

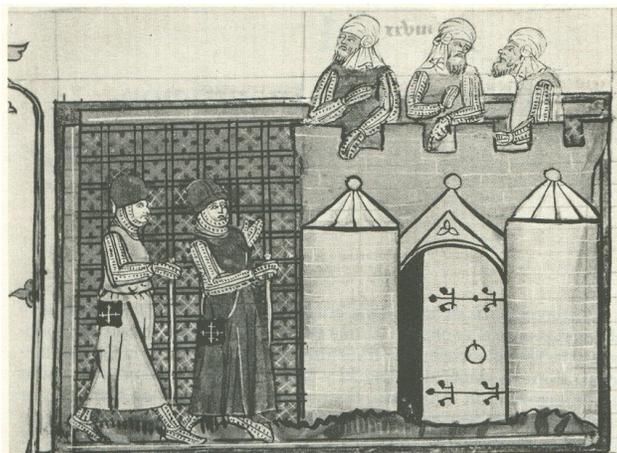
# Los Secretos de la Inquisición

## 1

### Génesis de la Inquisición

La convocatoria de la primera cruzada por el papa Urbano II en 1096 cabe verla como el comienzo de una época de guerras, cambios económicos y cataclismos sociales que transformaron radicalmente la Europa medieval. Entre la mitad del siglo XI y la partida de los ejércitos cruzados que protagonizaron el intento, tanto tiempo esperado, de reconquistar Jerusalén, la perspectiva para la Europa occidental había cambiado en casi todos los aspectos concebibles. R. W. Southern ha resumido del modo siguiente las transformaciones esenciales: «El gobernante secular había sido degradado de su posición de esplendor casi sacerdotal, el papa había asumido un nuevo poder de intervención y dirección tanto en los asuntos espirituales como en los seculares, la regla benedictina había perdido su monopolio en la vida religiosa, el derecho y la teología habían recibido un impulso totalmente nuevo y se habían dado varios pasos importantes hacia la comprensión, e incluso el control, del mundo material.»

Esta transformación fue el resultado de un súbito aceleramiento de la tasa de desarrollo económico, que recibió un nuevo impulso cuando la creación del Reino Latino de Jerusalén hizo que una sociedad feudal y cerrada se abriera a nuevas rutas comerciales. Pero estas rutas sirvieron también para forjar un vínculo directo con la herejía oriental: las ideas fluyeron junto con las mercancías y llevaron a la espectacular proliferación de movimientos heréticos, que fue uno de los rasgos más distintivos de la Europa del siglo XII.<sup>2</sup> El diluvio de herejías que empezó alrededor del 1150 obligó al papado a inventar una respuesta protectora y un medio de represión. Así, hacia las postrimerías del citado siglo, la Iglesia introdujo una serie de medidas provisionales que culminarían con la fundación del tribunal eclesiástico conocido por el nombre de la Inquisición.



Escena de la primera cruzada, en 1097. La predicación de la primera cruzada abrió las puertas de Oriente a la sociedad medieval europea y significó un cambio profundo y a largo plazo en el desarrollo histórico de Europa. Las principales herejías y víctimas del Santo Oficio (cataros, templarios, disidentes, magos, etc.) deben mucho a este primer contacto con el Próximo Oriente.

## Los antecedentes de la herejía

Estas herejías arraigaron rápidamente en un terreno fértil que había sido preparado, al menos en parte, por la laxitud moral y la corrupción del clero, cuyo comportamiento no era un modelo válido para un laicado que buscaba una guía moral y espiritual en un período de cambio tan tumultuoso. El Concilio de Evreux (1195) menciona que el clero vendía indulgencias y que los obispos vendían los óleos santos y las reliquias; el Concilio de Aviñón (1209) cita el ejemplo de un sacerdote que se jugaba las penitencias a los dados, y de otros que abrían tabernas utilizando el alzacuello como muestra del establecimiento; el Concilio de París (1209) prohibió a los fieles asistir a misas celebradas por sacerdotes casados y concubenarios, y también habla de monjas que organizaban fiestas y erraban de noche por las calles. La caza, el juego y la bebida eran muy comunes, de la misma manera que miembros de las órdenes religiosas, tanto masculinas como femeninas, tomaban amantes, como dieron a entender los cánones del cuarto Concilio de Letrán al castigar severamente estas costumbres. Se creía que el contacto con Oriente había introducido el hábito de tomar concubinas entre la nobleza francesa, y se consideraba que lujos tales como los perfumes, la seda, el marfil y los ornamentos de oro o de plata fomentaban la codicia y la inmoralidad. Aunque la Iglesia juzgaba que la poesía amorosa de los trovadores era decadente, y que la tradición del amor cortesano era una forma de paganismo licencioso, difícilmente puede decirse que la conducta de su propio clero fuese mejor. En su alocución inaugural al cuarto Concilio de Letrán, Inocencio III afirmó que la corrupción del pueblo tenía su origen en la del clero.

Sin embargo, la palabra «herejía» se emplea de un modo más o menos libre para referirse a una amplia variedad de fenómenos. Algunos movimientos llamados heréticos no eran más que expresiones de disgusto ante los excesos del clero y la riqueza de la Iglesia, al mismo tiempo que «la sociedad feudal de la Europa cristiana chocó con grupos sociales a los que no podía asimilar y consideró como "herejía", al principio, la defensa que de su propia identidad hacían tales grupos». La Inquisición nació para erradicar herejías mucho más serias que éstas: grupos de personas claramente definidos y organizados, que propagaban ideas que constituían algo más que la simple oposición a la Iglesia y amenazaban la base de la sociedad medieval.

Cabe definir la herejía como «opinión o doctrina teológica que se sostiene contra la doctrina "católica" u ortodoxa de la Iglesia católica». (Oxford English Dictionary. La piedra de toque de Tertuliano en *De praescriptione haereticorum*, una de las primeras obras cristianas sobre las herejías (hacia el 200 d. de C.), era si el origen de una nueva doctrina podía localizarse en los Apóstoles).

En cierto sentido, pues, sólo podía nacer cuando existía un conjunto de doctrina ortodoxa: a finales del siglo XII no existía tal conjunto y, por ende, tampoco había leyes contra la herejía. Transcurrió un siglo entero antes de que santo Tomás de Aquino —cuyos escritos aún sostienen la base de la doctrina católica en nuestros días— pudiera decir de la herejía que era «un pecado que merece, no sólo la excomunión, sino también la muerte». Antes de santo Tomás de Aquino la definición que acabamos de dar hubiera sido imposible, y la *Summa contra gentes* y la *Summa Teológica* son el fruto de la respuesta de la Iglesia a este brote de herejías tanto como lo es la propia Inquisición.

El incremento de las herejías guardaba proporción directa con el aumento del poder de la Iglesia, que alcanzó su cénit durante el pontificado de Inocencio III (1198-1216), el primero y más importante de la gran serie de «papas legisladores» que dominaron el siglo XIII. Pero el renacimiento del Derecho romano que caracterizó a la reconquista parcial del poder de Roma,

además de proporcionar la base jurídica para el nuevo poder del papado, entrañó también el resurgir de su antítesis: las creencias paganas y la oposición a la ortodoxia. Se ha argüido que la verdadera causa de semejante proliferación de movimientos heréticos no fue la diferencia doctrinal, sino la protesta contra una Iglesia secularizada.

El concepto moderno del poder papal y del control universal de la Iglesia no comenzó a aparecer hasta la década de los años 1140 a 1150. Poco a poco, el papado fue convirtiéndose en una burocracia centralizada y legisladora cuyo poder alcanzaba todas las esferas de la vida cotidiana de los seres humanos: «... daba a los laicos una disciplina que era clara pero no onerosa; marcaba reglas y condiciones para la totalidad de las principales ocasiones y facetas de la vida cristiana: el bautismo, la confirmación, la confesión, la comunión, la penitencia, el matrimonio, la enseñanza y los deberes religiosos, las limosnas, la usura, las últimas voluntades y los testamentos, los últimos ritos, el entierro, los cementerios, las plegarias y las misas para los difuntos. Con parecida claridad y contundencia se ocupaba de todos los aspectos de la vida religiosa: la indumentaria, la educación, la ordenación, las obligaciones, las categorías, los delitos y los castigos». Este pasaje da cierta idea de la secularización opresiva que provocó fuertes reacciones y empujó al pueblo a buscar la protección de señores laicos como Federico II de Suabia en vez del papa.

El punto culminante de este proceso se registró durante el pontificado de Inocencio III, si bien incluso en el seno de la Iglesia, san Bernardo de Clairvaux (1090-1153) ya había reconocido los peligros de la burocratización legalista y la correspondiente alienación del papado respecto de su función espiritual. Es natural que este grado de control y vigilancia pareciera asfixiante para algunos y crease resistencia; es igualmente natural que esta maquinaria legalista se concentrara, tarde o temprano, en el problema de la herejía, tal como lo percibía la Iglesia.

En 1200, dos años después de que Inocencio fuera elegido papa, existían dos tradiciones heréticas principales, las cuales serían, blanco de la Inquisición durante la primera fase de su existencia. La primera, a la vez que la más peligrosa desde el punto de vista de la Iglesia, era el dualismo de los cataros; la segunda, que la Inquisición nunca logró exterminar y que perdura en nuestros días, era la de los valdenses u «hombres pobres de Lyon».

## **Los cataros**

En cierto sentido, a los cataros no se les puede considerar como herejes cristianos, ya que negaban el principio fundamental del cristianismo: no creían en un Dios único, sino en un Dios bueno que había creado el mundo inmaterial y un Dios malo, creador del mundo material. Así pues, pertenecían a la tradición dualista que, básicamente, derivaba del dualismo de Zoroastro y de las sectas gnósticas de los primeros tiempos del cristianismo. Quizá fuera este hecho —la amenaza de una alternativa cultural genuina y poseedora de un linaje antiguo— lo que atemorizó a los papas y dio origen a su violenta reacción contra los cataros.

El dualismo representa uno de los grandes retos de las religiones monoteístas: el problema del mal. John Hick ha planteado el dilema en los términos siguientes:

Si Dios es completamente bondadoso, deseará por fuerza evitar, el mal; y si es todopoderoso, sin duda podrá abolir el mal. Pero el mal existe; por lo tanto, Dios no puede ser a la vez omnipotente y completamente bondadoso.

Esta formulación hace pensar en el tipo de preguntas que Moneta, el inquisidor italiano del siglo XIII, pone en boca de los herejes en su *Adversus Catharos et Valdenses*: «¿Cómo puede ser creación de Dios el fuego que quema las casas de los pobres y de los hombres santos? ¿Cómo

puede ser bueno el Dios que manda sufrimientos a los hombres buenos?»." Aunque los teólogos, sobre todo san Agustín, habían tratado de resolver este dilema a satisfacción de los fieles, el antiguo prejuicio, en el sentido de que la materia es mala, persistió y fue el impulso fundamental de los movimientos que abogaban por la pobreza que florecieron en los siglos XII y XIII. Es fácil comprender por qué la sencillez de la doctrina catara y el comportamiento manifiestamente incorrupto de los perfecti o sacerdotes iniciados consiguieron atraer a hombres y mujeres atormentados por semejantes dudas y asqueados de la riqueza y el poder de la Iglesia.

Al parecer, a principios del siglo XIII los cataros de Francia e Italia ya estaban organizados en diócesis, cada una de ellas con un obispo auxiliado por un filius maior, un filius minor y un diácono. El obispo presidía su congregación de perfecti y creyentes no iniciados en evidente oposición a la organización diocesana de la Iglesia. La doctrina y los ritos de los cataros se basan en cinco ceremonias básicas: la salutatio, que consistía en un abrazo y un beso cuando un creyente se encontraba con un perfectus; el melioramentum, en la que un creyente rendía homenaje a un perfectus y le pedía que intercediera para conseguir el perdón de Dios; el apparellamentum, que era una confesión mensual en presencia de otros creyentes; el consolamentum o ceremonia de iniciación para los perfecti (celebrada tras un año de prueba y reservada a sólo unos pocos miembros de la «iglesia» catara); y la endura, controvertido rito suicida que solía celebrarse en el momento de la muerte por enfermedad. (La información sobre doctrinas procede del Manuel de l'inquisiteur de Bernardo Gui, quinta parte, y del estudio del ritual cátaro en Manselli, *L'eresia del mate*, pp. 231-241. Véanse también el «Vocabulaire Occitan du Catharisme» en Nelli, *La philosophie du Catharisme*, pp. 191-199, y Douais, *Les Albigeois*, pp. 224-265). El rito fundamental de muchas de estas ceremonias era la recitación del padrenuestro ante el pan, que luego se distribuía entre los creyentes. Parece que sólo los perfecti, que formaban un pequeño grupo dentro de la «iglesia» catara, seguían sus doctrinas en el sentido más completo; sin duda había que tener una fuerza de voluntad y un valor enormes para llevar a cabo la labor misionera y de predicación en sus condiciones de vida.

Los perfecti alcanzaban la vida eterna por medio de tres «sellos»: el signaculum oris, que entrañaba la abstinencia total de alimentos impuros: carne, huevos, leche y queso; el signaculum manus, que prohibía dar muerte a cualquier cosa viva; y el signaculum sinus, que prohibía todas las formas de relación sexual. Se pensaba que estos «sellos» asistían al espíritu en su lucha contra la materia, y eran complementados con tres ayunos semanales a pan y agua, a los que se añadían tres ayunos anuales de cuarenta días cada uno. El perfectus representaba a Dios en la tierra y era el único elemento de luz en la lucha contra Satanás; por consiguiente, su vida era un espejo y un modelo para los creyentes y simbolizaba la vida de Dios. Todo esto, explica Manselli, «justifica la veneración de que eran rodeados los perfecti, y el cuidado con que se les atendía, guardaba y protegía». Se comprende, en vista de todo ello, que estos perfecti, que recorrían en parejas las principales rutas de la Europa occidental, atrajeran al pueblo al mismo tiempo que irritaban a la Iglesia.

Pero el catarismo también representaba una amenaza política para los papas, una amenaza potencialmente devastadora. En su búsqueda de la perfección espiritual los cataros se vieron inducidos a rechazar el cristianismo ortodoxo porque, según ellos, concedía demasiado valor a la carne y demasiado poco poder al espíritu. Argüían que la Iglesia había hecho una componenda con el diablo; como escribe John Passmore, la Iglesia «había sucumbido a las tentaciones de la riqueza y el poder mundanal; no había insistido lo suficiente en el celibato como requisito previo para la salvación». Aparte de la evidente amenaza espiritual que representaban los perfecti, la Iglesia también temía las penetrantes críticas que los cataros lanzaban contra la acumulación de riqueza y de poder terrenal.

En la actualidad, se acepta de modo general que los cataros eran una rama occidental de los bogomilas, y ha quedado ampliamente demostrado que éstos enviaron misioneros a Occidente con la misión específica de convertir a los cristianos europeos a sus propias doctrinas dualistas.<sup>16</sup> Bogomila, sacerdote de la época del zar Pedro (927-969), había sido portavoz de los campesinos contra la opresión del zar, y su iglesia dualista se había extendido rápidamente por toda la Europa oriental. La *Gesta Francorum* sugiere que cruzados procedentes de la Italia meridional fueron convertidos por los bogomilas en Macedonia,<sup>17</sup> y Anselmo de Alejandría llegó a la conclusión de que los bogomilas de Constantinopla habían convertido a algunos cruzados franceses y que luego éstos, al volver a casa, habían diseminado la herejía.<sup>18</sup> Es evidente que ésta aparece en regiones donde se habían reclutado hombres para la segunda cruzada — Flandes, la Champaña, Loira, Renania— y que el rápido crecimiento del catarismo en la Europa occidental coincide con la fecha del regreso de dicha cruzada.

En las postrimerías del siglo XII la mayor concentración de cataros en la Europa occidental se hallaba en el sudoeste de Francia, en la región de Toulouse, Agen y Albi, población, esta última, a la que deben su nombre los cataros franceses.\* Fueron los albigenses quienes provocaron la violenta reacción de Inocencio III, que llevaría irrevocablemente a la creación del Santo Oficio.

## Los valdenses

Los valdenses eran una secta de fundamentalistas cristianos a los que en un principio se conoció por el nombre de «hombres pobres de Lyon», aunque más adelante adoptaron el nombre de su fundador, Pedro de Valdo (o Valdés). A menudo se les ha calificado de representantes de una especie de cristianismo evangélico, que precedió a la Reforma protestante. Una de las razones del gran éxito que tuvieron fue que empleaban una traducción de los Evangelios al francés, obra del propio De Valdo, que constituía la base de su enseñanza.<sup>19</sup> Condenaban explícitamente y combatían la corrupción y las acreciones adquiridas por la Iglesia durante los siglos transcurridos desde su fundación, y abogaban por la vuelta a una forma simplificada de culto, que rechazaba la autoridad del sacerdocio, además de elementos del culto ortodoxo tales como el bautismo de los recién nacidos, la veneración de santos y mártires y la necesidad de celebrar el culto en edificios enormes y costosos. Recientemente se ha escrito que era un «movimiento con pretensiones reformistas que se vio arrastrado hacia la herejía por las deficiencias de la autoridad eclesiástica».

\* (Christine Thouzellier ha demostrado en una exposición detallada que «albigenses» es un nombre impropio, «que entraña un juicio de valor» y confiere un matiz peyorativo a una población que era leal tanto al obispo como al rey. Toulouse era el verdadero centro, *maier haeresis*, de esta forma de catarismo (véase *Hérésie e hérétiques*, pp. 223-262)).

\* Manselli señala que Fierre de Vaux-Cernay, escritor contemporáneo hacía una distinción cuidadosa entre los albigenses (herejes) y los albienses (habitantes de Albi) (véase *L'Eresia delmale*, p. 304 nota).

\* Norman Cohn ha ilustrado el proceso posterior de «demonización» de los valdenses (*Europe's innerdemons*, pp. 32-42).

Su historia, así como la suerte del propio De Valdo, parece una ironía en vista de los acontecimientos posteriores. Pedro de Valdo fue excomulgado por Lucio III en 1184, mientras que sólo veinte años después una bula de Inocencio III, considerada como el documento fundacional de las órdenes mendicantes promulgada el 19 de noviembre de 1206, instaba al clero a imitar la pobreza de Cristo, así como su costumbre de ir predicando por los caminos, en

términos muy parecidos a los que utilizara De Valdo. Al parecer, un capricho de la casualidad hizo que se condenase a De Valdo y se alentara a Francisco, pues los valden-ses no eran herejes en el mismo sentido en que lo eran los dualistas cataros. Si se autorizó la fundación de las órdenes dominicana y franciscana, fue porque la clarividencia permitió a Inocencio III percibir su valor potencial como fuerza de choque en una cruzada contra los herejes.

El hecho que dos hombres que albergaban ideas y aspiraciones parecidas fueran juzgados de maneras tan radicalmente distintas por la historia es sintomático de la gran agitación y la gran incertidumbre que reinaban a finales del siglo xn. En los manuales de la Inquisición, así como en los documentos de los procesos incoados por ella, vemos que constantemente se coloca a los valdenses en el mismo plano que los cataros, mientras que otras herejías o sectas de menor importancia aparecen asociados a ambos movimientos de modo casi fortuito; pero en realidad tenían pocas cosas en común.

En la práctica, no obstante, se les dio más libertad de movimiento que a los cataros. Se les permitió retirarse a los valles del Piamonte y a las ciudades de Apulia, en el sur de Italia, donde hoy todavía persisten. En Bohemia prepararon el camino para la posterior herejía reformista de Jan Hus, y los apologistas protestantes del siglo XVI los adoptaron como predecesores de la Reforma.

### **Magia, impiedad e ignorancia**

La herejía era la amenaza externa, una amenaza que usurpaba el poder de Roma por medio de los misioneros bogomilas, los cruzados que volvían de Tierra Santa y la difusión de las iglesias catara y valden-se. Con todo, supersticiones muy arraigadas, la falta generalizada de fe y la ignorancia, tanto del clero como del laicado, también contribuyeron a la crisis de la Iglesia de Roma en las postrimerías del siglo XII, y dieron origen a varios intentos de reforma, que cristalizaron en los cánones del cuarto Concilio de Letrán en 1215.

Keith Thomas ha señalado la importancia fundamental que la magia tenía en la Iglesia medieval, y cómo ésta se encontró con la tradición de que «obrar milagros era el medio más eficaz de demostrar su monopolio de la verdad». Los santos patronos de las diversas localidades, con sus fuertes asociaciones territoriales, dieron al culto a los santos un carácter casi totémico, pero «el culto a los santos en general dependía de la creencia de que los hombres y las mujeres santos del pasado no se habían limitado a ser ejemplos de un código ideal de conducta moral, sino que todavía podían emplear su poder sobrenatural para mitigar las adversidades de sus seguidores en la tierra».22 Rituales y fórmulas de bendición recurrían al exorcismo y a ceremonias en las que intervenían la aspersion de agua, talismanes y reliquias para proteger casas y tierras, o para aliviar las penalidades de la vida cotidiana.

Los sacramentos eran esenciales en esta utilización mágica de la fe cristiana. Se creía que la hostia se transformaba literalmente en carne y sangre, y que quienes se la llevaban de la iglesia poseían poderes mágicos. Henry Lea cita el caso de un judío de Segovia que aceptó una hostia del sacristán de San Fagún como garantía de un préstamo, con lo que da testimonio de la significación y el valor mágicos de la hostia.23 Richard Kieckhefer da el ejemplo de una mujer que besó a su marido con una hostia metida en la boca, «para conquistar su amor».24 Era común la creencia de que la persona que poseía una hostia no podía morir ahogada. Ceremonias importantes como el bautismo y la confirmación se celebraban con el convencimiento de que conferían mayor poder; Thomas cita el caso de una mujer de Norfolk que había sido confirmada siete veces porque le aliviaba el reumatismo.2 La asimilación de fiestas y tradiciones paganas

por parte de la Iglesia trajo consigo creencias también paganas que todavía se conservaban. Thomas cita el ejemplo, que hará las veces de paralelo, de la tribu Ceura de Zambia y Malawi, que perciben la conversión al cristianismo como otro medio de tener éxito material.

En el siglo XII, durante el cual muchos cristianos sólo oían un sermón cuando su obispo tenía a bien visitar su región, esta zona fronteriza entre la magia y la religión —entre la influencia persistente de las supersticiones locales y el poder central de la Iglesia— debía de ser muy difícil de distinguir con claridad. Aunque la Iglesia no garantizaba explícitamente la intercesión en el caso de producirse un desastre natural, del mismo modo que un hechicero quizá procura garantizar la curación, no hay duda de que, en el pensamiento de los fieles semianalfabetos, el poder tácito de la Iglesia quedó asociado a los poderes del hechicero. Asimismo, abundan las pruebas de que muchas personas de la Edad Media consideraban al propio Cristo como una especie de hechicero.

\* Semejante creencia la corrobora el pasaje en Lucas 11.15 que dice: «Pero algunos de ellos dijeron: Por el poder de Beelzebul, príncipe de los demonios, expulsa éste los demonios». Arnobio de Sicca, maestro de Lactancio, afirma que los gentiles consideraban a Cristo como un mago (*Adversas naciones*, Libro 1). El cristianismo es, en verdad, «una religión que se basa en hechos milagrosos y es autenticada por los mismos» (Anglo, *Evident authority and authoritative evidence*, p. 9).

Sería un error imaginar que la totalidad de Europa occidental en la Edad Media creía de manera uniforme en una sola fe y en una sola doctrina; lo que suele presentarse como una época de fe se hallaba impregnado de impiedad. Alexander Murray ha analizado los sermones de los frailes mendicantes que predicaban por toda Italia durante el siglo XIII y ha llegado a la conclusión —sorprendente a primera vista— de que «sectores considerables de la sociedad del siglo XIII apenas si iban a la iglesia». Incluso el clero, según Humbertus de Romanis, «apenas viene a la iglesia». De modo parecido, cuando el bienaventurado Giordano de Rivalto, predicador dominico, sugirió a una mujer que llevara a su hija a la iglesia al menos en las fiestas de guardar, ella le contestó: «No es la costumbre».

Reforzaban esta impiedad extendida las frecuentes afirmaciones de dudas religiosas. La idea moderna de que en las postrimerías de la Edad Media no existían tales dudas —de que todos los hombres creían en los principios básicos de la fe cristiana— no resiste un examen atento. Desde los tiempos de Pedro Abelardo (1079-1142), que en su *Dialéctica* había considerado el problema de la verdad a partir de la relación entre la fe y la razón, una corriente soterrada de racionalismo venía desarrollándose en el pensamiento occidental. En un nivel intelectual inferior eran frecuentes las manifestaciones de actitudes «inspiradas en gran parte por el respeto a las necesidades de la razón y del sentido común»; ese respeto se basaba en «una conciencia del valor de la personalidad humana, y en una búsqueda de coherencia que pudiera proporcionar un vínculo firme entre las obligaciones de la fe religiosa y el comportamiento práctico del hombre».

Conceptos tales como el Nacimiento y la Resurrección de Jesucristo causaban tantos problemas y dudas entonces como en épocas posteriores, especialmente a campesinos cuya existencia se basaba en los hechos tangibles de la vida diaria y un empirismo práctico que produjo una visión fundamentalmente escéptica del mundo. Semejantes conceptos sólo podían entenderse en términos de fenómenos sobrenaturales o mágicos. Diríase que, si bien la Iglesia presidía la vida externa de todos los hombres por medio de los sacramentos, en un nivel más profundo su influencia era mucho menor de lo que suele creerse.

Obviamente, esta presencia de la magia, la impiedad y la ignorancia era un obstáculo serio para el fortalecimiento de la posición de la Iglesia y creaba las condiciones ideales para que

floreciese la herejía. Fue con la triple intención de reformar la Iglesia, reconquistar la ciudad santa de Jerusalén y suprimir la herejía, que Inocencio III convocó el cuarto Concilio de Letrán en 1215. Como veremos más adelante, de este Concilio salieron, no sólo el dogma ortodoxo que todavía forma la base de la doctrina católica, sino también los mecanismos que pronto llevarían a instaurar la Inquisición. Una vez hubo un dogma definido claramente, pudo crearse una especie de cuerpo de policía que lo sostuviese.

## **Hacia la Inquisición**

Se ha sugerido que el abandono de la reacia tolerancia a la herejía y el comienzo de su persecución ocurrieron entre los años 1163 y 1184, aunque un elemento importante, en lo que se refiere a configurar el pensamiento futuro, fue san Agustín, «cuya actitud cambió de la tolerancia a la defensa de una "persecución legítima", llevada a cabo con la asistencia secular». Todavía en 1162 el papa Alejandro se negó a sentenciar a algunos cataros que el arzobispo de Reims hizo comparecer ante él, puesto que «era mejor perdonar a los culpables que quitarles la vida a los inocentes».

Se había intentado, con escaso entusiasmo, poner coto a la creciente oleada de herejías, pero la primera señal de que se estaba preparando una política oficial fue la bula *Ad abolendam*, que el papa Lucio III promulgó en 1184; en ella se ordenaba a los obispos «hacer inquisición» en busca de herejías. Se la ha calificado de primer intento de hacer frente a la herejía «desde un punto de vista supranacional». Pero los obispos estaban muy ocupados, raramente disponían de tiempo para visitar sus diócesis y, por lo tanto, no podían desempeñar esta función de modo satisfactorio, así que esta «inquisición episcopal» resultó de una ineficacia casi total. Fue con el comienzo del pontificado de Inocencio III, en el año 1198, que se concibió una política coordinada.

Inocencio III (1160-1216; papa de 1198 a 1216) llegó a la Santa Sede con unas dotes intelectuales excepcionales y una espiritualidad extrema, que ya había expresado en su libro *De Contempla Mundi*, donde el desprecio del mundo iba dirigido contra los pecados de orgullo y sensualidad. Parecen injustas las acusaciones de severidad que posteriormente se lanzaron contra el hombre que fue capaz de escribir el siguiente consejo destinado al arzobispo de Narbona: «El cirujano prudente, para curar una herida grave, usa primero medicamentos amargos, pero una vez la persona enferma alcanza el momento de la convalecencia, completa la cura con la ayuda de ungüentos dulces». Esta actitud ante la resolución del problema de la herejía en la diócesis narbonense debe tenerse presente al formular juicios contrarios al progenitor de la Inquisición; sin embargo, el cuidado y la angustia de los primeros años de su pontificado, que se hacen evidentes en su copiosa correspondencia, deben contraponerse a la más notoria —por tristes razones— cruzada contra los albigenses. Esta contradicción aparente se vio condicionada por el hecho de que cuando Inocencio aceptó la tiara pontificia tuvo que hacer frente en seguida a dos de las mayores amenazas que hayan pesado jamás sobre el papado.

Las dos amenazas engendraron miedo: la primera era el peligro inminente que representaba el avance del Islam, en especial después de la caída de Jerusalén en 1187 y la muerte del sacro emperador romano Enrique IV el año anterior a la elección de Inocencio; la segunda amenaza eran las herejías, sobre todo los cataros del sur de Francia, pero también los poderes proféticos de Joaquín de Fiore (muerto en 1202), que a la sazón se hallaba en su mejor momento. La reforma de la Iglesia y la liberación de Tierra Santa fueron los dos objetivos principales de la política de Inocencio durante todo su pontificado. Ya en el año de su elección pidió que se ejecutara a los

herejes reincidentes cuando la excomunión resultase ineficaz. También propuso que se empleasen armas tales como el exilio, la confiscación y la expulsión de los cargos oficiales para combatir a los herejes; estas medidas formarían parte permanente del repertorio de castigos de la Inquisición, pero, en general, de momento Inocencio no fue más allá de la bula que Lucio III promulgara en 1184. En su calidad de «principal abogado del ideal teocrático», sus esfuerzos fueron dirigidos sobre todo hacia la consolidación y el incremento del poder pontificio.

Sin embargo, en medio de una constante actividad jurídica y diplomática, tuvieron lugar dos acontecimientos que darían forma a la lucha futura contra la herejía: la fundación de las órdenes mendicantes y la cruzada contra los albigenses.

Ya en 1204 Inocencio III había invitado a los cistercienses a abandonar sus claustros para dedicarse a predicar contra las herejías. Algunos de ellos se fueron a predicar contra los perfecti cataros en la provincia de Narbona, pero era evidente que no estaban preparados para llevar a cabo esta tarea; habían dedicado sus vidas a la plegaria, a la meditación y a los arduos trabajos físicos que exigía la construcción de monasterios en las zonas fronterizas de la Europa cristiana.

El destino se encargó de sugerir un modelo más apropiado: cerca de Toulouse se encontraban Diego, obispo de Osma, y su compañero Domingo de Guzmán, que ya había tenido cierto éxito predicando contra los cataros cuando volvía a España desde Dinamarca. Se decía que en 1203 había convertido a un posadero de Toulouse tras debatir con él toda una noche. Luego, tres años después, cuando estaba visitando Cîteaux y Montpellier, Domingo se encontró con los delegados de Inocencio que intentaban convertir a algunos cataros y sugirió la «predicación pobre» como medio de contrarrestar el aura de espiritualidad que rodeaba a los perfecti. La bula del 17 de noviembre de 1206, donde el papa hablaba de la necesidad de imitar la pobreza del Cristo e «ir humildemente en busca de herejes y sacarles de su error», se considera como el documento fundacional de las órdenes mendicantes. Así, la función esencial de Domingo y sus primeros seguidores fue predicar contra la herejía; pero, como ha señalado Maisonneuve, «predicar tiende de modo natural a la inquisición».

\* Por ejemplo, fueron afirmados de nuevo en la bula del 12 de abril de 1213, que convocaba a los obispos al IV Concilio de Letrán.

En 1210 el mismo papa dio permiso verbal a Francisco Bernadone de Asís (1181/1182-1226) para fundar una orden de predicadores; pero sólo debía predicar sobre asuntos relacionados con la moral y no tenía ninguna regla precisa, mientras que los métodos de Domingo de Guzmán los había sancionado Inocencio tres años antes. Así fue cómo la Iglesia abrazó la enseñanza en nombre del «Cristo pobre», dando su aprobación a Domingo y a Francisco al mismo tiempo que acusaba de herejes a hombres cuyas creencias eran parecidas. Las dos órdenes tendrían un papel fundamental en la erradicación del catarismo durante la segunda mitad del siglo xm, en calidad tanto de predicadores como de inquisidores.

De momento se pensó en una solución más rápida y de carácter militar, la cual dio origen a uno de los episodios más extraños de la historia de la Iglesia. La idea de usar la fuerza contra los herejes ya se había planteado cuando en 1207 Inocencio invitó a Felipe Augusto de Francia a proceder contra los albigenses; ofreciendo las mismas indulgencias que se otorgaban a los cruzados que viajaban a Tierra Santa —el perdón de los pecados pasados y la palma del martirio en el caso de morir en el campo de batalla—, el papa había aplicado de hecho la idea de una cruzada a la situación del Languedoc. Pero la chispa que encendió la cruzada contra los albigenses fue el asesinato, en enero de 1208, de Fierre de Castelnau, monje cisterciense y legado del papa; puede que el motivo de la violenta reacción de Inocencio III esté en la afirmación de

Manselli, de que Pedro era algo más que un simple legado: era «un alter ego del papa y, como él, merecedor de la consideración y el respeto máximos».

Grandes señores seculares como el duque de Borgoña, el conde de Nevers y el conde de Saint-Pol vieron que se les ofrecía una oportunidad única de obtener los beneficios materiales y espirituales de una cruzada sin necesidad de emprender un viaje azaroso que, además, exigía mucho tiempo. También sabían que iban a atacar a «una sociedad que se encontraba en una fase avanzada de desintegración y que todavía se aferraba a la envoltura de una civilización que prácticamente había desaparecido». El Languedoc estaba defendido por tropas mayoritaria-mente mercenarias, que no tenían ninguna posibilidad de vencer a los ejércitos del norte, que eran más poderosos; asimismo, la falta de coordinación y de un objetivo común entre Ramón, vizconde de Béziers, y Ramón VI de Toulouse contribuyó a las victorias fáciles que obtuvieron Borgoña, Nevers y Saint-Pol.

En Béziers, siete mil personas fueron pasadas a cuchillo y la catedral fue destruida; la victoria dio a los atacantes una ventaja psicológica que duraría el resto de la campaña. No obstante, lo que tenía que ser una expedición de castigo que iba a durar cuarenta días se prolongó veinte años y puso el sello de aprobación a la violencia posterior. Hablando rigurosamente, la «cruzada» terminó en 1209, cuando los tres grandes señores dejaron el campo libre a Simón de Montfort, pero sigue siendo difícil ver en la ferocidad de ese año algo compatible con el concepto de las cruzadas como acto de amor, como acción basada en una profunda caridad cristiana.

Lo que quizá sea aún peor es que la cruzada contra los albigenses dispersó todavía más a los cataros por toda Europa, empujándoles a internarse en Bohemia, Polonia y, sobre todo, hacia el sur, en el norte y el centro de Italia, donde representaban una amenaza más directa para el poder del clero en muchas ciudades importantes. Irónicamente, tal vez, la cruzada hizo que la labor de las órdenes mendicantes resultase más difícil y creó la necesidad de una organización más omnipresente y eficaz.

El principal monumento del pontificado de Inocencio III fue el Concilio de Letrán, que se inauguró en Roma el 1 de noviembre de 1215, con la asistencia de más de cuatrocientos obispos y ochocientos abades, junto con los representantes de la mayoría de los gobernantes de la cristiandad occidental. «Promulgó una formulación detallada de la creencia ortodoxa, que no sólo reiteraba la fe tradicional de la Iglesia, sino que también catalogaba, cláusula por cláusula, las maneras en que esa fe era interpretada erróneamente por los herejes, en especial por los cataros. El Concilio impuso también a todos los católicos adultos, así hombres como mujeres, la obligación de confesarse con los sacerdotes de sus parroquias y de recibir la sagrada comunión una vez al año en tiempo de Pascua.»

\* Inocencio estaba aterrorizado por la creencia, a la sazón muy extendida, de que era inminente la llegada de los 666 años simbólicos de la bestia del Apocalipsis; se creía que el Islam, con sus conquistas de tierras cristianas, estaba haciendo realidad esta visión. Véase Michele Maccarrone, *Studisu Innocenzo III*, Editrice Ante-nore.Padua, 1972, p. 100.

\* Véase el excelente gráfico que aparece en *Southern, Western society and the Church*, p. 107, que muestra claramente cómo seis de los diez Concilios principales celebrados entre los años 650 y 1350 tuvieron lugar en el período relativamente corto comprendido entre 1123 y 1274.

Este Concilio representó el momento culminante de la actividad legislativa de la Iglesia medieval, y sintetizó los dos objetivos principales de Inocencio: se planeó una cruzada que partiría camino de Tierra Santa el 1 de junio de 1217, y se promulgó el tercer canon, que estaba dedicado específicamente a la supresión de la herejía.

El tercer canon repetía las disposiciones para la confiscación, la expulsión de los cargos públicos y la excomunión de los herejes reincidentes. Pero añadía cláusulas nuevas e importantes: los herejes a quienes se declarase culpables serían entregados al brazo secular para su castigo (que no se especificaba); los señores feudales debían expulsar a los herejes de sus tierras; los obispos tenían que obligar a los fieles a denunciar a cuantos herejes conocieran, y ordenar después que los herejes comparecieran ante un tribunal episcopal especial; finalmente, se aplicarían a los herejes las sanciones del Derecho canónico. Además, haciendo una clara referencia al fracaso de anteriores intentos de instaurar una inquisición episcopal, los obispos que se mostraran laxos en el cumplimiento de sus deberes serían destituidos de sus puestos. De esta manera el papa Inocencio III, que había inaugurado su pontificado aconsejando el arzobispo de Narbona que curase a los herejes del mismo modo que el cirujano cura a los enfermos, se vio obligado por circunstancias excepcionales —y quizá por la lección aprendida del obvio fracaso de la cruzada contra los albigenses— a adoptar medidas más severas en la guerra contra la herejía.

Se ha escrito que las disposiciones que contienen los cánones del cuarto Concilio de Letrán representan «un primer croquis de la Inquisición, estribando la única diferencia en que los inquisidores no son religiosos pertenecientes a una congregación que haya recibido el encargo específico de predicar y castigar a los herejes». Pero es importante recordar que Inocencio III jamás recomendó de manera expresa que se aplicase la pena de muerte a los herejes, y que en este sentido fue más juicioso que los gobernantes seculares que habían condonado la quema de herejes durante, como mínimo, doscientos años. Al morir Inocencio en 1216, la Inquisición aún no existía.

\* Vale la pena notar que una inquisición, la llamada mihna, existió en el Islam durante el reinado de Al Mamún (813-833). Su tarea consistía en obtener declaraciones públicas de fe en el Corán como palabra creada de Dios. Véase Bell's introduction to the Qur'án Montgomery Watt (ed.), Edimburgh University Press, 1970, P-171.

\*\*\*

## 2 LA FUNDACION

No se sabe con exactitud en qué fecha se fundó la Inquisición, pero puede decirse con seguridad que nació durante los primeros seis años del pontificado de Gregorio IX, es decir, entre 1227 y 1233.

Sin embargo, «hacer inquisición» no era un procedimiento nuevo. Desde principios de la Edad Media los tribunales episcopales utilizaban tres formas distintas de actuación en las causas criminales, basándose en el Derecho civil: *accusatio*, *denunciatio* e *inquisitio*, la última de las cuales solía dar por resultado las penas más leves. El método denominado *inquisitio* lo adoptaron luego los gobernantes seculares y se convirtió en el procedimiento normal contra los herejes a raíz del Concilio celebrado en Verona en 1184. De hecho, después de las formas de inquisición anteriores —la episcopal y la del legado— esta nueva inquisición pontificia o monástica causó resentimiento entre los obispos, mientras que los «gobernantes teocráticos decididos, tales como los de Francia, Aragón, parte de Alemania, Bohemia, Hungría, facilitaron en todos los sentidos la

labor de la Inquisición pontificia».

Son esta génesis y esta aceptación casi fortuitas de la Inquisición los factores que revisten de complejidad la historia de sus primeros tiempos. Su carácter predominantemente local y la dependencia del temperamento y del poder personal de los inquisidores son evidentes, desde el principio, e'n los estallidos esporádicos de fanatismo y de crueldad que caracterizan los dos primeros decenios de su funcionamiento.

\* La mayoría de estos años se han citado como la fecha de fundación del Santo Oficio. Maisonneuve, *Études*, p. 253, da 1227, año en que se creó la primera inquisición monástica en la Toscana; Guiraud, *Medieval Inquisition*, p. 59. y Lea, *Inquisition of the Middle Ages*, vol. I. p. 359. dan el Concilio de Toulouse de 1229; Douais, *L'Inquisition*, pp. 132-135, sugiere la bula de 1231 *Excommunicamus*; Coulton, *Inquisition and liberty*, p. 113, y Molinier, *L'Inquisition*, pp. xv-xvi, citan que esta tarea se confió a los dominicos en 1233; Vacandard, *L'Inquisition*, p. 146, sugiere que el comienzo real de la Inquisición fue la bula de 1233 dirigida a los obispos franceses.

Este celo suele ser atribuible más a los individuos que a la institución, especialmente en aquellos primeros años en que los propios inquisidores a menudo no estaban seguros de cuáles eran exactamente su función y su modo de actuación. La legislación fue edificándose de forma tan lenta y desordenada como la propia organización; quizá sea este hecho lo que le confirió a la Inquisición, a lo largo de toda su historia, ese elemento de arbitrariedad que Charles Molinier escribió que era su característica esencial.

Las bulas pontificias fundamentales servirán de estructura para estudiar los primeros y caóticos veinte años de la existencia de la Inquisición.

### **Excommunicamus et anathematisamus**

Desde el momento de su elección a la Santa Sede en marzo de 1227, Gregorio IX había dedicado sus energías a combatir la herejía, tal vez impulsado por el canonista Raimundo de Peñafort. El mismo papa era un intelectual y canonista como su tío Inocencio III, que le había nombrado cardenal en 1198 y le había asignado una serie de tareas importantes. Embargaba a Gregorio el nuevo espíritu que las órdenes mendicantes habían introducido en la Iglesia, pues había sido amigo personal de santo Domingo y de san Francisco, además de principal protector de los franciscanos en la Curia romana durante el pontificado de su tío. Sobre todo, era célebre por su carácter firme, intransigente y a veces irascible: una de las primeras cosas que hizo en calidad de papa fue excomulgar al emperador Federico II de Suabia, a quien antes había sostenido, y en 1229 introdujo nuevas y más severas condiciones en las negociaciones que acabarían resolviendo la crisis que creó en Francia la larga cruzada contra los albigenses.

En el mismo año, el Concilio de Toulouse instauró un tribunal especial de jueces permanentes, cuya misión consistía en descubrir herejes y procesarlos. Pero, aunque veinte de los cuarenta y cinco artículos del citado Concilio se ocupaban del problema de la herejía, aún no se creó una institución nueva y específica para esta labor. El obispo local siguió siendo el juez de última instancia, un juez que gozaba de la facultad de conmutar sentencias.

Dos años después se dio un paso que nada bueno presagiaba cuando Gregorio incluyó en su registro la constitución de 1224 de Federico II, que permitía condenar a los herejes a morir en la hoguera. Esta constitución había sido preparada como carta dirigida al legado imperial en la Lombardía, el obispo de Magdeburgo, quizá con el propósito de apaciguar al papa de aquel momento, Honorio III. Pero ya en el Concilio de Verona de 1184, y en el de Letrán de 1215, el papado había establecido la *animadversio debita*, fórmula ambigua que permitía al poder secular

decidir las penas por herejía, pero que, en la práctica, significaba la hoguera. La inclusión de la constitución de Federico en el registro pontificio surtió el efecto de hacer explícita esta pena que hasta entonces era ambigua.

Finalmente, en febrero de 1231, Gregorio IX dio un paso decisivo al promulgar la constitución llamada *Excommunicamus*, que aportó leyes detalladas para el castigo de los herejes. Sus estipulaciones incluían:

1. La entrega de los herejes al brazo secular para la animadversio debita.
2. La excomunión de todos los cataros, valdenses y otros herejes, así como de sus defensores, seguidores, amigos e incluso aquellos que no denuncien a las autoridades los herejes que pudieran conocer.
3. Los sospechosos de herejía que no se sometieran a la «expurgación canónica» en el plazo de un año a partir del momento en que se sospechara de ellos se convertían automáticamente en herejes.
4. Cuatro cláusulas pasaron a ser leyes desde aquella fecha:
  - a) cadena perpetua para los herejes impenitentes (prevista ya en el undécimo canon del Concilio de Toulouse);
  - b) se negaba el derecho de apelación;
  - c) los sospechosos de herejía no podían ser defendidos por abogados;
  - d) a los hijos de herejes se les excluía de los nombramientos eclesiásticos hasta la segunda generación.
- 5.- La exhumación de los herejes no castigados.
- 6.- La demolición de los hogares de los herejes convictos.

Así pues, al renovar y reforzar disposiciones anteriores, Gregorio proporcionó a los jueces un arma importante para la supresión de la herejía; pero, a causa de la incertidumbre, estas estipulaciones no se utilizaron inmediatamente en toda su plenitud, cosa que no se hizo hasta que el mismo papa confió esta tarea a las órdenes fundadas por santo Domingo y san Francisco.

Con todo, es importante poner de relieve que Gregorio IX, hombre de integridad moral y de fe, consideraba que la supresión de la herejía era parte integrante de la responsabilidad pastoral. Por este motivo vio en los frailes la combinación ideal de dotes, ya que tenían formación teológica, y por ende, estaban capacitados para identificar a los herejes; pero también les habían preparado para llevar a cabo la labor pastoral y sabían cómo hablar a la gente corriente, lo que no sucedía en el caso de la mayoría de los teólogos profesionales. Las órdenes habían atraído a algunas de las mejores inteligencias de la generación joven de hombres educados en las universidades. Todos los frailes hacían votos de pobreza personal y corporativa y probablemente eran insobornables; sus órdenes se encontraban directamente bajo la autoridad del papa, nullo medio; y los frailes, a diferencia de anteriores inquisidores, podían dedicarse plenamente a las tareas inquisitoriales.

\* La Purgatio canónica era un procedimiento en que el acusado juraba ser inocente con el apoyo de amigos y vecinos (compurgadores) y se utilizó hasta las postrimerías del siglo XIII.

\* Esta cláusula, que impresiona a los lectores de hoy, tiene cierta lógica, ya que el hecho de que un abogado defendiese a un hereje equivaldría a reconocer que él mismo era un hereje.

El entusiasmo con que algunos de ellos acometieron esta nueva tarea y la facilidad con que, en los decenios sucesivos, contradijeron la afirmación que acabamos de citar representa uno de

los aspectos más asombrosos de la historia del tribunal, además de uno de los episodios más curiosos de la historia de la Iglesia. El siguiente pasaje de los Anales de Worms muestra cómo ambas órdenes ya habían colaborado espontáneamente en la actividad de la inquisición episcopal en 1227; la sorpresa del cronista es indicio de lo excepcional que debió de parecer-le semejante acontecimiento: « ¡Qué cosa más sorprendente! Cierta número de dominicos y franciscanos se unieron totalmente a ellos. Aceptaron un mandato de los que carecen de un mandato de la Santa Sede, y, al igual que ellos, quemaron herejes...».

Ejemplos breves de la actuación de inquisidores de tres países, Alemania, Francia e Italia, serán la mejor manera de ilustrar esta fase desorganizada y sumamente idiosincrásica de la historia de la Inquisición, que estuvo caracterizada por brotes esporádicos de violencia extrema, mitigados por períodos de calma e inactividad relativas. Durante estos primeros veinte años lo que cuenta es el inquisidor más que la Inquisición.

### **Conrado de Marburgo**

Entre los primeros inquisidores, uno de los más notorios fue Conrado de Marburgo, a quien Inocencio III ya había persuadido a trabajar en la cruzada contra los albigenses. Los resultados que obtuvo en dicha cruzada destacaron por una serie de matanzas sangrientas, pero la posición de Conrado fue mejorando constantemente hasta que en 1225 pasó a ocupar el cargo de confesor de santa Isabel de Turingia, esposa del landgrave Luis IV de Turingia. Incluso como confesor de Isabel, consiguió hacerse más notorio por la brutalidad física con que trató a la santa.

Gregorio IX ya había empleado a Conrado en calidad de inquisidor episcopal con licencia pontificia en 1227, y recientemente se ha sugerido que su papel de inquisidor no corresponde a la historia de la Inquisición en el verdadero sentido del término.<sup>11</sup> Pero cuando las discordias religiosas en Renania hicieron necesaria la presencia de un inquisidor en 1231, de nuevo fue a Conrado de Marburgo a quien recurrió el papa, con lo que quedó claramente demostrada su creencia de que Conrado era el hombre más indicado para suprimir los brotes de «luciferismo» que supuestamente se daban allí.

El éxito de Conrado fue dudoso y el arzobispo de Maguncia se quejó al papa diciendo que Conrado había obligado a personas inocentes a confesar amenazándolas con mandarlas a la hoguera. Pero, a pesar de estas críticas, el papa prestó su apoyo a las actividades de Conrado y esto induce a formular una hipótesis intrigante: es probable que Gregorio IX hubiese conocido personalmente a Conrado durante los dos períodos que pasó en Alemania en calidad de legado pontificio de Inocencio III; en todo caso, parece probable que, como mínimo, hubiera oído hablar de este hombre celoso, que había servido a su tío en el sur de Francia. Sea cual fuere la veracidad de esa hipótesis, Gregorio confió a este sacerdote secular la tarea de exterminar la herejía, denunciar el matrimonio de clérigos y reformar los monasterios alemanes, en una bula con fecha del 11 de octubre de 1231, que posteriormente fue repetida en Francia y en Italia: *Ule humani generis*.

Esta bula es de gran interés porque proporciona el primer croquis del procedimiento que más adelante se haría común para los inquisidores, y durante el año siguiente Conrado se convirtió, de hecho, en el primer hombre que ostentó el título de Inquisitor *haereticae pravitatis*, es decir, «inquisidor de la depravación herética», que en lo sucesivo fue la denominación oficial que se utilizaba en las encíclicas y bulas pontificias.<sup>13</sup> En esta carta, Gregorio IX escribió:

Quando llegues a una ciudad, convocarás a los prelados, al clero y al pueblo y predicarás un sermón solemne; luego tomarás a varias personas discretas en calidad de asistentes y empezarás

tu investigación de las creencias de los herejes y sospechosos con atención diligente (ya habrán sido denunciados). Los que, después de ser examinados, se reconozcan como culpables o sospechosos de herejía deben prometer que obedecerán absolutamente las órdenes de la Iglesia; si no lo hacen, deberás proceder contra ellos, siguiendo los estatutos que hemos promulgado recientemente contra los herejes.

\* Estos presuntos «luciferanos» eran, de hecho, valdenses a quienes el propio Conrado había acusado de adorar al diablo.

Los estatutos a que se refiere el papa eran los de la bula *Excommu-nicamus*, promulgada ocho meses antes.

Conrado escogió a dominicos y franciscanos por asistentes y se lanzó contra los llamados «luciferanos» con tal entusiasmo, que, como hemos visto, el papa recibió quejas de su salvajismo. No se conservan documentos de ninguna de las actuaciones de Conrado, y diríase que éste siguió adelante con sus medidas coercitivas sin tomarse la molestia de celebrar procesos. Con la ayuda del fraile Conrado de Tor y de Jean le Borgne, quemó herejes con tal frenesí, que los cronistas de la época dicen que hasta el rey y los obispos de Renania temieron por sus vidas mientras Conrado hacía su trabajo. El terror reinaba en Alemania, pero este terror era inspirado también por la avidez de los inquisidores: parece ser que cuando Conrado empezó a interesarse por el conde Enrique de Sayn en 1233, lo que excitó su envidia fue la inmensa riqueza del aristócrata.

El 25 de junio de 1233, un concilio compuesto por el rey Enrique, el arzobispo, obispos, clérigos y Conrado de Marburgo se reunió en Maguncia para hablar de los cargos de herejía formulados contra el conde Enrique, que también estaba presente. El concilio le declaró inocente, pero Conrado rehusó aceptar tal fallo y exigió el veredicto contrario. Partió de Maguncia sin que se hubieran satisfecho sus exigencias y, en aparente represalia, fue asesinado por el camino cerca de su ciudad natal cinco días después, junto con su fiel seguidor franciscano Gerhard.

## **Robert le Bougre**

Cuando Robert le Bougre, dominico y ex hereje como su nombre da a entender, recibió iguales poderes para extirpar la herejía en la Borgoña el 19 de abril de 1233, se aplicó a la tarea con un entusiasmo que, como mínimo, era igual al de Conrado de Marburgo. Tan eficiente era, que se ganó el apodo de *Malleus Haereticorum*: el Martillo de Herejes. Sus violentas actividades sobresalen incluso entre las ejecuciones en la hoguera y las matanzas regulares que caracterizaron a Francia durante la primera mitad del siglo xiii, y ya en 1234 las protestas de los obispos franceses contra su labor obligaron a Gregorio a ordenar la suspensión de las actividades de Robert.

\* Del latín *bulgarus* (búlgaro), a través del francés antiguo *bougre*, se deriva la moderna palabra inglesa *bugger* (sodomita), que no se aleja mucho de su sentido original de «hereje».

\* El mismo sobrenombre se aplicó más adelante a muchos otros inquisidores. Entre los primeros estuvieron Bernardo de Caux. Inquisidor en el Languedoc, y el inquisidor franciscano Antonio de Padua (sin parentesco con el santo homónimo). Mucho después, el cardenal Roberto Bellarmine, inquisidor de Galileo, recibió el título oficial de «Martillo de Herejes», en la necrología del Santo Oficio (Redondi, *Galileo erético*, p. 5).

Sin embargo, la amenaza catara perturbaba a Gregorio y Robert le Bougre no tardó en ser

restituido en su puesto con poderes aún mayores que los de antes, pues se le nombró inquisidor general para toda Francia. Su método consistía en organizar una confrontación pública con los sospechosos en vez del proceso en privado, que era más habitual; después de la confrontación, los herejes y sospechosos que se retractaban eran sentenciados a hacer penitencia en público, «mientras que los que se negaban a ello eran juzgados culpables y quemados».16 Uno de sus espectáculos más notorios tuvo lugar en Douai el 2 de marzo de 1236: en presencia de los obispos de Arras, Cambrai y Tournai, y de Juana, condesa de Flandes, con un grupo de nobles flamencos —como si fuera un empresario que ofreciese un espectáculo—. Robert quemó a diez herejes en la plaza de la ciudad.

Pero el auge de su breve carrera de inquisidor llegó tres años más tarde en Mont-Wimer, población de la Champaña, en donde se había convocado a una nutrida multitud de sospechosos de herejía. Allí, en presencia de los obispos de Orleans, Troyes, Meaux, Verdún y Langres, Robert le Bougre llevó a cabo un detallado interrogatorio de los herejes reunidos. El 13 de mayo de 1239 —con la asistencia de los obispos que hemos nombrado y del rey de Navarra— 183 cataros fueron quemados públicamente en la hoguera, en lo que un cronista de la época, Alberic des Trois-Fontaines, calificó de «holocausto, muy grande y agradable para Dios».

Como cabe imaginar, el celo inquisitorial de Robert le Bougre sembró el miedo entre personas de todas las clases sociales y convicciones religiosas a lo largo y ancho de Francia,\* y se ha sugerido, basándose en una afirmación de Matthew Paris, que «embobaba» a sus víctimas y de este modo ejercía alguna forma de control hipnótico sobre ellas; también se ha dicho que era «un maníaco homicida». No obstante, según se desprende de los ejemplos citados, nunca actuaba solo. Hasta la mayor y más horrible de sus actuaciones, la de Mont-Wimer, contó con la asistencia, y es de suponer que con la aprobación, de un arzobispo, varios obispos y un gobernante secular. Y bien pudiera ser que la obvia aprobación del cronista Alberic reflejara fielmente la opinión general acerca de las ejecuciones habidas en Douai y en Mont-Wimer. Asimismo, los gastos de viaje y de los procesos de Robert eran costeados por el rey de Francia, que también garantizaba su seguridad durante sus desplazamientos por el interior del reino, y financiaba el encarcelamiento de los herejes que Robert procesaba.

\* El resentimiento popular contra los inquisidores se registra vividamente en la Crónica de Guillaume Pelhisson, fraile dominico de Toulouse. Véase Wakefield, *Heresy, Crusade and Inquisitor!*, pp. 207-236, para una traducción inglesa de este documento fascinante.

Así pues, no es posible achacar a Robert le Bougre toda la responsabilidad de sus actos. Parece más acertado decir que una extraña combinación de celo y de poder demagógico le hacía encontrar la herejía en personas inocentes y le permitía convencer a los demás de su culpabilidad. Diríase que los resultados justifican la afirmación de Coulton, en el sentido de que la historia «proporciona pocos ejemplos más claros de los efectos corruptibles del poder absoluto en hombres más bien corrientes».

Los contemporáneos de Robert le Bougre reconocían este hecho: su propia orden, la de los dominicos, le destituyó de su cargo y le condenó a prisión perpetua. Cabría argüir que su celo surtió por lo menos el efecto de eliminar el catarismo del norte de Francia y de empujar a los cataros hacia el sur, hacia el interior del Languedoc y de la Lombardía. Pero haremos bien en recordar la observación de Haskins, de que «la amplia preponderancia de la herejía en el Sur y las drásticas medidas que se juzgaron necesarias para exterminarla fueron, hasta cierto punto, anormales, y tienden a crear una falsa impresión de las condiciones que motivaron la existencia de la Inquisición pontificia».

Lo que de verdad hay que poner de relieve es que no había condiciones normales y, por consiguiente, no hubo ninguna respuesta normal o coherente. Hasta los más salvajes episodios de asesinato en masa eran, con frecuencia, síntomas de una debilidad real de la Inquisición, síntomas de su desorganización. Por ejemplo, cuando más de doscientos cataros fueron quemados en la hoguera después del famoso sitio de Montségur en 1244, la Inquisición sólo participó en ello de forma marginal, aunque el motivo del asedio había sido el asesinato de Guillaume Arnaud, el inquisidor de Toulouse. Tal como ha sugerido Bernard Hamilton, este asesinato es comparable, por la inesperada inmediatez de su efecto, al de Pierre de Castelnau casi treinta años antes. Ni la cruzada contra los albigenses ni la toma de Montségur fueron fruto de un plan o de un programa pontificio, y ambos casos ilustran la naturaleza fortuita e idiosincrásica de la reacción oficial ante la herejía en aquellos años. También ilustran, de un modo irónico, la debilidad de la Iglesia: un legado pontificio y un inquisidor también pontificio podían ser despachados fácilmente, sin escrúpulos, por gobernantes seculares, quienes, ciertamente, nunca preveían una reacción violenta o furiosa.

Y, como hemos visto, los cataros representaban un desafío concreto a la Iglesia de Roma y las ambiciones teocráticas de los papas del siglo XIII. Sólo el miedo a perder el poder adquirido a lo largo de un período de mil años puede explicar de forma satisfactoria la violencia de estas reacciones. La carrera de Robert le Bougre puede entenderse en términos de su identificación con ese temor.

### **Pedro de Verona (San Pedro Mártir)**

Una confusión y una ironía parecidas rodean el asesinato del inquisidor italiano Pedro de Verona. Vemos, en efecto, que un solo asesinato tuvo de nuevo consecuencias imprevistas.

Pedro, que era hijo de padres cataros, nació en Verona hacia el 1205 y estudió en la Universidad de Bolonia, donde conoció y trabó amistad con santo Domingo. Hacia el 1221 ingresó en la orden dominica. En 1233 fue nombrado inquisidor de la Lombardía, donde su labor se vio facilitada en gran medida por el arzobispo de Milán y por Oldrado di Trission, el Podestá o gobernador. Cosechó varios éxitos en sus actividades inquisitoriales y fue nombrado prior dominico de Asti en 1240, y de Piacenza en 1241. Se ha dicho a menudo que el éxito de la puesta en marcha de la Inquisición italiana se debió por entero a Pedro de Verona.

En la Italia de entonces el mayor problema relacionado con la herejía se encontraba en Florencia, donde nobles enemigos de la Iglesia, que actuaban con el respaldo implícito del emperador Federico II —excomulgado más tarde por el papa Gregorio IX—, se oponían a la labor de la Inquisición. La fuerza y el éxito de esos nobles eran tan grandes, que durante muchos años la palabra «gibelino», que significa partidario del emperador, fue casi sinónima de «hereje». Así pues, la actuación del Santo Oficio en Italia se vio complicada desde el primer momento por consideraciones políticas, y Luigi Fumi ha demostrado, en un estudio sobre los rebeldes y los herejes de la cercana Umbría, los estrechos vínculos que había entre la herejía y la rebelión puramente secular. Umbría, al igual que la Toscana, tenía su propia diócesis catara, con un obispo y perfecti misioneros, que se desplazaban hacia el reino de Nápoles —baluarte de Federico II en el sur— en busca de posibles conversos.

En 1244, Pedro de Verona, animado por el gran triunfo que obtuviera en la Italia septentrional, fue enviado a Florencia, donde no tardó en hacerse notar. Inventó la técnica consistente en fundar cofradías pseudomilitares —basadas de forma más o menos libre en las órdenes cruzadas— para combatir la herejía y asistir a la Inquisición. Por ejemplo, la Società de'

Capitani di Santa María la fundaron nobles ortodoxos (esto es, güelfos leales a la facción pontificia) para proteger a los inquisidores dominicos de todos los riesgos potenciales. Ésta y otras cofradías convirtieron la lucha contra la herejía en una sangrienta guerra política, en la que «bandas católicas», como las ha denominado Hamilton, merodeaban por las calles de Florencia con la bendición de la Iglesia. Pronto apreciaron la eficiencia de este método otras ciudades italianas y se registró una proliferación de cofradías similares, llamadas Croces-segnati debido a la conspicua cruz roja en los jubones blancos que vestían sus miembros, y que era una alusión evidente a los cruzados.

Como cabía esperar, el enorme éxito de Pedro, tanto en la Lombardía como en Florencia, le creó numerosos enemigos. En 1252, al volver de Como a Milán con un compañero llamado Dominic, un grupo de cataros le atacó cerca de la población de Barlassina y le dio muerte a hachazos. Cuenta la tradición que en el momento de expirar aún pudo escribir «Creo en Dios» con su propia sangre. Con el fin de patentizar el apoyo del papa a los inquisidores y a la Inquisición, Inocencio IV —que venía trabajando activamente contra la herejía desde el comienzo de su pontificado diez años antes— canonizó a Pedro en 1253 y le nombró santo patrón de los inquisidores.

Al parecer, la muerte de Pedro, acaecida el 6 de abril, provocó una reacción inmediata y violenta por parte de Inocencio IV, que el 15 de mayo de 1252 promulgó la que fue quizá la más terrible de todas las bulas de la historia del Santo Oficio: la Ad Extirpando.

### **Ad Extirpanda**

Inocencio IV, como sus predecesores de la gran estirpe de papas legisladores, Inocencio III y Gregorio IX, era un maestro del Derecho canónico e incluso escribió un famoso comentario sobre el mismo. La larga lucha por el poder entre Federico II y el papado dominó la etapa final de su pontificado. Tras la muerte de Federico en 1250, la situación política en Italia cambió espectacularmente y una rápida sucesión de bulas dirigidas a los provinciales dominicos dio nuevo ímpetu a la Inquisición. Fue también en este momento que los franciscanos empezaron a actuar a gran escala en calidad de inquisidores. Esta actividad frenética por parte de Inocencio IV culminó con la bula Ad Extirpanda, «extirpar», que «pretendía subordinar por completo el poder civil al Santo Oficio, y señalaba la extirpación de la herejía como principal obligación del Estado».

\* En 1586, Sixto V designó a Pedro segundo cabeza de la Inquisición después de santo Domingo, así como su primer mártir. Fue objeto de un culto muy extendido en los siglos xm y xiv. Fra Angélico, que también era dominico, le incluyó en un fresco en el claustro del monasterio florentino de San Marcos; Tiziano pintó una gran tela de su martirio en la iglesia de los Santos Giovanni y Paolo en Venecia. Este cuadro fue destruido por un incendio en 1867, pero todavía puede verse una copia hecha en el siglo xvii; Vasari describió detalladamente el original en su «Vida de Tiziano» (véase Vasari, Uves ofthe artist, Penguin, 1965, p. 450).

En efecto, la bula Ad Extirpanda instauró un estado policía en Italia, y es digna de notarse por haber introducido el empleo de la tortura en los procedimientos inquisitoriales, así como por condonar explícitamente la costumbre de quemar vivos en la hoguera a los herejes reincidentes. La resistencia de los señores seculares fue vencida por medio de una brillante maniobra diplomática: Inocencio incorporó las Constituciones Sicilianas de 1239 en una bula subsidiaria, *Cum adversas haereticam*, volviendo así la legislación de Federico II contra los herejes y gibelinos a quienes el emperador protegía antes.<sup>31</sup> Esta arma terrible estipulaba:

1. La tortura como medio de obtener confesiones.
2. La pena de muerte en la hoguera.
3. Un cuerpo de policía al servicio del Oficio de la Fe (esto es, la Inquisición).
4. La predicación de una cruzada contra los herejes en Italia, con las mismas indulgencias y privilegios que una cruzada a Tierra Santa.
5. La extensión del principio de confiscación para que alcanzase a los herederos de los herejes.

Bulas posteriores se encargaron de pulir esta legislación, y es interesante ver que constantemente se redactan enmiendas para responder a exigencias o problemas específicos que surgían durante la labor de los inquisidores; las cartas personales escritas por el papa tienen tanta fuerza como las bulas. Pero Inocencio IV, de un solo plumazo, había instituido un sistema de represión que luego afilarían Alejandro IV (1254-1261), Urbano IV (1261-1265) y Clemente IV (1265-1268) -este último había sido inquisidor— y que finalmente codificaría Bonifacio VIII en el *Liber Sextus* de 1298. En su *Summa Teológica*, santo Tomás de Aquino dio respetabilidad teológica a las estipulaciones de la bula.



Aplicación de la rueda, uno de los tormentos más difundidos, según una miniatura medieval holandesa del siglo XIII. La Inquisición medieval justificó la tortura como un instrumento necesario en el proceso de descubrimiento, confesión y castigo de los herejes.

### **Super Extirpatione**

En 1246 Inocencio IV había instado oficialmente a los franciscanos a colaborar con los dominicos en las tareas de la Inquisición. En el plano individual, los franciscanos participaban activamente desde el principio; ya hemos conocido a Gerhard, seguidor de Conrado de Marbur-

go, y parece ser que el bienaventurado Pietro d'Arcagnano ya actuó en calidad de inquisidor en Milán en 1234.<sup>33</sup> Pero, tal vez empujado por la necesidad y deseando dar nuevo ímpetu a la Inquisición, Inocencio IV dividió Italia en dos provincias inquisitoriales con la bula *Super Extirpatione*: los franciscanos tendrían la Italia central y del nordeste (principalmente la Toscana, Umbría y el Véneto), mientras que los dominicos presidirían el resto del país.

\* Por ejemplo, en abril de 1253 Inocencio ordenó a los dominicos de la provincia de Roma que predicasen una cruzada contra los herejes de la Lombardía y la Toscana. Padua fue saqueada por estos «cruzados» (véase Lea, *Inquisition in the MiddleAge.*, vol. ii, pp. 226-227).

Europa quedó dividida del modo siguiente: los franciscanos tendrían como provincia suya la Francia oriental al sur del Loira, Polonia, Dalmacia, Bohemia, Croacia, Serbia, Hungría, Jerusalén y Tierra Santa; los dominicos tendrían el norte de Francia, la Francia occidental al sur del Loira, Alemania y Austria. Juntos actuarían en Aragón, Navarra, la Borgoña e Italia.

Así, con leyes satisfactorias, una nueva organización y el respaldo entusiasmado del papa, la Inquisición se encontró en condiciones de empezar a trabajar a gran escala poco después de mediados del siglo XIII.

\* El Derecho canónico se encontraba en cinco libros de bulas y decretos cuya edición corrió a cargo de Raimundo de Peñafort en 1234. El libro V llevaba por título *De haereticis* y contenía las constituciones principales de la Inquisición. Todas las bulas posteriores, incluyendo las de Inocencio IV, fueron añadidas por Bonifacio VIII en 1298. De ahí su título de «libro sexto».

\*\*\*

### 3

## Manuales e inquisidores

Los ejemplos de Conrado de Marburgo, Robert le Bougre y Pedro de Verona ilustran una deficiencia más de la Inquisición en esta etapa primeriza de su historia: la falta de instrucciones precisas y pragmáticas para uso de nuevos o inexpertos inquisidores. Esta deficiencia fue superándose de forma lenta y descuidada con una serie de manuales para inquisidores que empezó a circular en el decenio de 1240 y continuó hasta bien entrado el siglo xvii en España.

Entre los primeros manuales, los más importantes fueron el *Directorio*, escrito por san Raimundo de Peñafort para los inquisidores de Barcelona en 1242, y el *Processus inquisitionis*, redactado en 1244 por Bernardo de Caux y Juan de Saint Fierre para los inquisidores de Narbona. Dado que escribir manuales consistía esencialmente en recopilar materiales que ya existían y añadirles otros nuevos, de estos modelos surgieron otros manuales. Los más famosos, tales como la *Practica officii inquisitionis hereticepravitatis* del 1323-1324, obra de Bernardo Gui, y el *Directorium inquisitorum* de Nicolau Eimeric, que data aproximadamente del 1360, fueron elaborados a partir de estas instrucciones cortas y precisas; obras tan célebres como el *Malleus Maleficarum* de 1488 y textos españoles posteriores como las *Instrucciones del Soneto Oficio*, publicada en Madrid en 1627, fueron nuevas ampliaciones escritas para responder a necesidades específicas. Pero su tono y su función siguieron siendo los mismos.

En el presente capítulo examinaremos y compararemos los dos manuales más antiguos, que son mucho más cortos y pueden resumirse con facilidad conservando una idea clara de su estructura y de su tono; las recopilaciones posteriores y más conocidas de Bernardo Gui y Nico-

lau Eimeric se usarán para dar detalles de penitencias, castigos y otros rasgos en capítulos posteriores.

## **El Directorio' de Raimundo de Peñafort**

La génesis de este manuscrito sin título ilustra una de las dificultades con que se tropezó al organizar la Inquisición en el siglo xm. Cuando en 1242 llegaron a Barcelona las instrucciones de «hacer inquisición» de los herejes locales, la ciudad se encontraba temporalmente sin obispo y el clero no estaba muy seguro de cómo debía emprender la nueva tarea. Un grupo de juristas formuló una serie de preguntas por escrito, dirigidas al obispo de Tarragona, Pere d'Albalat, que a su vez pasó a Raimundo de Peñafort el encargo de darles contestación. A nadie mejor se había podido encargar esta tarea que al canonista que había ayudado a Gregorio IX a formular las bulas referentes a la Inquisición. En respuesta a preguntas tan precisas como: ¿cuál debía ser la fórmula de abjuración?, ¿cómo iban a reconocer a los herejes? y ¿debían entregarse los herejes arrepentidos al brazo secular?, Raimundo de Peñafort proporcionó fórmulas y sentencias inequívocas.

El Directorio se divide en diez secciones, que ya en 1242 contienen muestras abundantes del vocabulario especial que sería característico de los inquisidores, tanto en los manuales como en las transcripciones de procesos. Los títulos, así como algunas palabras y frases clave los indicaré en latín para dar cierto sabor a estos manuales antiguos. Las secciones son las siguientes:

1. *Qui dicantur heretid, qui suspecti, et sic de singulis* (Los que tienen que ser nombrados herejes, los que tienen que ser considerados sospechosos, y sobre cada uno de esos tipos).

Esta sección proporciona una definición sencilla de los herejes: gente que escucha los sermones de los cataros (Insabbatati), y los que creen que los cataros son hombres buenos (bonos nomines). Da también una lista más larga de sospechosos de herejía: celatores, encubridores, o los que ven herejes pero no los denuncian; occultatores, ocultadores, que pactan no revelar la presencia de herejes; receptatores, receptores, que llegan a esconder a los herejes en sus hogares; defensores, defensores, que defienden a los herejes a cualquier precio. La más importante de todas las categorías es la de \osfautores, o factores, que más adelante denominaría sencillamente a los defensores en sentido general; los fautores incluyen a la totalidad de las categorías citadas anteriormente, así como a cualquier persona que de un modo u otro preste asistencia o conceda favores a los Insabbatati. La última categoría es la de los relapsos, gente que ha reincidido o ha vuelto a prácticas heréticas después de haber abjurado de ellas.

\* La nomenclatura de los herejes suele ser confusa y local. Reviglio della Venera da los siguientes sinónimos italianos de cataros: paterini, poplicani, bulgari. tur-'upini, speronisti, insabbatati, ribaldi, gazzari, pisti, pangeni, bonhommes, tisse-rands(L'Inquisizione medioevale, p. 15). En Francia, a los perfecti se les conocía también por los nombres de Amis de Dieu, Consoles, Consolateurs, Paradets e incluso Bons chrétiens (Douais, Leí Albigeois, p. 249).

2. *Sentencia autem contra fautores formabitur ut Infra* (La sentencia contra los que lo favorezcan se formalizará tal como se indica debajo).

Esta sección proporciona un módulo de sentencia para uso de los inquisidores. Afirma que a las personas cuya condición de fautores sea claramente demostrada por los inquisidores se las considerará excomulgadas y sospechosas de herejía. Asimismo, si el sospechoso que haya sido excomulgado no consigue absolver la sospecha que pesa sobre él en el plazo de un año, y no

cumple las penitencias necesarias durante ese año, será condenado por hereje.

3. *De hereticis dogmatizantibus relapsis in credentiam quid sit agendum* (De herejes dogmatizados reincidentes en su fe...).

Si, después de ser capturados, los herejes se niegan a arrepentirse, deberán ser entregados al brazo secular (judicio seculari); es ésta la fórmula para la entrega de herejes a las autoridades civiles con el fin de que los encarcelen o quemén en la hoguera. Es la fórmula que ha permitido a los apologistas de la Inquisición afirmar que, de hecho, el tribunal nunca castigó ni quemó a sus prisioneros.

La sección continúa diciendo: si los herejes se muestran dispuestos a abjurar, el juez puede imponer las penas del Derecho canónico; los herejes que vuelvan a sus creencias después de abjurar serán condenados a prisión perpetua (ad perpetuum carcerem)', a quienquiera que dé el beso cántaro (osculum Insabbatato), o que conozca a un cántaro, o que rece con ellos o se esconda con ellos, y que escuche sus prédicas y crea que son hombres buenos se le juzgará que está en error (por ejemplo, 'osfautores)', los que confiesen su herejía al inquisidor tendrán que hacer penitencias o someterse a la difamación pública.

Finalmente, esta sección da las fórmulas correspondientes a la prisión perpetua, los penitentes sinceros y los penitentes que reinciden.

4. *De forma abjuracionis* (Las formas de abjuración).

Esta sección indica las palabras que deben pronunciar los herejes que deseen abjurar. Las primeras palabras nos darán cierta idea del resto: «Yo, fulano, reconozco la fe verdadera, católica y apostólica y detesto todas las herejías, sectas de los valdenses, cataros...». Acto seguido, la persona que haya optado por abjurar jura que obedecerá al papa y a la Iglesia, y que cree en la presencia literal del cuerpo y la sangre de Cristo en los sacramentos. Luego tenía que prometer que no tendría ningún tipo de contacto con herejes conocidos, y que denunciaría la presencia de herejes a su obispo, bajo la pena de condenarse eternamente.

\* La doctrina de la transubstanciación, es decir, la transformación literal de los sacramentos en el cuerpo y la sangre de Cristo, la había propuesto Inocencio III. A menudo era un punto crítico para los que negaban a la Iglesia, y, por lo tanto, ocupaba un lugar prominente en los procesos por herejía. Gibbon. En *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*, cap. 59, escribió: «Inocencio puede alardear de los dos triunfos más señalados sobre el sentido y la humanidad: la instauración de la transubstanciación y el origen de la Inquisición».

5. *De forma purgacionis* (Fórmula para penitencias).

Esta sección proporciona una fórmula sencilla para los sospechosos de herejía que deban cumplir penitencias públicas: «Juro en nombre de Dios omnipotente y sobre la Sagrada Biblia conservar la fe católica...», etcétera.

6. *Qualiter compurgatores jurare debeant* (De qué manera los testimonios deben prestar juramento).

También en este caso la fórmula es sencilla y en ella el testigo jura que cree firmemente que tal persona no era ni cántaro ni ninguna otra clase de hereje y que él —es decir, el testigo— cree firmemente que el propio sospechoso de herejía jura con sinceridad.

7. *De Heretids Insabbatatis in cimiterio sepultis quid sit agendum* (Qué hay que hacer con los herejes cataros enterrados en cementerios...).

He aquí una de las estipulaciones más terribles del procedimiento inquisitorial, y es interesante ver que ya en 1242 aparece expresada de forma tan prominente y clara. He aquí una traducción completa del primer párrafo, que dará una buena idea de su tono: «Si durante la

inquisición se revela que herejes o cataros o descreídos están enterrados en el cementerio, deberán exhumarse sus huesos y quemarlos si son reconocibles». Añade luego que los fautores que murieron durante el proceso inquisitorial también deben exhumarse, y de nuevo aparece la terrible cláusula calificativa «si sus huesos pueden reconocerse». Este procedimiento postumo lo había sancionado el Concilio de Arles en 1234, y significaba que ni siquiera la muerte podía proporcionar un refugio que estuviese fuera del alcance de la Inquisición.

8. *Qualiter sacerdos debet inquirere de confessione de facto heresis* (De qué manera el inquisidor debe investigar en una confesión de un hecho de herejía).

Los sacerdotes deben buscar herejes por medio de la confesión, y si encuentran uno, deben escribir la confesión y consignarla al obispo local. Si el hereje no confirma lo que otrora confesó, entonces será necesario proceder contra él. La sección hace hincapié en que es necesario ir con cuidado, ya que los cataros a veces predicán buenas palabras —diciendo que la gente no debe mentir ni fornicar, y que debe ir a la iglesia— y como resultado de estas palabras las personas piensan que tal predicador es un hombre bueno y que su secta es buena.

9. *Purgado et abjurado fautorie* (Penitencias y abjuración de un fautor).

Todos los fautores son sospechosos más o menos de herejía, tal como hemos indicado antes y deben abjurar en público de su herejía; los que han abjurado son luego inmunes al castigo. La fórmula para la penitencia y la abjuración se parece a la que corresponde a los herejes y fue ya hemos visto anteriormente.

10. *Formepenitentiarum* (Formas de penitencia).

Los herejes que persistan en sus errores serán entregados al brazo secular. En esta sección, la más larga del Directorio, se especifican las formas de castigo. Se da una lista detallada de penitencias, señalándose que los penitentes deben llevar (perpetuamente) dos cruces de color distinto al de su vestimenta, para que su penitencia aparezca solemne; estos penitentes están obligados a guardar la cuaresma durante diez años. Los castigos se dividen de acuerdo con las categorías de herejes convictos, fautores y personas muy sospechosas. Todas estas personas deben estar siempre presentes en su ciudad y en su parroquia en los días de fiesta y las fiestas religiosas, y deben demostrarlo por medio de testimonios, para que el obispo tenga la prueba de que han cumplido sus penitencias en los días especificados.

En esta sección final se pone de relieve el carácter local del Directorio mencionando al obispo de Barcelona y aludiendo a los requisitos particulares de penitencias dentro de la diócesis barcelonesa, lo que nos recuerda las circunstancias en que se escribió este manual. Resulta fascinante ver la mente de un gran jurista explicándoles a sus colegas locales cómo debe funcionar la Inquisición. Las penitencias y los castigos se analizarán en el capítulo siguiente; de momento, bastará con ver la mente inquisitorial en funcionamiento, como si buscara a tientas, en la oscuridad, un vocabulario nuevo y una guía práctica del procedimiento.

## **Processus inquisitionis**

El *Processus inquisitionis* fue preparado en 1244 por los inquisidores franceses Bernardo de Caux y Juan de Saint Fierre, obedeciendo órdenes de Inocencio IV y del arzobispo de Narbona. Iba destinado a frailes que debían hacer las veces de inquisidores en la provincia eclesiástica de Narbona, incluyendo las diócesis de Albi, Rodez, Mende y Le Puy. El manuscrito lo describió en el siglo XIX un fraile dominico en la biblioteca de la Universidad de Madrid.

Consta de nueve secciones que difieren en muchos detalles de las de Raimundo de Peñafort. En particular, difiere del manual español en que tiene mucho más de repositorio práctico de

frases y fórmulas para el uso de inquisidores en sus tribunales. En este caso se supone que los inquisidores de Narbona saben a quién andan buscando, a diferencia de sus colegas menos informados de Barcelona, y necesitan más fórmulas jurídicas que cualquier otra cosa. Una vez más, al dirigirse a los inquisidores de Narbona, los autores, sin darse cuenta de ello, destacan el carácter local de la Inquisición durante los primeros veinte años de su existencia. Este manual va directamente al grano desde el principio, pues dice: «Éste es el procedimiento...»; después explica cómo los inquisidores deben pronunciar primero un sermón general y mandar luego una citación a los herejes para que comparezcan ante ellos. Después de esto, que se hace eco de la carta que Gregorio IX escribió a Conrado de Marburgo, las otras ocho secciones proceden del modo siguiente:

1. *Modus citandi* (Método de citación).

A lo largo de todo este manual se dan fórmulas con espacios en blanco para los nombres y lugares de procesos determinados. Así, el *Modus citandi* empieza diciendo: «Los inquisidores de la depravación herética saludan a tal o cual sacerdote en nombre del Señor...». Hay rasgos nuevos que no se encuentran en el Directorio: en primer lugar, la edad mínima para comparecer ante el tribunal es de catorce años para los hombres y de doce en el caso de las mujeres; en segundo lugar, se establece un período de gracia. Si anteriormente no se ha celebrado ninguna inquisición en una localidad, entonces todos los herejes que se presenten voluntariamente, dentro de cierto período, recibirán una indulgencia que les libraré de la cárcel. Este rasgo, con algunos cambios de poca importancia, sería una constante en toda la historia de la Inquisición.

2. *Modus abjurandi et forma jurandi* (Método y forma de abjuración). Se trata de una versión más breve de la Sección 4 del Directorio de Peñafort, sin ninguna divergencia significativa.

3. *Formula interrogatoñi* (Fórmula para el interrogatorio).

Esta sección proporciona una serie de preguntas que deberán usarse durante el interrogatorio. Es digno de notar que los inquisidores que escribieron este manual están versados en las doctrinas y los ritos de los cataros, a diferencia de los inquisidores españoles. En las indicaciones que se dan, mencionan que a los sospechosos se les debe preguntar si han comido pan bendecido por los herejes, o si han recibido la paz (el *osculum Insabbatato* que se menciona en el Directorio). Pero seguidamente, haciendo gala de mayor precisión, preguntan si los sospechosos han estado presentes en los ritos de *consolamentum* o de *apparellamentum*.

Otro aspecto interesante de esta sección son los indicios de burocratización, que se convierte en un rasgo sobresaliente del Santo Oficio a medida que éste va evolucionando. Los detalles de las confesiones deben anotarse en presencia de por lo menos uno de los dos inquisidores, y ser legalizado luego por un notario o un escribano. Así pues, las actas de confesiones y abjuraciones debían archivar, y más adelante se convirtieron en un arma importante en el arsenal de la Inquisición.

4. *Modus singalos citandi* (Método de citar a individuos).

En esta sección se da una fórmula para citar individualmente a los sospechosos con el fin de someterlos a inquisición. En vista de acontecimientos posteriores, es interesante observar que se hace hincapié en dos hechos: primero, que a los acusados debe autorizárseles una defensa legítima; segundo, que los funcionarios de la Inquisición siguen el procedimiento jurídico normal.

5. *Modus et forma reconciliandi et puniendi redeuntes ad ecclesiasti-unitatem* (Método y forma de reconciliar y castigar a los que vuelven a la unidad eclesiástica).

En esta sección se incluye un procedimiento curioso, que a menudo ha sido de utilidad para los apologistas de la Inquisición: cuando el hereje penitente ha abjurado y, por ende, se ha reconciliado con la Iglesia, debe trasladarse a la prisión preparada para él y hacer de ella su hogar permanente (*perpetuam mansiorem*). Así pues, cabe decir correctamente que la Inquisición nunca encarceló a nadie; pese a ello, si el hereje arrepentido no se presenta voluntariamente en la cárcel, será entregado al brazo secular.

6. *Littere de penitentiis faciendis* (Cartas sobre el cumplimiento de castigos y penitencias).

Esta sección se diferencia de la Sección 10 del Directorio en que no da la lista de los días de fiesta en que deben cumplirse las penitencias. Por lo demás, la sustancia es la misma.

7. *Forma sententie reliquendi brachio seculari* (Fórmula de la sentencia para la entrega al brazo secular).

Esta sección indica la sentencia detallada que debe usarse en el tribunal.

8. *Forma sententie contra eos qui heretici decesserint* (Formas de sentencia para aquellos que morían siendo herejes).

Una vez más, la minuciosidad de la Inquisición se manifiesta mediante esta obsesión con los sospechosos de herejía, que puedan haberse librado de comparecer a juicio porque murieron antes de que pudieran llevarlos ante el tribunal. La sentencia se parece a la que hay en la Sección 7 del Directorio. El *Processus inquisitionis* concluye con la notable declaración de que si la justicia contra los herejes se cumple en su totalidad, «el Señor aparecerá glorioso y maravilloso en los frutos de la Inquisición».

Estos manuales primitivos y relativamente elementales dan una idea clara de la labor del Santo Oficio, así como del clima mental que lo condicionaba, aunque se vieron sustituidos por los manuales sutiles y completos de Bernardo Gui y Nicolau Eimeric. No obstante, su brevedad es una virtud porque es posible dar una visión global de su contenido en un breve capítulo. Ahora, conociendo la legislación y el germen de un procedimiento práctico, será útil considerar durante un momento los papeles y las personalidades de los hombres que fueron llamados a cumplir esta nueva y exigente función.

\* Por ejemplo, Maycock, *The Inquisition*, p. 122, afirma que «de hecho, la Inquisición no infligía ningún castigo en absoluto...».

\* «... in fructu inquisitionis gloriosas Dominas et mirabilis appareret.»

\* Por ejemplo, la parte tercera del manual de Gui da 47 fórmulas para sentencias; la parte cuarta proporciona 38 fórmulas para la citación y captura de herejes. Douais, *L'Inquisition*, p. 157, demuestra que el *Directorium* de Eimeric se derivaba del Directorio de Peñafort.

## **E1 inquisidor**

Hemos visto que Coulton se deshacía de los inquisidores tachándoles de «hombres más bien corrientes», mientras que, al contrario, a menudo se nos aparecen como hombres excepcionales. Gui Foulques, uno de los primeros inquisidores de Francia y autor de otro manual titulado *Quaestiones*, escrito hacia el 1262, sería más adelante el papa Clemente IV (1265-1268). Prominente inquisidor general de la Italia del siglo xv fue san Juan de Capistrano, fraile franciscano y héroe nacional de Hungría por su cruzada contra los turcos. Posteriormente, en el siglo xvi, el nombramiento para desempeñar cargos en la Inquisición en Malta se consideraría un ascenso y un escalón seguro hacia futuros éxitos.<sup>7</sup> Pero incluso en el siglo xiii, según ha demostrado Mariano da Alatri, en la provincia inquisitorial de Venecia un reducido grupo de hombres compartía los puestos de inquisidor y otros importantes cargos eclesiásticos mediante el sistema de rotación: por ejemplo, Timidio de Verona aparece como el inquisidor de Venecia de

1269 a 1273, y luego le encontramos como obispo de Verona cuando su sucesor ordena quemar a doscientos cataros en el anfiteatro de esa ciudad en 1278.

Según la bula *Licet ex ómnibus*, promulgada por Inocencio IV en 1254, los inquisidores debían ser «enérgicos en sus prédicas y llenos de celo por la fe»; tras el Concilio de Vienne en 1311, se exigía tener como mínimo cuarenta años de edad y se suponía que los inquisidores eran hombres sabios y maduros, además de capaces de imponer su autoridad. A partir del 1300 fueron normalmente doctores legutn, es decir, doctores en Derecho con formación universitaria. Bernardo Gui presenta los requisitos esenciales en los términos siguientes: «El inquisidor debe ser constante, y debe persistir en medio de peligros y adversidades incluso hasta la muerte; debe estar dispuesto a sufrir en aras de la justicia, sin tentar al peligro y sin incumplir su obligación a causa del miedo». También debía ser diligente, celoso, honesto, capaz de conservar el dominio de sí mismo en todo momento y de no sucumbir jamás a la pereza. Asimismo, debía poner siempre mucho cuidado en proceder despacio en los casos judiciales, y procurar que el fallo fuese el mejor posible. Debía de ser difícil encontrar hombres así en número suficiente, y el asesinato de los primeros inquisidores ya había servido de advertencia. Todavía en 1426, san Juan de Capistrano tuvo que «hacer frente a penalidades, calumnias e incluso atentados contra su vida».

\* Otros inquisidores fueron papas más adelante: Benedicto XII (1334-1342) había sido inquisidor en Pamiers; Fabio Chigi, inquisidor en Malta, fue luego Alejandro VII (1655-1667). También eran ex inquisidores los grandes papas del siglo xvi Paulo IV, Pío V y Sixto V.

A los inquisidores se les otorgaban indulgencias plenas y poseían una notable autoridad judicial, ya que habían recibido poderes extensos por medio de una serie de bulas promulgadas por Alejandro IV de 1254 a 1261. Además, gozaban de los importantes privilegios de poder vender bienes confiscados a los herejes, proceder contra personas de cualquier clase social, y absolver excomuniones.<sup>12</sup> Las posibilidades de corrupción son evidentes. La bula *Catholicae Fidel* de 1260 hizo que tanto los dominicos como los franciscanos respondieran directamente ante la Santa Sede y no estuviesen obligados a obedecer las órdenes de sus propios provinciales.

Lea afirmó que, al amparo del «Derecho canónico, cualquier persona, desde la más humilde hasta la más encumbrada, que se opusiese, o de algún modo obstaculizara las funciones de un inquisidor, o prestara ayuda o consejo a los que eso hicieren, era excomulgada ipso facto». Como hemos visto, transcurrido un año, este «sospechoso» pasaba a ser considerado jurídicamente como hereje y entonces se le podía entregar al brazo secular para que lo quemase. Más recientemente, Lambert ha sugerido que el peligro más importante residía en «el malentendido y la tergiversación inconsciente, ya fuera a causa de un interrogatorio excesivamente sutil o de la adhesión demasiado rígida a alguna pauta preconcebida de herejía derivada de algún tratado o manual, impuesta luego mediante interrogatorios violentos a un sospechoso acobardado». Salta a la vista que el hecho de que el inquisidor fuese a la vez acusador y juez, que actuase en secreto, sin ni siquiera el requisito elemental de informar al hereje o al sospechoso de los cargos formulados contra él, era una tentación demasiado grande para los hombres sin escrúpulos. Las posibilidades de cometer abusos eran enormes, pero también veremos ejemplos de inquisidores extremadamente escrupulosos. Un joven historiador de la Inquisición en el sur de Francia ha comentado que «por implacables que parezcan a los ojos modernos, los inquisidores actuaban de una manera escrupulosamente legal, según ellos veían la legalidad en aquellos primeros tiempos, usaban de la discreción para ajustar la penitencia a la transgresión y no carecían de conciencia».

Es muy probable que, a medida que el Santo Oficio fue evolucionando, su eficiente

organización diera origen a más malentendidos de los que causaron los caprichos de inquisidores individuales. Debido a la acumulación de vastos archivos en toda Europa, era virtualmente imposible que una persona escapara después de ser fichada por la Inquisición. La gente tenía muy grabados en la memoria el poder y el secretismo de la institución inquisitorial. Lea muestra cómo en 1316 una mujer de Toulouse fue llevada ante el tribunal y los inquisidores descubrieron, al examinar sus expedientes, que la mujer ya se había confesado hereje y abjurado en 1268. A resultas de este expediente previo, la anciana fue sentenciada a cadena perpetua, pese a que quizá ya se había olvidado del incidente ocurrido casi medio siglo antes. Es fácil imaginar que semejante eficiencia engendrara terror.

\* A las autoridades civiles se les exigía someterse a la Iglesia: un juez civil debía suspender un proceso en marcha y entregar inmediatamente al acusado si éste era sospechoso de herejía (véase De Cauzons, *L'Inquisition en France*, vol. II, p. 81).

Los inquisidores no trabajaban solos. Tanta organización y tanta burocratización requerían asistentes, que se dividían en cuatro categorías: cada pareja de inquisidores tenía un compañero, el llamado *socius*, había sustitutos, los *comissari*, que podían ocupar el lugar de los inquisidores en los juicios; había también sirvientes, a quienes se permitía portar armas, que cumplían funciones de mensajero y auxiliar general; finalmente, estaban los notarios y los escribanos que transcribían las actuaciones judiciales y llevaban los expedientes.<sup>17</sup> Una vez esta organización quedó plenamente instaurada durante el último cuarto del siglo XIII, representó, de hecho, el primer cuerpo internacional dedicado a hacer cumplir la ley. Las transcripciones detalladas de los procesos han sido útiles para historiadores como Le Roy Ladurie y Carlo Ginzburg para reconstruir el proceso histórico de comunidades enteras de la Europa medieval.

El trabajo del inquisidor era con frecuencia peligroso, siempre difícil y ofrecía pocas probabilidades de conquistar popularidad. En general, el celo fanático de hombres como Conrado de Marburgo tiene el contrapeso de los trabajos meticulosos de inquisidores igualmente famosos como Bernardo Gui. El oficio era difícil y los hombres solían ser excepcionales; pero lo que ha perdurado en la memoria popular y en la literatura de la Inquisición medieval no es tanto el celo de inquisidores individuales como el terror generalizado y extendido que inspiraba la institución del Santo Oficio, terror que nacía tanto de la eficiencia burocrática como de la omnisciencia. Las transcripciones de los procesos nos muestran a hombres honrados que trabajan denodadamente por su fe. No es extraño que tantos de ellos no lograran llegar a los ideales por los que abogaba Bernardo Gui, y que fueran más allá de los límites del concepto ideado por dos grandes canonistas como Inocencio III y Gregorio IX.

\*\*\*

## 4

### Juicio y sentencia

Contando con una legislación completa y con manuales para los inquisidores, pronto se creó un procedimiento estándar en los países donde se hallaba instaurada la Inquisición. Los inquisidores ya no recorrían sus provincias a caballo, buscando herejes, como los obispos del siglo XII. Cuando Bernardo Gui ordenaba que los sospechosos de herejía se presentaran ante él,

estas personas tenían que trasladarse al «Hotel de l'Inquisition». En el caso de Gui, esto quería decir el convento dominico de Toulouse; en otras partes podía tratarse del palacio episcopal, de una iglesia grande o de un monasterio. A partir de ese momento el interrogatorio y el juicio seguían su inevitable curso, como demostrará el resumen siguiente, que se basa en el procedimiento de Gui.

## La citación

Por lo común, se utilizaban dos métodos de citación: la *inquisitio specialis*, o inquisición individual, y la *inquisitio generalis*, o inquisición general.

En el caso de una *inquisitio specialis*, la citación solía ir dirigida al cura párroco de un sospechoso de herejía. El cura informaba al sospechoso en su hogar y luego repetía públicamente los cargos durante la misa del domingo siguiente, por regla general en tres domingos o días de fiesta sucesivos. Luego se ordenaba al sospechoso que se presentara en la oficina del inquisidor, o en su alojamiento provisional, y se le encarcelaba en espera del juicio. La negativa a presentarse era castigada con la excomunión temporal, la cual, como hemos visto en el Directorio, pasaba a ser permanente al cabo de un año. Entonces el sospechoso se veía condenado al ostracismo en el seno de la comunidad y era perseguido por hereje.

Sin embargo, en medio de esta inexorabilidad, la Inquisición también mostraba cierto grado de lenidad, toda vez que su principal tarea declarada era hacer que los herejes volvieran a la fe católica. Los herejes penitentes eran estimulados y recompensados de modo especial, ya que podían proporcionar información sobre otros herejes de la zona: incluso a un perfectas cátrato se le podía aceptar como penitente y hacer luego que ingresara en alguna de los órdenes mendicantes; el famoso inquisidor italiano Raniero Sacconi había sido perfectus antes de convertirse a la fe cristiana. Por otra parte, las personas que revelaban a los inquisidores la presencia de herejes en su región podían ser recompensadas con un máximo de tres años de indulgencias por su información.

La *inquisitio generalis* acostumbraba a llevarse a cabo en las poblaciones o distritos donde se había indicado la presencia de gran número de herejes. Se ordenaba a toda la población mayor de catorce años (en el caso de los hombres) y de doce (en el de las mujeres) que compareciera en un punto señalado de antemano si se consideraban culpables de alguna infracción, por pequeña que fuese. Es fácil imaginar que en un pueblo o ciudad pequeña, donde tales reuniones eran raras, las multitudes acudirían a presenciar estos procedimientos empujadas por la pura y simple curiosidad; por ende, estas reuniones tendían a ser muy concurridas y espectaculares, y los inocentes se mantenían a una distancia prudente.

Una vez congregada la gente, el inquisidor pronunciaba ante ella un sermón, que al principio se denominaba *sermo generalis* y más adelante *auto de fe*. A veces la celebración de un *sermo generalis* se anunciaba anticipadamente, a la vez que se prometían indulgencias a quienes asistieran al mismo. De esta manera se creaba una impresión de poder y de solemnidad y el *sermo generalis* mismo incrementaba el respeto por la Inquisición: al transcurrir el tiempo, estas ceremonias se hicieron más grandes y mejor organizadas, alcanzando dimensiones enormes en los grandes autos de fe de la Inquisición española en el siglo xvii, que eran más bien un desfile después de las prolongadas actuaciones procesales. Pero ya en el siglo XIII los inquisidores obligaban a comunidades enteras a comparecer ante ellos y prestar declaración en regiones donde la resistencia a la Inquisición alentaba a los herejes a hacer caso omiso de las citaciones. En 1245-1246, Bernardo de Caux y Juan de Saint Pierre —autores del *Processus inquisitionis*—

tomaron declaración a casi diez mil personas de la región de Toulouse.

\* John Coustos. Que había experimentado el auto de fe, lo llama, más pragmáticamente, «entrega en la cárcel», (véase *The sufferings of John Coustos*, p.173).

Después del sermón los herejes podían confesarse y abjurar de sus errores, y entonces se les absolvía de la excomunión. Si se beneficiaban del «período de gracia» y hacían una confesión voluntaria, podían evitar las formas más severas de castigo. Dado que el sermón generalis tenía lugar en domingo o en un día de fiesta de la Iglesia, las sentencias no podían cumplirse inmediatamente; pero se pronunciaban en cuanto terminaba el examen. El ejemplo de un auto de fe que Bernardo Gui celebró en abril del 1310 nos dará una idea del proceso. Desde el domingo 5 de abril hasta el jueves día 9 del mismo mes, Gui procesó y sentenció a 103 personas del modo siguiente: 20 de ellas a llevar la cruz de la infamia y a emprender peregrinaciones; 65 a prisión perpetua; y 18 a ser entregadas al brazo secular para quemarlas en la hoguera. Es obvio, pues, que el anuncio de un auto de fe también prometía un entretenimiento dramático, de forma bastante parecida a las ejecuciones públicas en Inglaterra hasta el siglo xix.

## **El interrogatorio**

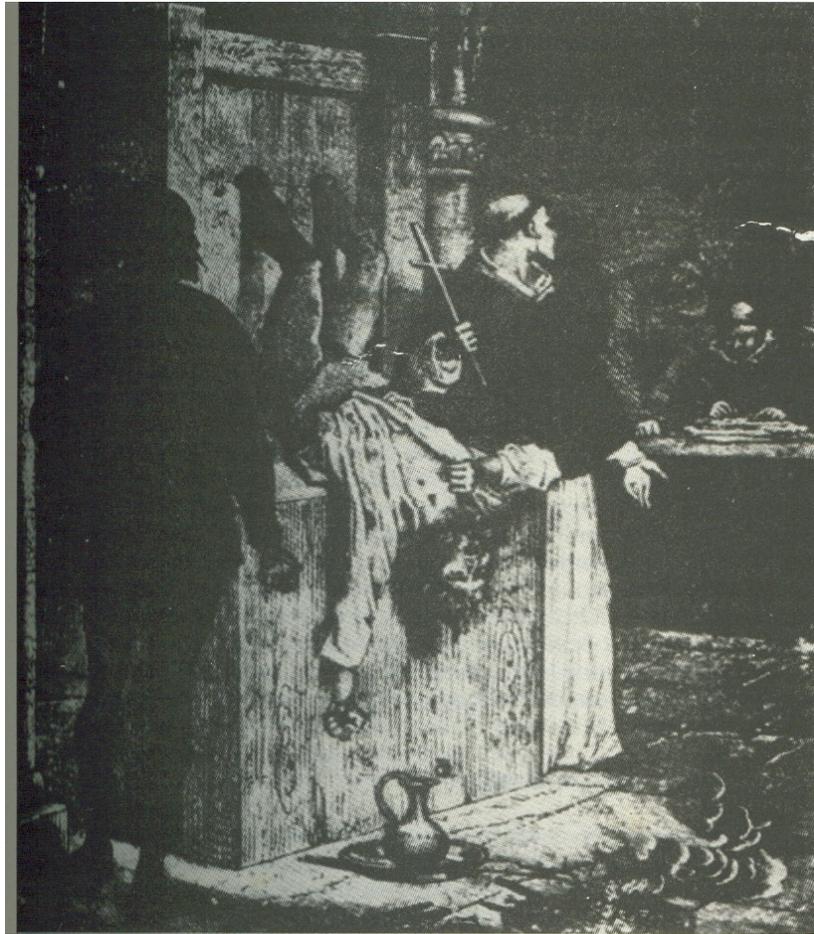
El objetivo principal del interrogatorio era obtener una confesión libre y hacer que el sospechoso de herejía volviera al redil de la Iglesia. Se llevaba a cabo en presencia de dos religiosos, a la vez que un notario o un escribano tomaba nota de cuanto ocurría; al público jamás se le permitía la entrada. Como hemos visto, en la práctica no se permitían abogados defensores, aunque tanto el Concilio de Letrán de 1215 como el celebrado en Béziers en 1246 habían decretado que los acusados podían presentar su defensa. El elemento más inquietante del interrogatorio era el secreto total que lo envolvía: el acusado nunca se enteraba del nombre de sus acusadores o de los testigos de cargo, y a menudo tenía que hacer frente a un bombardeo de preguntas complejas, que formulaban unos inquisidores sagaces y sutiles, sin saber a ciencia cierta (el acusado) la naturaleza de los cargos presentados contra él. Sólo si el acusado conseguía adivinar la identidad de testigos que declarasen contra él, y demostrar que obraban así empujados por una enemistad personal, tenía una probabilidad de defenderse. Así pues, la defensa dependía de la casualidad, pues el sospechoso respondía ciegamente a las preguntas formuladas por el inquisidor.

Pero había otro obstáculo aparte de la confesión, un obstáculo que nos proporciona una interesante visión del procedimiento inquisitorial: el concepto de la delación. No era suficiente con confesar, ya que al sospechoso también se le exigía que informara en contra de sus ex colegas en prácticas heréticas; el juicio iba creciendo como una bola de nieve a medida que las delaciones incriminaban a otros sospechosos, que a su vez denunciaban a otros con sus confesiones. Negarse a traicionar a los amigos se consideraba como prueba de que la conversión no había sido completa, y con frecuencia se recurría a recompensas para obtener más nombres, recompensas que se añadían a las amenazas y a las torturas continuas. Un ejemplo del éxito de este sistema nos lo da Lea: en 1254 una mujer de Toulouse llamada Saurine Rigaud incriminó a 169 personas, proporcionando sus nombres y direcciones. Bernard Hamilton pone de relieve este aspecto esencialmente pragmático del procedimiento inquisitorial; en efecto, Hamilton afirma que a los «inquisidores les interesaban menos las rupturas formales del Derecho canónico que la disposición de los transgresores a cooperar con las autoridades eclesiásticas en la extirpación de la herejía». 0 Se trata de otro de los aspectos de la Inquisición, que contribuyó a

diseminar el miedo y el odio en las herméticas sociedades feudales.

Con frecuencia a los sospechosos que confesaban y accedían a denunciar a otros se les imponían penitencias leves, mientras que los que confesaban su propia herejía pero se negaban a incriminar a otros tenían que soportar un proceso mucho más largo y complicado.

Otro rasgo notable del Santo Oficio como institución era su inmensa paciencia. Bernardo de Caux y Juan de Saint Fierre interrogaron a miles de personas en una sola región, y las transcripciones de los procesos inquisitoriales revelan sesiones de interrogatorio largas y complejas. Pero una vez el sospechoso era llevado a la cárcel, la Inquisición gozaba de tiempo ilimitado para preparar y analizar cuidadosamente el caso. Lea cita dos ejemplos interesantes: el primero, el de Bernalde, esposa de Guillem de Montaigu, es el caso bastante sencillo de una mujer que la Inquisición encarceló en Toulouse en 1297 y sentenció en 1310; el segundo, el caso de Guillem Salavert, es mucho más extraordinario. En 1299 Salavert hizo una confesión que no satisfizo al inquisidor y luego —todavía en la cárcel— hizo una nueva confesión en 1316; fue sentenciado finalmente en 1319, veinte años después de su detención.



Un interrogatorio ante el tribunal del Santo Oficio, constituido por frailes dominicos. El acusado está en una posición ideal para ser interrogado: provoca horribles dolores de espalda, desorienta y atemoriza a la víctima y, sobre todo, permite la aplicación de una interminable gama de tormentos. Obra de Gustave Doré, a mediados del siglo xix.

El inquisidor, por lo tanto, procuraba obtener una confesión y para ello se valía de todas sus

habilidades dialécticas en el interrogatorio, así como de sus poderes de persuasión. Con todo, dada semejante posición de autoridad sin trabas, a menudo el celo excepcional de estos nombres les hacía recurrir a medios de persuasión menos ortodoxos. El inquisidor David de Augsburgo, autor de otro manual para inquisidores, sugirió cuatro puntos que ayudarían a obtener una confesión: el miedo a la muerte, una mazmorra, una visita de dos hombres «seguros, celosos y cautos» y la tortura, *ojudicium secutare*, como él la llama ambiguamente. Aparte del interrogatorio y la espera —que en sí mismos son formas de tortura cuando se prolongan durante años—, el uso explícito de la tortura fue haciéndose más y más común en las postrimerías del siglo XIII, pero siguió siendo un recurso entre otros varios. Después de una investigación oficial de los métodos de la Inquisición en Carcasona en 1306, Clemente V declaró que los «prisioneros eran obligados habitualmente a confesar por la dureza de la prisión, la falta de camas y la deficiencia de la comida, además de por la tortura».

### **Los procesos postumos**

Tal como indicaban el Directorio y el *Processus inquisitionis*, una de las prácticas más atroces de la Inquisición medieval —quizá aún peor que la tortura, que por lo común era usada por los tribunales seculares— era la persecución de los herejes más allá de la tumba. La muerte no era una escapatoria, como ilustra este vivido testimonio contemporáneo del inquisidor dominico Guillaume Pelhisson:

Desenterraron a ese Galvan y lo llevaron del cementerio de Vi-lleneuve donde lo habían enterrado, luego en una gran procesión arrastraron su cuerpo por la ciudad y lo quemaron en el campo común de las afueras de la ciudad. Esto se hizo en alabanza de Nuestro Señor Jesucristo y del bienaventurado Domingo y en honor de la iglesia Romana y Católica, nuestra madre, en el año del Señor 1231.

El caso de Alderigo de Verona viene a subrayar dos elementos que están ausentes en la Crónica de Pelhisson: la paciencia, que ya hemos señalado, con que la Inquisición aguardaba el momento de vengarse, y la extremada duración de los procesos postumos. En 1287 el cadáver de Alderigo fue exhumado y quemado, y a sus herederos les confiscaron las riquezas que había dejado; luego se pronunció sentencia contra él. Mariano da Álatrí ha formulado la estremecedora hipótesis de que esta exhumación se debió simplemente a la venganza: Alderigo había ayudado a un «patarino» a huir de la Inquisición veneciana hacía ya más de veinte años, en 1262 ó 1263, y los inquisidores habían esperado todo este tiempo para ponerle las manos encima porque su capacidad de actuar se veía en aquel tiempo limitada por el gran número de herejes que había en la región.

La historia de Castel Faure, «bourgeois de Carcassonne», es todavía más notable. Faure era un rico benefactor de los franciscanos, que murió en 1278 y fue enterrado en el camposanto del monasterio de esa orden en Carcasona. A resultas de una investigación secreta llevada a cabo en 1300, el inquisidor Nicolás d'Abbeville quedó convencido de que Castel Faure había sido aceptado por la iglesia catara en su lecho de muerte. El inquisidor invitó a los amigos y parientes del difunto a defender su memoria, proclamando esa invitación en todas las iglesias de la ciudad. Los franciscanos encargaron al hermano Bernard Délicieux que defendiera sus derechos en este asunto, que para ellos representaba una afrenta por parte de los inquisidores dominicos, pero D'Abbeville se negó a escuchar la petición del citado hermano. Tampoco tuvo éxito Délicieux en un segundo intento, y los notarios se negaron a preparar una apelación al papa porque temían la reacción del inquisidor. Al final, se encontró a un notario extranjero que accedió a escribir la

apelación y se informó a Nicolás d'Abbeville mediante el insólito —pero nada peligroso— procedimiento de clavar un aviso en la puerta de su oficina.

El resultado de la apelación fue que se suspendió el juicio y en 1302 D'Abbeville fue destituido de su cargo. Con la ascensión de Clemente V a la Santa Sede tres años después, el caso de Castel Faure cayó en el olvido, donde permaneció nueve años, es decir, los que duró el pontificado de Clemente.

El papa Juan XXII, elegido en 1316, inauguró una nueva era de supresión de la herejía, y el a la sazón inquisidor, Jean de Beaune, volvió a abrir el caso de Castel Faure. Una bula pontificia promulgada desde Aviñón el 15 de marzo de 1319, y publicada por Vidal, proporciona datos sobre la sentencia que finalmente se pronunció contra Faure: cuarenta y un años después de su muerte. Habiendo transcurrido tanto tiempo, era claro que resultaba difícil ejecutar la orden de exhumar y quemar sus huesos, especialmente porque corrían rumores de que los franciscanos habían mezclado deliberadamente los huesos de su cementerio con el fin de que tal operación fuera imposible. En este caso la frase de los manuales, «si se les puede reconocer», que se repite en la bula de Juan XXII, quedó ampliamente justificada. El cadáver de Castel Faure nunca fue exhumado, pero, a pesar de ello, Jean de Beaune confiscó sus riquezas, y la casa de Faure en la ciudad seguía siendo centro de polémicas jurídicas en 1338. y Diez años más tarde, Rixende Faure —la esposa de Castel— fue exhumada y quemada; entonces, la Inquisición dejó en paz a la familia. Pero otra consecuencia de este largo proceso fue que en 1319 el propio Bernardo Délicieux fue encarcelado y torturado bajo la acusación de conspirar contra el Santo Oficio.

El momento culminante de la actividad, en lo que se refiere a los juicios postumos, se alcanzó poco tiempo después con el inquisidor Henri Chamayou, «quien parece haber ejercitado su celo de modo especial contra los muertos». En 1330 este inquisidor inició el proceso de dieciocho personas de Narbona y Carcasona, que habían fallecido mucho antes. Las declaraciones se remontaron hasta el período comprendido entre 1284 y 1290, y el primero de los «errores» que se citaron databa de sesenta y dos años antes. A consecuencia de las quejas de los herederos de estas dieciocho víctimas de la Inquisición, el papa Juan XXII dio orden de suspender los juicios contra los muertos en el caso de que no se hubiera dictado fallo condenatorio contra ellos cuando aún vivían.

## **La tortura**

La bula Ad extirpando de Inocencio IV había aprobado la utilización de la tortura sólo en Italia, pero al finalizar el siglo la Inquisición ya recurría a ella en toda Europa. En 1291 Felipe el Hermoso de Francia aludió a los nuevos métodos de tortura de la Inquisición. Al principio no estaba autorizado que los propios inquisidores aplicasen la tortura, pero en 1256 el papa Alejandro IV les concedió el derecho de absolverse mutuamente y de otorgar dispensas a sus colegas. Soslayado este problema jurídico y moral, un inquisidor podía torturar y ser absuelto luego por su compañero. La bula ordenaba a los provinciales de las órdenes mendicantes que asignaran dos o más compañeros a los inquisidores para que se encargasen específicamente de absolverlos de las «irregularidades» con que pudieran tropezar en el desempeño de su labor; esto supone que había inquisidores presentes durante el proceso de tortura.

Aunque con bastante frecuencia el simple hecho de ver los instrumentos de tortura bastaba para arrancar confesiones de herejía,\* y aunque las referencias a la tortura no son comunes en los documentos de la época, parece ser que su uso estaba tan extendido en Italia y Francia a finales del siglo XIII como más adelante lo estaría en España. El posterior perfeccionamiento de los

métodos y la proliferación de crónicas impresas de prisioneros que habían sido torturados pertenecen a un mundo diferente, y no pueden utilizarse para argüir a posteriori que la ausencia de tales documentos en el siglo xm significa que los inquisidores de entonces fuesen más clementes. El ingenio verbal que se emplea para evitar la regla que prohíbe repetir las torturas indica que éstas debían de ser una práctica común: Nicolau Eimeric argüyó que, dado que no puede repetirse la tortura de un sospechoso sin tener pruebas nuevas, «entonces puede que se señale un segundo o un tercer día para aterrorizarle, o incluso, en verdad, como continuación de su tortura...». Así pues, la tortura puede continuarse, pero no repetirse. Bernardo Gui se opuso a un decreto que Juan XXII promulgó en 1317 limitando el uso de la tortura basándose en que perjudicaría la eficiencia de la Inquisición: sugirió que se incluyera la «frase sin sentido de que la tortura sólo debía aplicarse con madura y cuidadosa deliberación». Para ser justos con Eimeric, diremos que en otra parte argüyó que la tortura era contraproducente, ya que algunos sujetos preferían morir, otros perdían el conocimiento y los débiles confesaban cualquier cosa sin hacer distinciones útiles. El problema que se plantea cuando tratamos de juzgar el asunto basándonos en anales de la época es que una confesión puede constar en ellos como «libre y espontánea» esa vez, cuando el acusado había sido torturado en una sesión anterior.

En este período primerizo, los principales métodos de tortura de la Inquisición eran seis: la ordalía del agua, la ordalía del fuego, el trato de cuerda, la rueda, el potro y el stivaletto.

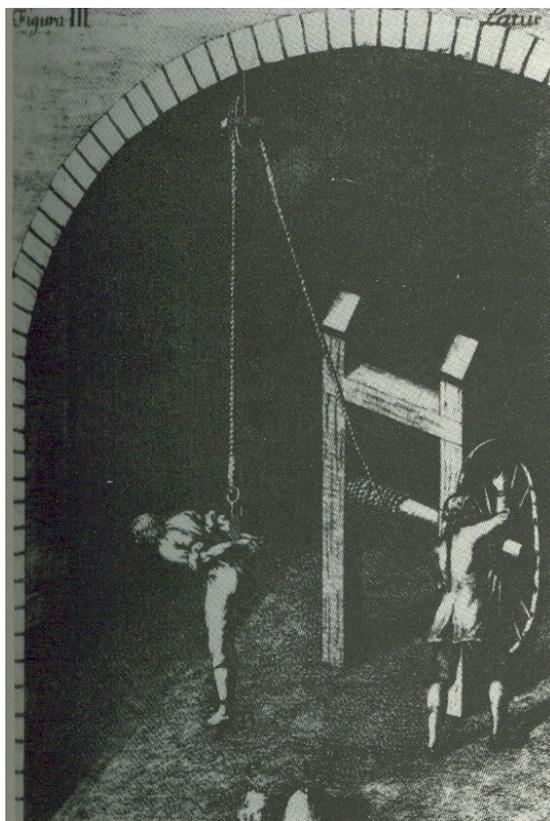
La ordalía del agua consistía en obligar al prisionero a tragar una cantidad de agua, ya fuera mediante un embudo o empapando un trozo de seda o lino embutido en la garganta. Esta ordalía tenía numerosas variantes y, como veremos más adelante, a menudo se aplicaba en conjunción con otros tormentos. Cuando se le tapaba la nariz al prisionero y se le echaba continuamente agua en la boca, los vasos sanguíneos podían reventar.<sup>28</sup> Evidentemente, el factor clave era la cantidad de agua: en Italia, cinco litros se consideraban «ordinarios», y diez litros, «extraordinarios».

\* Michel Foucault ha comentado que «el primer grado de tortura era la visión de los instrumentos» (*Discipline and punish: the birth of the prison*. Alien Lafie, Londres, 1977, p. 40. Hay traducción castellana: *Vigilar y castigar*. Siglo XXI, Madrid, 1982.)

A primera vista, la ordalía del fuego infunde más pavor, ya que existe un paralelo cotidiano como es el cocinar con fuego. Se ataba o esposaba al prisionero de forma que no pudiera moverse y se le colocaba ante un buen fuego. Luego se le aplicaba grasa o sebo en los pies, ya fuera untándolos por completo o sólo en las plantas, y se le quemaban —literalmente freían— delante del fuego hasta arrancar una confesión. Una pantalla de madera o de metal servía para interrumpir este tormento e interrogar de nuevo al prisionero, así como para darle un respiro si se desmayaba. Juan XXII menciona explícitamente esta forma de tortura en una carta fechada el 28 de agosto de 1319 y escrita en Aviñón, en la cual absuelve a un inquisidor que la había empleado contra una mujer acusada de hechicería y herejía en Toulouse: el inquisidor «hizo que la mujer colocara los pies sobre carbones encendidos».



La ordaha del agua fue uno de los tormentos mas practicado por la Inquisición europea. El miedo a la asfixia, provocada por /a imposibilidad de respirar mientras engulle grandes cantidades de agua, tenía como fin perpetuar el terror de la víctima ante el tribunal del Santo Oficio.



La polea, una de las torturas fundamentales como preparación de la víctima para tormentos posteriores. La víctima padece una dislocación progresiva de los huesos, que podía acelerarse atando pesas a los pies. Lámina de la Constitutio de María Teresa, 1769.

«fecisti plantos pedum eiwidem mulieris iuxta carbones accensos apponi...»

El trato de cuerda o tormento de la polea era reconocido universalmente como la primera tortura de la Inquisición, y aparece con frecuencia en las ilustraciones de las cárceles inquisitoriales.<sup>32</sup> Para este tormento el prisionero era desnudado hasta dejarle en paños menores, luego le ponían grilletes en los tobillos y le ataban firmemente las manos a la espalda. Seguidamente le ataban las muñecas con otra soga, que pasaba por una polea que colgaba del techo sobre su cabeza. Izaban al prisionero a unos dos metros del suelo, a veces con pesas de hierro atadas a los pies, y allí le dejaban, colgando de las muñecas atadas a la espalda. Después de colocar al preso en tan incómoda postura, a menudo se le interrogaba de nuevo y quizá se le azotaba con un látigo. Si seguía sin contestar a las preguntas del inquisidor, se le sometía al trato de cuerda completo: izaban aún más el cuerpo, hasta tocar el techo, y de pronto el verdugo lo dejaba caer hacia el suelo, procurando que la caída fuese brusca, pero sin que el cuerpo de la víctima llegase a tocar el suelo. Generalmente, la tensión causaba dislocaciones y debía de ser terrible soportarla repetidamente. Sólo una confesión o un desvanecimiento interrumpían el proceso.

De la rueda existían numerosas variantes y es un instrumento que se ha utilizado desde la antigüedad; todavía se usaba en las Indias Occidentales en el año 1761.<sup>33</sup> Tras atar al prisionero a una rueda de carro grande, le golpeaban el cuerpo con martillos, barras o garrotes hasta quebrarle los huesos. Al parecer la Inquisición recurría a este tormento con mucha menos

frecuencia que a los métodos anteriores.

El potro es una de las formas de tortura más conocida en todos los países y períodos. Más adelante veremos una descripción detallada de su uso por la Inquisición en España; pero la variante que empleaban los inquisidores medievales era bastante sencilla y consistía en un bastidor de madera que se elevaba del suelo, con unas tablas que iban de un lado a otro, como los travesanos de una escalera de mano. En los extremos del potro había sendos rodillos y la víctima era atada a ellos por los tobillos y las muñecas. El inquisidor seguía interrogando al prisionero mientras lo colocaban en el potro; una vez instalado, se tensaba el potro haciendo girar los rodillos. De este modo el cuerpo del prisionero era estirado hasta alcanzar el límite tolerable, o hasta obtener una confesión completa que satisficiera al inquisidor.

El último método de tortura de que se valía la Inquisición medieval era el stivaletto. Era una variante malévola del tormento de la bota: se ataban cuatro maderos gruesos, dos en cada pierna, con una soga resistente y con la mayor fuerza posible. Seguidamente entre los dos maderos y la pierna se introducían cuñas de madera o de metal, cuatro para el tormento «ordinario» y ocho para el «extraordinario», hasta que la presión se hacía intolerable y las sogas empezaban a cortar la carne del torturado. En el caso de continuarlo, este tormento podía astillar o aplastar los huesos, lo que causaba incapacitación permanente.

Entre todos los aspectos del procedimiento inquisitorial, la tortura es el que más dificultades ha causado a los apologistas, y hay pruebas sobradas de que su empleo estaba tan extendido y era tan frecuente en la Inquisición medieval como en la española de los siglos xvi y xvii, cuya fama es aún peor. A consecuencia de quejas continuas, en 1306 Clemente V ordenó que se investigase el uso de la tortura; esta preocupación daría origen a nuevas leyes para limitar dicho uso; fueron promulgadas por Juan XXII en 1317. A partir de esa fecha, antes de torturar a un prisionero se exigía que hubiese acuerdo entre el obispo y el inquisidor. A pesar de ello, continuaron los abusos y el mismo papa —como atestigua su carta citada anteriormente— se mostró deseoso de absolver a un inquisidor acusado de aplicar la tortura del fuego en 1319. En cualquier caso, es difícil discrepar de Lea cuando afirma «todo el sistema de la Inquisición era de tal naturaleza que el recurso a la tortura resultaba inevitable».

## **La sentencia**

En teoría, la persona acusada podía apelar al papa, aunque hacerlo resultaba difícil, caro y, por tanto, era más bien poco frecuente. Pero hubo casos en que dio su fruto, especialmente porque la disposición de un acusado a someter su suerte a una decisión del pontífice se interpretaba a menudo como prueba de su inocencia. Una vez pronunciada la sentencia, no era posible apelar, pero las sentencias inquisitoriales podían conmutarse e incluso revisarse posteriormente.

La sentencia definitiva se pronunciaba ante un tribunal mixto formado por religiosos, escribanos seculares y abogados, para que un solo inquisidor no pudiera ejercer poderes arbitrarios sobre las actuaciones del tribunal. A decir verdad, desde el punto de vista técnico, el inquisidor no estaba facultado en absoluto para pronunciar sentencia; los inquisidores sólo la pronunciaban en el caso de sospechosos que hubieran confesado sus errores y abjurado de ellos. Tales sentencias acostumbraban a consistir en penitencias cuya severidad oscilaba entre lo leve y suave y lo largo y difícil. En el caso de un fallo condenatorio por herejía, la Inquisición, con la destreza y la ambigüedad verbales de costumbre, se limitaba a declarar la existencia de un delito y acto seguido entregaba la víctima al brazo secular. De esta manera se mantenía la ficción de que los inquisidores no estaban facultados para infligir castigos, ficción que alcanzaba tal vez las

cotas más altas del absurdo en la fórmula de requerimiento correspondiente a un preso fugado: decíase del fugitivo que era «... uno que ha sido empujado insensatamente a rechazar la saludable medicina ofrecida por su bien».

\* Como siempre, esta regla tenía sus excepciones. J. M. Vidal señala que después de las reformas del Concilio de Vienne en 1311, las apelaciones al papa se hicieron más frecuentes. Cita tres casos de condenados que apelaron con éxito (Bullai-re' pp. lxxii-lxxx). En una carta fechada el 1 de agosto de 1377, por ejemplo, Gregorio XI exculpó a Jean de l'Isle, escribano de Cahors, a quien se había excomulgado a; reconocer que había tenido visiones que la Inquisición consideraba inspiradas por el Diablo. El papa ordenó que se infligiera una penitencia al inquisidor responsable si se demostraba que se había cometido una injusticia (Bullaire, pp. 437-440).

Después del secretismo que rodeaba el interrogatorio y la tortura, la labor de la Inquisición volvía a hacerse pública en el momento de la sentencia. En un sermo generalis el inquisidor predicaba un sermón breve a los ciudadanos congregados ante él, y luego anunciaba las sentencias en orden ascendente de severidad. Primero indicaba las penitencias canónicas sencillas y luego las penitencias más humillantes (o penitentie confusibles); y la ceremonia concluía con sentencias de prisión y otras que entrañaban la entrega de prisioneros al brazo secular.

### **Penitencias sencillas**

Las penitencias sencillas incluían la recitación de plegarias, las peregrinaciones, la asistencia regular a la iglesia, la disciplina, el ayuno y las multas. Pero, aunque con frecuencia eran extremadamente leves, no por ello dejaban de ser serias, ya que a la persona que no las cumplía se la consideraba un hereje reincidente, y quienquiera que se negase a hacer estas penitencias era entregado e inmediatamente al brazo secular.

Hasta el siglo XIII las penitencias habían sido voluntarias, un acto de contrición que se ofrecía a Dios por algún error que se hubiera cometido; por ejemplo, los hombres participaban en las cruzadas a modo de penitencia. Pero la Inquisición institucionalizó el sistema de penitencia, pues declaró que las que imponía eran castigos obligatorios, y, por ende, como en otros casos de institucionalización, destruyó el sistema desacreditándolo. Así, aunque también en este caso a los apologistas les es fácil afirmar que las penitencias no eran un verdadero castigo, el hecho de que se hicieran cumplir jurídicamente hacía de ellas un castigo.

Todas las penitencias sencillas eran variables y dependían de las decisiones de tribunales locales. Bernardo Gui dividió las peregrinaciones en penitencias mayores y penitencias menores: para su tribunal las mayores eran a Compostela, Colonia, Canterbury y Roma, y en esta última ciudad el peregrino debía permanecer unos quince días con el fin de visitar todas las tumbas de santos y todas las iglesias con indulgencias especiales; las peregrinaciones menores eran a iglesias cerca de Toulouse, que ascendían a veintiuna, y peregrinaciones anuales durante toda la vida a iglesias concretas de Toulouse, Carcasona, Albi y Pamiers en los principales días de fiesta. De esta forma la totalidad de la vida futura de un hereje arrepentido se veía puntuada por una serie de peregrinaciones esenciales, que ejercían una influencia más que pasajera en la vida familiar. Y estas peregrinaciones eran controladas: el penitente llevaba consigo una carta especial del inquisidor, que debía ser firmada o sellada en cada una de las iglesias nombradas y era presentada más tarde al inquisidor al volver a Toulouse. El ayuno o la disciplina —un látigo o un flagelo que el propio penitente utilizaba para mortificarse la carne— se añadían por lo común a estas peregrinaciones, a modo de penitencia subsidiaria.

\* Las cifras de Bernardo Gui, que se citan con frecuencia, son interesantes por las proporciones que ofrecen: de 930 prisioneros sentenciados por Gui entre 1308 y 1323, no menos de 423 lo fueron a diversas formas de penitencia y 307 a prisión. Otras sentencias fueron a formas de menor importancia, que examinaremos más adelante en este mismo capítulo (véase «Liste des condamnations de Bernard Gui», en Vacandard, *L'Inquisition*, p. 522).

Con todo, la naturaleza local de las penitencias también permitía cierto grado de discreción y mitigación por parte de los inquisidores. La Inquisición italiana del siglo xv brinda un ejemplo interesante bajo san Juan de Capistrano. En 1430 dos hermanas llamadas respectivamente Mariola y Perna di Pietro di Angeletto, oriundas de Rieti, en la Italia central, fueron sentenciadas a hacer penitencia participando en una peregrinación anual a las iglesias de San Pedro y San Pablo de Roma. Pero las dos hermanas eran ancianas, e incluso esta penitencia relativamente leve les pareció difícil. Su hermano solicitó audiencia con el inquisidor general, Juan de Capistrano, a quien suplicó en nombre de sus hermanas; el resultado fue una sentencia mitigatoria titulada *Mitigatio pene sororum Ángel i Rubei Stacchoni*. Esta *Mitigatio* da a las dos hermanas permiso para hacer sus peregrinaciones anuales a iglesias de Rieti o situadas cerca de allí, «por cuanto no pueden hacer las citadas visitas».

### **Los signos de la infamia**

Esta penitencia, *lapenitentie confusibiles*, tenía por objeto degradar y humillar al penitente y, por lo tanto, se la consideraba más severa en un grado que las peregrinaciones. Como hemos visto en el *Directorio* y en el *Processus inquisitionis*, consistía en llevar dos cruces amarillas, una en el pecho y otra en la espalda, durante toda la vida y nunca sobre ropa de color amarillo. Si bien no exigía ningún esfuerzo especial como las peregrinaciones a lugares lejanos, ni causaba ninguna incomodidad física, era quizá la más severa de las penitencias. Las personas sentenciadas a llevar las cruces se quejaban «de que les resultaba difícil encontrar trabajo, de que sus vecinos se negaban a tratar con ellas y de que sus hijos veían disminuidas sus perspectivas de casarse, ya que a la gente le daba miedo relacionarse con aquellos a quienes la Inquisición había infamado por tratarse de ex herejes». En una sociedad feudal este ostracismo era ciertamente un castigo terrible.

### **La confiscación**

Igualmente temida, e igualmente severa, era la confiscación, que el Santo Oficio adoptó desde el principio de su existencia. La aplicación de dicha pena variaba entre países como Francia e Italia, pero en principio era universal. Mariano da Alatri ha argüido que entre todos los castigos que aplicaban los inquisidores el de la confiscación era el que tenía las mayores repercusiones sociales, y más adelante veremos cómo los elementos obviamente atractivos de semejante castigo no tardarían en ser pervertidos por motivos políticos. Uno de los aspectos más desastrosos, especialmente para los sospechosos acaudalados, era la práctica extendida de confiscar propiedades incluso antes de celebrarse el juicio. La detención entrañaba un fallo condenatorio.

En Italia, el producto de la confiscación se dividía en tres partes: una para la ciudad, una para los funcionarios de la Inquisición y una que debía depositarse y emplearse para exterminar la herejía. También aquí las posibilidades de abusos eran considerables. Algunos gobernantes

seculares como Carlos de Anjou —que fue invitado a aceptar la corona de Nápoles y Sicilia cuando la dinastía de Federico II se extinguió— eran notoriamente rapaces. La política de confiscación surtió un efecto inesperado pero interesante en Florencia, donde en un momento dado a los vendedores de tierras y casas se les exigió que aportaran garantías contra posibles sentencias de confiscación dictadas por el Santo Oficio. Un comprador podía encontrarse con que perdía tanto su dinero como la propiedad si posteriormente se formulaba un cargo de herejía contra su antiguo dueño.

En Francia, el producto de la confiscación se entregaba al rey, que a su vez efectuaba pagos regulares a los inquisidores franceses y a los principales guardianes de las prisiones de la Inquisición. También aportaba otras sumas en concepto de gastos de manutención de los prisioneros. Asimismo en Francia se tomaban medidas antes de que se dictara sentencia contra los sospechosos de herejía, quizá para evitar la posibilidad de que los herederos en potencia transfiriesen la riqueza que estaban a punto de heredar. Los funcionarios fiscales de la corona hipotecaban las propiedades de los sospechosos que habían sido detenidos y las pasaban luego a los herederos legales en calidad de usufructuarios temporales. En el caso de los herejes ya fallecidos, los herederos estaban autorizados a impugnar las medidas tomadas por el inquisidor; pero si por algún motivo no respondían a la citación, automáticamente se dictaba sentencia de confiscación.

La destrucción física de las viviendas de los herejes declarados culpables era otra sentencia perniciosa, tan desastrosa, desde el punto de vista económico, como la confiscación. En Toulouse se acostumbraba a aplicarla a las casas donde algún hereje moribundo hubiese recibido el consolamentum cátaro, o a los hogares de los perfecti. Las casas no podían reconstruirse jamás, aunque los materiales recuperados del edificio demolido podían usarse de nuevo para construir edificios piadosos tales como hospitales y monasterios. Al parecer, en otras partes esta estipulación no era tan estricta. En 1298, por ejemplo, Bonifacio VIII dio permiso a los descendientes de un hereje condenado por el inquisidor Andrea da Todi en 1260 para que reconstruyeran la casa que había sido destruida en el momento de la sentencia.

Es fácil imaginar el terror que semejante castigo infundiría a las familias de sospechosos en potencia, así como la medida en que una sanción económica de esta índole debía de influir en regiones como Toulouse, Carcasona y Albi, donde las confiscaciones y la destrucción de casas eran relativamente comunes en las postrimerías del siglo XIII y comienzos del XIV.

## **La prisión**

Después de las penitencias, el castigo más común a que recurría la Inquisición medieval era el encarcelamiento. Como hemos visto, de las sentencias que Bernardo Gui pronunció entre 1308 y 1323, un tercio casi exacto fueron de cárcel. En la bula *Excommunicamus* de Gregorio IX, promulgada en 1231, se había especificado la prisión perpetua para los herejes arrepentidos, castigo que se consideraba como forma extrema de penitencia. A partir de entonces fue la práctica habitual, aunque, en realidad, las condenas a prisión perpetua se conmutaban con frecuencia.

Las condiciones en las cárceles solían ser duras, como atestigua Clemente V al quejarse de que los prisioneros de Carcasona confesaron a causa de sus sufrimientos. Pero, como en el caso de la tortura, las cárceles inquisitoriales no eran peores que otras prisiones eclesiásticas o seculares de la época. La dieta normal era, citando las palabras de Bernardo Gui, «el pan del sufrimiento y el agua de la tribulación». Pero tanto la dieta como las condiciones generales

variaban según el tipo de encarcelamiento. Los tipos principales eran dos: el murus largus, muros amplios o prisión ordinaria, y el murus strictus, o muros estrechos, que podía compararse con las mazmorras.

Parece ser que el murus largus se basaba en el ideal monástico de celdas separadas pero conectadas unas con otras. Era la forma más común de encarcelamiento, y se usaba tanto para los sospechosos que se encontraban pendientes de juicio como para la mayor parte de los penitentes condenados, los cuales, como se recordará, se habían trasladado voluntariamente allí para hacer penitencia. Los prisioneros tenían oca-S|on de conocerse, de hablar unos con otros y de hacer ejercicio, aun-que la dieta básica era la misma que en el murus strictus. La diferencia más importante estribaba en que en el murus largus la Inquisición auto-nzaba la entrega de regalos —tales como alimentos, bebida, ropa y dinero Para sobornar a los guardianes— y, por consiguiente, había un cierto grado de libertad y de comercio con el mundo exterior. Se permitían las visitas de los cónyuges y de vez en cuando podían introducirse otras personas en las cárceles: se dan casos de perfecti cataros que arriesgaban la vida entrando disfrazados en la cárcel para consolar a los creyentes en el momento de la muerte. Es claro que ello se debía a la complicidad y la corruptibilidad de los hombres de moral relajada que servían a la Inquisición.

A pesar de todo, hay muchos ejemplos de lenidad sorprendente por parte de obispos e inquisidores, lo cual induce a pensar que a menudo la realidad era distinta de los horrores que cabía imaginar. Guiraud cita el caso de Alzáis Sicre, quien el 13 de agosto de 1250 recibió permiso para ausentarse de la prisión hasta el día de Todos los Santos; el permiso se lo concedió el obispo de Carcasona e incluía la posibilidad de viajar adonde quisiera siempre y cuando volviese a la cárcel. De modo parecido, Raymond Volguier de Villar-en-Val disfrutó de un permiso que expiraba el 20 de mayo de 1251, pero que fue prolongado hasta el 27 del mismo mes. Guiraud da otros trece ejemplos similares de permisos para ausentarse de la prisión y de prórrogas de los mismos. En estos casos, la renombrada eficiencia de la red que la Inquisición tenía en toda Europa era garantía suficiente de que los presos volverían. Pero también hay casos de sentencias de prisión que fueron conmutadas por multas cuando necesidades apremiantes tales como las cruzadas hacían necesario el reclutamiento rápido de más hombres.

Ninguna libertad comparable existía en las mazmorras del murus strictus. Allí, las celdas eran más pequeñas y más oscuras. Los prisioneros llevaban cadenas en los pies y con frecuencia también eran encadenados a las paredes de la celda. Este tipo de encarcelamiento se reservaba para los presos que habían cometido delitos de especial gravedad, para los que habían cometido perjurio haciendo confesiones incompletas y para los que habían vuelto a delinquir después de que los encerrasen en el murus largus: por ejemplo, intentar fugarse. En algunas prisiones existía otra variante de encarcelamiento llamada el murus stric-tissimus, que era una especie de supermazmorra. En este caso, los presos permanecían encadenados permanentemente de manos y pies: era un sistema comparable al inpace monástico —que, irónicamente, significa «en paz»—, donde nadie podía ver al preso y a éste le pasaban los alimentos por una ranura que había en la pared de la celda. Esta última forma de castigo era muy rara.

Al igual que ocurre con la mayoría de los aspectos de la Inquisición, las condiciones de las cárceles y el trato que dispensaban inquisidores y guardianes variaban mucho de una región a otra. La personalidad y los caprichos de los inquisidores podían transformar la prisión en una especie de infierno o, por el contrario, crear un régimen relativamente suave en el que podía gozarse libremente de todos los privilegios que hemos citado antes. Con todo, es importante recordar que la Inquisición concebía el encarcelamiento como una forma de penitencia. Incluso teniendo en cuenta sus excesos, así como las limitaciones que lleva aparejada la prisión perpetua,

la vida de los prisioneros puede compararse con la de los anacoretas o los monjes voluntarios que decidían hacer de sus vidas una forma de sufrimiento por Dios, que es el espíritu con que en un principio se adoptó la pena de encarcelamiento perpetuo.

## **La hoguera**

La hoguera se utilizaba raras veces en este primer período de la Inquisición; de buen principio, su finalidad era impresionar y aterrorizar más que eliminar la herejía, y se empleaba como último recurso en el caso de herejes impenitentes o reincidentes. La reincidencia en doctrinas heréticas era la causa principal de la pena capital. Una vez más, Bernardo Gui nos sirve de guía aproximada: en quince años de actividad Gui no entregó más de cuarenta personas al brazo secular para que fueran quemadas en la hoguera. Fue un acto de desesperación. Como dice Lea, una vez un prisionero había reconocido su herejía, la había defendido y se había negado a retractarse, «la Iglesia no podía hacer nada con él, y tan pronto como los legisladores seculares habían dispuesto para su delito el terrible castigo de la hoguera, no se vacilaba en entregarle a la jurisdicción temporal para que se cumpliera la sentencia. Todas las autoridades en la materia coinciden en esto, y es inútil buscar una excepción en los anales de la Inquisición».

La ejecución en la hoguera era pública y solía tener lugar después de un sermo generalis. El espectáculo de la quema de herejes vivos y de huesos de herejes ya fallecidos debía de ser una advertencia convincente para el gentío que se congregaba en el lugar del suplicio, aunque probablemente no intimidaba a los perfecti cataros. Pero este aspecto casi teatral también servía de estímulo a los que ansiaban el martirio, a quienes incitaba aún más el hecho de que el sermo generalis siempre tuviera lugar en día festivo, lo que garantizaba la asistencia de mucho público. La elección de los domingos y días de fiesta era deliberada: «La Inquisición quería que estos macabros autos de fe resultasen atroces, pues deseaba demostrar que los herejes impenitentes no tenían sitio en la sociedad cristiana, y que incluso después de morir contaminaban los cementerios con su presencia». La mejor forma de cumplir esta función consistía en que las ejecuciones se llevaran a cabo ante el mayor número posible de espectadores, que luego darían noticia de la ceremonia a los amigos y parientes de los pueblos y ciudades vecinos. A resultas de esto, es frecuente que en la literatura sobre la Inquisición se asigne un papel desproporcionado a la hoguera.

Al pronunciarse la sentencia, la víctima era atada a un poste alto para que todos los espectadores pudieran verla, mientras unos frailes mentaban, hasta el último momento, obtener una confesión. Una crónica detallada de la muerte en la hoguera del reformador bohemio Jan Hus, acaecida en Constanza en el año 1415, servirá para ilustrar esta ceremonia con todos sus macabros pormenores.

Primero ataron a Hus al poste con sogas alrededor de los tobillos, por encima y por debajo de las rodillas, las ingles, la cintura y los brazos; luego le rodearon el cuello con una cadena. Seguidamente apilaron haces de leña hasta la barbilla. Pero en el momento de prender fuego a estos haces observaron que el reo se encontraba de cara al este, de modo que dieron vuelta a su cuerpo hasta que quedó de cara al oeste. Entonces encendieron el fuego. Una vez muerto, cuando las llamas ya habían disminuido, despedazaron el cuerpo y rompieron los huesos uno a uno. Después los fragmentos que quedaban y las vísceras fueron colocados sobre otro montón de leños y se repitió la quema. Cuando por fin hubo terminado todo el proceso, arrojaron las cenizas de Hus a un arroyo para su dispersión definitiva.



Herejes condenados a la hoguera en Schwarzenburg, Suiza. Dibujo de la Spiezer Chronik de Daniel Schilling, 1485.

Las repercusiones políticas del juicio de Jan Hus fueron la causa, cuando menos en parte, de esta meticulosidad. Como suele ocurrir en el caso de la Inquisición, una lógica inexorable determinó la naturaleza casi militar de la destrucción de un cuerpo humano en esta ceremonia.



Ejecución en la hoguera del reformador religioso bohemio Jan Hus, en Constanza en 1415. Enfrentado al antipapa Juan XXIII, fue entregado a la Inquisición por el emperador Segismundo ante la presión de

príncipes y obispos checos. Grabado de Jan Luyken, en Hetpodium der martelaaren, hacia el 1700.

Que dieran la vuelta al cuerpo para que quedase de cara al oeste, en vez de al este, es comprensible incluso hoy día, pero el despedazamiento del cadáver de Hus y la dispersión de las cenizas fueron igualmente importantes. En una época en que el culto a las reliquias se encontraba en pleno apogeo y en que iglesias y cementerios de toda la cristiandad eran saqueados en busca de huesos —o de un solo hueso— de santos y mártires, era esencial que la ejecución de un hereje políticamente peligroso como Jan Hus no se convirtiera en un martirio y que la víctima no pasara a ser objeto de culto debido a la preservación de sus reliquias. Otros herejes importantes que perecieron en la hoguera — Arnaldo de Brescia, Savonarola y los franciscanos espirituales— corrieron parecida suerte por el mismo motivo.

\* El obispo Jewel de Salisbury comentó en 1560: «En cuanto a John Wycliffe, Jan Hus, Valdo y el resto que yo debería conocer, y que creo, dejando aparte la malevolencia, que vosotros deberíais conocerlos, eran hombres santos. Su mayor herejía era ésta... Que deseaban la reforma de la Iglesia». Citado por el reverendo Jack Putterill en el panfleto 550th Anniversary Service of The martyrdom of Blessed John Hus of Bohemia, que se encuentra en la iglesia parroquial de Thaxted, en Essex.

En esta etapa primeriza de la historia de la Inquisición la quema de libros era menos frecuente de lo que sería más adelante, ya que el temor a su posible influencia era mínimo, obviamente, en unos tiempos de analfabetismo general entre el laicado y antes de la introducción de la imprenta. Pero vale la pena señalar que este proceso ya existía. En 1239, Gregorio IX ordenó que todos los libros judíos fueran confiscados durante la siguiente cuaresma y entregados a los frailes mendicantes para que los quemaran; se decía que en París se quemaron veinte carretadas de libros en 1248; Bernardo Gui deja constancia de la quema de un ejemplar del Talmud en 1319. George Haven Putnam registra treinta y seis casos de quema de uno o varios libros antes de que se introdujera el índice en el siglo xvi.

Sería un error quitarle importancia al papel de la hoguera en la Inquisición medieval, y Bernardo Gui es quizá atípico en este caso. Hemos visto pruebas de los holocaustos organizados por Robert le Bou-re y de la quema de cataros en masa por parte de la Inquisición veneciana en el anfiteatro de Verona; a comienzos del siglo xiv, mientras Gui actuaba en Toulouse, hubo más quemadas en masa de caballeros templarios en París. En el mismo período encontramos numerosos ejemplos de brujas y hechiceras que mueren en la hoguera a lo largo y ancho de la Europa occidental.<sup>66</sup> Que muchas de estas ejecuciones fueran obra de tribunales seculares no hace más que ilustrar lo común que el procedimiento era en aquellos tiempos.



Judios condenados a la hoguera acusados de «asesinato de niños cristianos para los ritos de Pascua». Los interrogatorios y condenas a los judíos eran los mismos que para la brujería y la herejía. Xilografía de Gottfried Schedel, Augsburgo, 1488.

Sin embargo, es obviamente cierto que el suplicio de la hoguera se infligía a una proporción relativamente pequeña de los prisioneros de la Inquisición y, por ende, su repercusión social era limitada. Eran bastantes las ciudades y pueblos donde este castigo se desconocía por completo, mientras que, al parecer, otras penitencias y castigos se infiltraron en la mayor parte de la sociedad, sobre todo en el sur de Francia y en el norte de Italia. La Inquisición fue menos eficaz en otras partes de Europa durante la Edad Media, ya que actuó principalmente contra los cátaros, que se encontraban en las dos regiones citadas. Hasta el exterminio de los cátaros, hacia el 1325, no pudo la Inquisición ocuparse plenamente de otros asuntos y otras regiones.

\*\*\*

## 5

### La Inquisición medieval en Italia

La leyenda, la historia popular y la influencia de la propaganda contra la Inquisición española, en la que predominaban los dominicos, han acentuado los vínculos entre la Inquisición y santo Domingo, mientras que, a consecuencia de una fuerte tradición hagiográfica nacida de los escritos del propio san Francisco, así como de los frescos que sobre su vida pintó Giotto, normalmente se ha considerado a los franciscanos como unos monjes siempre dulces y risueños. Un biógrafo popular de san Francisco, como G. K. Chesterton, menciona de paso la Inquisición en su biografía del santo, «... no porque esté relacionada de manera especial con san Francisco, en el sentido en que pueda haber estado relacionada con santo Domingo».1 De modo parecido, Moorman, historiador de la orden franciscana, se ocupa de la Inquisición en una sola página. Afirma, cabe imaginar que acertadamente, que la Inquisición fue una tarea ingrata, que los

inquisidores eran impopulares, y que «a varios inquisidores hubo que destituirlos de su cargo» a resultas de tentaciones de corrupción y falta de honradez. Con todo, en ninguno de estos dos autores encontramos una explicación del importante papel que desempeñaron los franciscanos en la historia de la Inquisición, ni del desarrollo de la misma Inquisición en los comienzos de la historia de la orden franciscana.

Cierto es que una proporción relativamente pequeña de frailes franciscanos fueron inquisidores o sirvieron de alguna otra forma al Santo Oficio. Pero es igualmente cierto que a partir de 1260 los provinciales fueron personalmente responsables de seleccionar a los inquisidores franciscanos, y que interpretaron un papel significativo durante, como mínimo, dos siglos, desde 1229 —año en que Gregorio IX invitó a algunos franciscanos a prestar su asistencia en una inquisición episcopal que hubo en Milán— hasta 1430, momento en que san Juan de Capistrano era el inquisidor general en Italia. También hemos visto que los franciscanos fueron directamente responsables de la quema de cataros en el anfiteatro de Verona, que fue llevada a cabo por un inquisidor franciscano con la aprobación del obispo franciscano. Además, es claro que se permitió el nacimiento de la orden franciscana con el objeto de que combatiera la herejía, aunque san Francisco nunca participó personal y activamente en esta función.

Más conocido es el papel de santo Domingo. Antes de que hubiera transcurrido un siglo de su muerte, Dante dijo de él que era «... el santo atleta, bondadoso con los suyos y cruel con sus enemigos». Diríase que el poeta se acerca más a la verdad que un historiador reciente de la orden dominica, que de forma condescendiente reconoce que «hay declaraciones oficiales que vinculan a los frailes predicadores y a la supresión de la herejía», como si no existieran las decenas de millares de páginas de actas procesales y cartas pontificias, así como de los estudios que de su papel en la historia de la Inquisición llevaron a cabo los eruditos dominicos. El mismo autor presenta a Bernardo Gui, meramente en su faceta de primer historiador de la orden. Si bien es cierto que los frailes dominicos también hacían mucho hincapié en la predicación como medio de combatir la herejía, debemos recordar el comentario de Maisonneuve —citado anteriormente— en el sentido de que la predicación conduce de modo natural a la inquisición.

Anteriores escritores dominicos, tales como Luis de Páramo, inquisidor español en Sicilia y autor de la obra *De origine et progressu officii sanctae Inquisitionis*, publicada en Madrid en el año 1598, llamaron al fundador de su orden Primus inquisitor. La Mantia sugirió que el intento de disociar a santo Domingo de la Inquisición empezó después de que Voltarie condenara al santo al infierno en su obra de teatro *Lapu-celle d'Orléans*. El deseo de crear una imagen nueva de su fundador parece coincidir, por lo tanto, con el ocaso y cierre definitivo de la Inquisición española; sus colegas medievales no tenían semejantes escrúpulos.

Guillaume Pelhisson relata un acontecimiento extraordinario que sucedió en Toulouse en el año 1234. El obispo de la ciudad era entonces Raymond de Falga, llamado también Raymond de Miramont, que había sido seguidor del propio santo Domingo y también prior provincial de los dominicos en la región tolosana. Había adquirido notoriedad prestando su apoyo entusiástico a los inquisidores que actuaban allí. Cuando este obispo recibió la noticia de la canonización de santo Domingo, el 4 de agosto de 1234, celebró públicamente la inmensa alegría que le embargaba quemando a una mujer y a varios hombres, herejes todos ellos. La mujer estaba enferma, por lo que fue necesario llevarla en la cama hasta el lugar de la ejecución en un prado que era propiedad del conde de Toulouse. Guillaume concluye su crónica de este acontecimiento de la manera siguiente: «Y después de que el obispo y los frailes y sus compañeros hubieran visto completado el asunto, volvieron al refectorio y, dando gracias a Dios y al bienaventurado Domingo, comieron con regocijo lo que les habían preparado. Dios hizo estas obras en el primer

día de fiesta del bienaventurado Domingo...».6 Las aterradoras palabras del cronista nos dan una visión fiel y auténtica del papel que los primeros dominicos interpretaron en la Inquisición. Semejante testimonio, las alusiones de Dante y la obra de Bernardo Gui no pueden manipularse para dar una visión distinta.

\* «... il santo atleta, benigno a' suoi e a' nemici crudo» (Paradiso, XII, 56-57).

Pero los dominicos no eran totalmente responsables. En varias etapas de la larga historia del Santo Oficio, la mayoría de las órdenes monásticas han desempeñado funciones de menor importancia cuando ha sido necesario, y es claro, a juzgar por la decisión del papa Alejandro IV de emplear a los franciscanos de Italia en calidad de inquisidores con dedicación plena, que poca diferencia había entre las dos órdenes. Asimismo, los documentos de la época son elocuentes y, con el fin de corregir la tendencia general a poner de relieve la Inquisición dominica, examinaremos ahora con mayor detalle el papel de los franciscanos en el centro y el nordeste de Italia durante los siglos xni y xiv.

### **La Italia central**

Fue en la Italia central donde, ya en esta fase primeriza de la historia del Santo Oficio, se hizo evidente la relación íntima, casi de interdependencia, que había entre el poder inquisitorial y las exigencias políticas.

Alentado por la muerte, en 1250, de Federico II de Suabia, el protector de los herejes, y por el martirio de Pedro de Verona en 1252, Inocencio IV había dividido el territorio de Italia en dos provincias inquisitoriales, una para los dominicos y otra para los franciscanos, en su bula de 1254. La eficiencia de la Inquisición se vio intensificada por el apoyo económico de los Crocesegnati, y por los guardias que éstos aportaron. Pero cataros y otros herejes continuaron floreciendo, y la Lombardía en particular seguía considerándose como un refugio seguro para los cataros que huían del Languedoc. La reacción de Inocencio consistió en predicar una cruzada contra los herejes, al frente de la cual estarían los dominicos de la provincia de Roma y para la cual se ofrecerían las mismas indulgencias que en una cruzada a Tierra Santa (como antes hiciera su predecesor Inocencio III cuando la cruzada contra los albigenses). Esta extraña cruzada partió finalmente de Venecia en junio de 1256, después del fallecimiento de Inocencio. La mandaban el arzobispo electo de Ravena y su astrólogo personal, pero, tras saquear triunfalmente Padua, tuvo que detenerse ante la feroz resistencia de Brescia. El infortunado efecto de lo ocurrido fue aumentar aún más la independencia y el poder de los herejes en la Lombardía. En 1260, como dice Lea, «los inquisidores ya no podían desplazarse de un lado a otro sin correr peligro, ni siquiera en la provincia romana, y se ordenó a prelados y ciudades que les proporcionaran una guardia suficiente en todos sus viajes».

En este período se registra una pausa paradójica en la actividad inquisitorial. La definitiva estructura jurídica de la Inquisición se decretó por fin en los mismos años, durante el pontificado de Urbano IV (1261-1264), al mismo tiempo que la inestabilidad y la incertidumbre políticas de Italia hacían que el trabajo de los inquisidores resultase difícil, cuando no imposible. El cambio fue obra de Carlos de Anjou, quien «llegó como cruzado y paladín de la Iglesia».9 Su llegada en 1266 —invitado por el papa después de que Enrique III de Inglaterra rehusara intervenir en el vacío de poder ocasionado por el fallecimiento de Federico—, y la fundación de la casa de Anjou, que durante dos siglos gobernaría el reino de Nápoles, cambiaron de forma espectacular tanto la historia de Italia como la historia de la Inquisición medieval. A más largo plazo, ello

también representó un cambio favorable para Francia, que eventualmente comportaría el traslado del papado a Aviñón.

A los herejes ya no les quedaba ningún refugio: poco tiempo después veintiocho carretas llenas de herejes fueron quemadas en Piacenza, y 174 perfectos fueron apresados en Sirmione. Los inquisidores llevaron a cabo su labor en las principales diócesis cataras de la Italia central, la de Florencia y la de Valle Spoleтана. Los orígenes de la segunda se remontaban a 1190 y la diócesis contaba con ciudades como Spoleto, Asís, la ciudad de san Francisco, Gubbio, Perugia, Todi y Terni." La provincia había sido asignada a los franciscanos por Clemente IV en 1265, con dos inquisidores, uno que tenía su base en Spoleto y otro en Perugia. A partir del 1250 aproximadamente, esta región había sido un baluarte cátaro: los cataros que huían de Francia y la Lombardía se habían trasladado hacia el sur, a la vez que la población de Rieti hacía las veces de «vivac para los perfecti, que desde Umbría y Lazio viajaban hacia las Marcas y el reino de Nápoles, donde, en estos años, uno encuentra un número inesperado». Fue para poner coto a esta peligrosa propagación del catarismo en la Italia central que Carlos I, que había conocido esta herejía en su país natal, proporcionó tanto apoyo a la Inquisición en cuanto accedió al poder. La Inquisición de esos años seguía de cerca el modelo de la que promovía en Toulouse su hermano Alfonso, conde de Poitiers y Toulouse.

Una vez instalado en el poder, Carlos emprendió la tarea de organizar la Inquisición en toda la península. En 1269, envió una carta a los condes, marqueses y cónsules de su nuevo reino ordenándoles que asistieran a los inquisidores en su labor; en el mismo año el hermano Matteo de Castellamare recibió el nombramiento de inquisidor de Calabria Y Sicilia. En ciudades tales como Orvieto, sede del catarismo desde hacía muchísimo tiempo, la facción güelfa finalmente consiguió imponerse a los gibelinos partidarios de Federico, tras lo cual apoyó activamente a la Inquisición. Y, como siempre, la eficiencia de la guerra del Santo Oficio contra la herejía se vio determinada por esta colaboración del brazo secular. Este nuevo período señala el comienzo del mayor poder que la Inquisición medieval tuvo en Italia, que duró aproximadamente treinta años, hasta finalizar el siglo y al trasladarse el papado a Aviñón.

## **Venecia**

Venecia, al igual que en la historia posterior de la Inquisición, fue un caso particular, pues tenía unos gobernantes que siempre fueron leales ante todo a la república, y que a menudo actuaron en contra de los intereses de la Santa Sede romana. Cuando en 1249 el dux Marino Morosini juró que nombraría a unos hombres para que persiguieran herejes dentro de la república, creando así lo que Lea califica de «especie de Inquisición secular», se especificó que el consejo veneciano tenía la facultad de revisar los fallos pronunciados por los tribunales inquisitoriales, y que los herejes que no fueran venecianos serían desterrados en vez de sentenciados. De esta manera la república de Venecia se las compuso para ajustarse a los deseos del papa al mismo tiempo que mantenía su independencia. Incluso cuando más adelante los inquisidores franciscanos comenzaron a actuar en Venecia, esta inquisición secular compuesta por tres venecianos siguió funcionando como fuerza paralela.

Algunos cataros habían huido a Venecia durante las persecuciones desencadenadas en la Lombardía, de modo que cuando Inocencio IV inauguró la Inquisición en Treviso en 1254, también envió una copia de la bula a los franciscanos de esa ciudad. Pero también aquí la Inquisición recibió un impulso nuevo en el decenio de 1260, tras la subida de Carlos I al trono, aunque el rey no intervino directamente en la historia de la república veneciana. Desde

aproximadamente 1262 hasta 1302 un reducido grupo de seis o siete frailes franciscanos, «poderosos y a veces incluso tiránicos», controló tanto la Inquisición como la Iglesia en Venecia. Estos franciscanos cambiaban frecuentemente su papel de inquisidor por el de obispo o prior, y, de hecho, dominaban por completo los asuntos eclesiásticos de esa provincia. Sus abusos de poder acabaron recibiendo un castigo del papa Bonifacio VIII, que ordenó que se investigaran sus actividades.

El primero de estos notables inquisidores franciscanos fue un tal hermano Florasio de Vicenza, quien, desde su nombramiento en 1262, luchó para que se incluyeran leyes contra las herejías en la legislación de Venecia. Su éxito se vio recompensado con el ascenso a la Curia romana, desde la cual utilizó su influencia incrementada en beneficio de sus sucesores en la Inquisición veneciana. Le siguió el hermano Mascara de Padua, quien, según el hermano Mariano da Alatri, seguía teniendo renombre veinte años después por las vastas sumas que había podido confiscar mientras desempeñaba su cargo. Su enorme poder en la provincia duró más de cuarenta años, financiado a menudo por el dinero que extorsionaba para su propio uso, recurriendo descaradamente al empleo de sus parientes a modo de «tapaderas».

La famosa quema de cataros en el anfiteatro de Verona fue obra de dos de estos inquisidores. Incluso antes de ese holocausto, el hermano Timidio de Verona —que fue inquisidor en Venecia de 1269 a 1276— había dirigido sus esfuerzos contra las poderosas comunidades cataras de Lazise y Sirmione, cerca de Verona. Pero su hora de mayor notoriedad llegó con su nombramiento, en 1276, para el obispado de Verona, momento en que su amigo y sucesor en el puesto de inquisidor, el hermano Filippo Bonnacolsi de Mantua, encabezó una expedición militar contra los cataros de Sirmione. Esta minicruzada, dirigida personalmente por el obispo y el inquisidor, fue un gran éxito: casi doscientos cataros fueron capturados y llevados a la prisión inquisitorial de Verona. El obispo Timidio presidió la ejecución pública de estos cataros en el anfiteatro romano el 13 de febrero de 1278. Quizá fuera una recompensa por el celo demostrado en este caso por lo que Filippo Bonnacolsi fuese nombrado obispo de Trento.

Pero los escándalos, que acabarían poniendo fin al dominio que los franciscanos ejercían sobre la Inquisición en la provincia veneciana, se derivaban de la corrupción más que del tratamiento celoso de los sospechosos de herejía. Venecia era una provincia rica y las posibles ganancias guardaban proporción con esta característica; abundan las pruebas de que los frailes se enriquecieron y enriquecieron a sus familias, preocupándose muy poco por la orden a la que pertenecían. Por ejemplo, el hermano Antonio de Lúea, de Padua, vendió en una sola subasta las propiedades de veintidós herejes condenados y los beneficios de la venta fueron exclusivamente para él. Una prueba de que los frailes eran conscientes de su buena suerte es la larga y feroz batalla que libró el inquisidor Buonagiunta de Mantua para retener los privilegios de los inquisidores franciscanos contra los dominicos. Los inquisidores dominicos de la Lombardía, el hermano Pagano y el hermano Viviano, ansiaban que su jurisdicción abarcara la ciudad y la provincia de Verona, que eran ricas y pertenecían a la provincia inquisitorial de Venecia.

El apogeo de esta arrogancia y de esta corrupción se alcanzó con el hermano Pietrobuono de Padua, que fue inquisidor al menos desde 1296 hasta 1298 y quizá mucho más tiempo. Este fraile, que carecía por completo de escrúpulos, cometió una larga serie de fraudes contra la Iglesia y la misma Inquisición, y amasó una considerable fortuna personal. Vendió absoluciones clandestinas a herejes notorios, compró para sí mismo y con un coste mínimo las propiedades de herejes que salían a subasta, vendió pertenencias y propiedades de la Santa Sede a sus amigos y parientes, ocasionando así pérdidas al papado y compró edificios en Padua para las oficinas de la Inquisición, vendiéndolos luego en beneficio propio. Cuando a este inquisidor le llegó la hora de

ceder el cargo a su sucesor, se negó a entregar los registros donde constaban las transacciones financieras. Fueron sus excesos y esta negativa los que empujaron a Bonifacio VIII a volver su atención hacia el escandaloso estado de cosas que se daba en la Inquisición veneciana. El papa ordenó una investigación inmediata. El 1 de mayo de 1302 suspendió las actividades de la Inquisición en Venecia, después de recibir un informe con detalles de la corrupción, las injusticias y la decadencia. Seis meses después, traspasó a los dominicos de las diócesis de Padua y Piacenza las obligaciones del inquisidor para Venecia.

Así pues, parece ser que la Inquisición veneciana del siglo xm proporcionó una base provincial de poder político y eclesiástico, con numerosos incentivos económicos. Multas y confiscaciones eran el tipo de sentencia más frecuente, sobre todo cuando se trataba de herejes ya fallecidos. Había casos interminables en que las propiedades o el dinero confiscados se «usaban indebidamente»: a menudo las propiedades de los herejes que se ponían en venta eran compradas por parientes de su anterior dueño e incluso, en algunos casos, por los propios herejes; los inquisidores comerciaban con estas propiedades y confiscaban bienes, hacían préstamos con intereses y llevaban a cabo otras transacciones comerciales. Todas estas actividades contrastaban claramente con la prohibición explícita de utilizar dinero, que promulgara san Francisco en su regla hacía menos de un siglo.

Las actividades de la Inquisición en Venecia reflejaban fielmente la prosperidad y la mentalidad comercial de un gran centro mercantil, acerca del cual el cronista Martino da Gánale escribió en el mismo período que «la mercancía pasa por esta noble ciudad como el agua fluye por las fuentes».17 A decir verdad, tal como concluye Mariano da Ala-tri, muchos otros aspectos de la Inquisición brillaban por su ausencia en Venecia. La entrega de herejes convictos al brazo secular era rarísima y la prisión sólo se menciona una vez en los documentos que se conservan. El ejemplo de Venecia ilustra de qué manera la Inquisición asumía las características de la zona en que estaba instaurada, tan pronto como desaparecía todo interés o control directo por parte del papado.

### **Un proceso a orillas del lago Garda**

Una interesante visión de las actividades de los monjes e inquisidores es la que nos dan los documentos procesales de una inquisición generalis que se llevó a cabo en Riva sul Garda entre diciembre de 1332 y marzo de 1333. Esta pequeña población ya había sido testigo de actividades inquisitoriales cuando el hermano Aiulfo de Vicenza, «hombre sin escrúpulos y juez sin piedad», había quemado a dos mujeres y a un herrero local en la plaza pública en 1304. Pero en 1332 la población pasó a ser escenario de un largo y complicado proceso, en el cual estuvieron presentes o participaron entre treinta y cuarenta frailes franciscanos a lo largo de los tres meses que duró. Sus nombres y los detalles del juicio constan en archivos notariales que se conservan en Padua.

Asistieron al proceso personalidades fascinantes y sorprendentes que cobran vida en las detalladas crónicas que redactó la Inquisición y que, dicho sea de paso, justifican los comentarios que hicimos anteriormente sobre la corrupción del clero en la Edad Media. Aparece un tal hermano Stefano de Brescia, por ejemplo, a quien se nombra por su pintoresco apodo de «zopenco», que confesó francamente que practicaba todas las virtudes sacerdotales, así como la regla de los franciscanos, al revés. Pero una de las cuestiones que se trataron con mayor frecuencia es el problema del concubinato. Tres curas que vivían con concubinas intentaron justificarse apelando a la autoridad de san Pablo, si bien los inquisidores no aceptaron su argumento. Otro sacerdote, Gentile de Verona, había aducido una defensa más convincente. Un

testigo llamado Ottonello di Giovannino Dentelli juró que había oído a Gentile «decir que bien tendría y mantendría mujeres, porque es un hombre como los demás aunque sacerdote; y era mejor tener una que salir y buscar muchas. Y en el momento de la muerte, como le había hecho a alguien un hijo al que llamaba sobrino, replicó: "Como no puedo tener mujeres como vosotros, es mejor que tenga una de ellas en vez de causar complicaciones con las esposas de otros hombres"». Esta defensa inteligente es un claro ejemplo de la importancia que el celibato tenía en el pensamiento del clero de los siglos xm y XIV.

Más notable aún es el caso de la viuda Ida, cuyo pasatiempo consistía, al parecer, en persuadir a curas y monjes a quebrantar sus votos de celibato. Un día se encontró con dos dominicos que afirmaron haber salido a buscar grano. Ida declaró atrevidamente: «Ya sé qué grano queréis, ¡porque queréis follar!». Al oír esto, los frailes dijeron: «Eres una mujer perversa. ¿Qué palabras son éstas? ¿Acaso no sabes que esto es un pecado contra Dios?». Replicó la mujer: « ¿Por qué es pecado? No es ningún pecado, porque Dios lo ordenó, porque los frailes y los curas son hombres como los demás, y folian bien y sirven a las mujeres. Y si esto fuera pecado y Dios se disgustase, no permitiría que ocurriese». El parecido del argumento de Ida con el de Gentile induce a pensar que era bastante común justificar de esta manera la ruptura del celibato. El único error de Ida fue escoger a dos dominicos que pertenecían a la Inquisición.

\* «Dicere quod bene potest tenere et habere feminas, quia est homo sicut alii, Il-cet sit sacerdos; et melius est quod habeat unam, quam iré per multas. Et cum incre-paretur, quod gravidaret quandam, quam dicebat nepotem suam, respondebat: "Quare non possum 'tía bene habere mulleres sicut vos, melius est quod habeam unam, quam iré ad uxores vestras ".»

\* Una vez más, el texto en latín transmitirá todo el sabor de la conversación de Ida: <- "Bene scio quale bladum queratis, quia vultis caire". Et cum dictusfrater dice-reí: "Mala mulier es! Que verba sunt isla? Nescitis... quia peccalum est et contra lJeum?" Que respondí!: "Quo modo est peccatum? Non est peccatum, quia hoc L>eus ordinavit, quia fratres et-sacerdotes sunt ita homines sicut alii, et lía bene coe-runt et serviunt mulieribus. Et si esset peccatum et displiceret Deo, ipse non permitte-ret faceré talla!"». El juego de palabras con bladum se pierde al traducirlo.

Otro incidente de este proceso, que reviste interés en una historia de la Inquisición, se refiere también a Gentile de Verona. El mismo fraile, que había justificado su concubinato y que tuvo un hijo de una de sus amantes, fue capaz de protagonizar extraordinarias explosiones de celo. Durante el sermón que predicaba un franciscano de Venecia, Gentile le interrumpió para negar vehementemente que «el cordón de contrición» fuera necesario para preparar una buena confesión. Para dar énfasis a su espectacular intervención, asió al pobre predicador de su vestidura, le zarandeó con violencia y gritó: «¡Es un cátaro!». El predicador tuvo que poner fin a su sermón inmediatamente, pero la anécdota es importante porque indica la facilidad con que podía usarse el término «cátaro», incluso en las circunstancias delicadas de un proceso por herejía. También ilustra hasta qué punto el miedo a las doctrinas heréticas se hallaba presente en el pensamiento del clero en aquel tiempo, y qué fácil era que entrase en erupción.

### **Los *fraticelli* o franciscanos espirituales**

La hermandad franciscana ya se había escindido en facciones opuestas antes de la muerte de su fundador. La división era fruto de discrepancias sobre la fidelidad con que debía o podía observarse la regla de San Francisco: los conventuali afirmaban que «el ideal franciscano original estaba fuera del alcance de la mayoría de la gente», mientras que los spirituali representaban el ala rigorista y defendían la tesis de que san Francisco había «revelado una

nueva época espiritual y que su regla, por consiguiente, tenía la autoridad del evangelio». Una de las grandes ironías del siglo XIII fue que se considerara herética semejante doctrina, que en el transcurso de dicho siglo produjo varios místicos y un poeta como Jacopone da Todi. La injusta persecución de que fueron objeto nació, de hecho, de un error, pues se identificó a los fraticelli con una llamada tercera orden de franciscanos, que rompieron por completo con la Iglesia romana y fundaron una iglesia alternativa con sus propios sacerdotes y obispos.

Quizá la raíz de la herejía de los fraticelli estuviera en que los papas sucesivos los relacionaron con el archiereje Federico II, así como en el hecho de que adoptasen las doctrinas proféticas de Joaquín de Fiore, cuya escatología, que Norman Cohn califica de «la más influyente que se conoció en Europa hasta la aparición del marxismo», se basaba en una interpretación mística de las Escrituras y pretendía poseer poderes de predicción. La visión de Joaquín nació de un concepto de la historia dividida en tres fases sucesivas: la edad del Padre, la edad del Hijo y la edad del Espíritu Santo, que correspondían, respectivamente, a una edad del temor, una edad de la fe y una última edad del amor y la libertad en que «el conocimiento de Dios sería revelado directamente en los corazones de los hombres». En esta última y extática edad el mundo sería como un vasto monasterio que duraría hasta el momento del Juicio Final.

\* «... quia catharm est!» (Alatri, Rileggendo, p.186). 84

Que Joaquín situara la culminación de la historia humana entre 1200 y 1260 fue la razón de que la atención se volviera hacia Federico II, quien durante toda su vida tuvo que soportar la pesada carga de ser el Emperador de los Últimos Días. Por esta razón, su muerte en 1250 ejerció una influencia traumática y decisiva en la historia tanto de Italia como de la Iglesia. En las postrimerías del siglo, la visión de Joaquín seguía inspirando a Dante, que vivió su vida creativa, sumido en una especie de fervor místico por el mito escatológico del Imperio. La Divina Comedia culmina con una invocación extática a la «luz eterna de Dios que ama y se complace» en el Espíritu Santo. De igual manera, el concepto del gobierno mundial que tenía Dante se derivaba de los sueños de Joaquín y se hallaba vinculado íntimamente a ellos; tanto era así, que, como veremos, su obra *De Monarchia* fue incluida en el índice de libros prohibidos por la Inquisición dos siglos y medio más tarde. Por lo tanto, estas visiones, que eran transmitidas por los fraticelli, impregnaban el pensamiento religioso del siglo XIII.

Cuando los franciscanos se expandieron rápidamente y se transformaron en una de las mayores órdenes religiosas, y sus frailes empezaron a ocuparse por fuerza de asuntos de dinero, de enseñar en las nuevas Universidades y de hacer frente a otros problemas de la vida mundana, algunos de ellos se negaron a aceptar esta modificación de una hermandad que se fundó sobre la pobreza total y con obediencia a una regla estricta:

Estos hombres —los franciscanos espirituales— formaban un partido minoritario, primero dentro de la orden, más adelante fuera de ella. A mediados del siglo ya habían desenterrado las profecías de Joaquín (que hasta entonces habían llamado poca atención) y las estaban editando y comentando. También estaban forjando profecías que lograron atribuir a Joaquín y que llegaron a ser mucho más conocidas y más influyentes que los escritos del propio Joaquín. En estas obras, los espirituales adaptaban la escatología de Joaquín con el fin de presentarse como la nueva orden que, sustituyendo a la Iglesia de Roma, conduciría a la humanidad hacia las glorias de la Edad del Espíritu.

De esta manera los fraticelli competían directamente con Roma, por lo que a la Inquisición

le correspondió la tarea de eliminarlos.

\* Véase Paradiso. XXXIII. pp. 124-126.

Como ocurre en el caso de otras herejías, no obstante, resulta complicado definir con precisión a los fraticelli, ya que otras órdenes religiosas marginales se aglomeraron al amparo de su nombre, además de atribuírseles hombres e ideas que poco tenían que ver con ellos. A juicio de Bernardo Gui, por ejemplo, eran una versión italiana de las be-guinas. Pero es interesante señalar que una de las regiones en que la «herejía» de los fraticelli persistió hasta bien entrado el siglo xv equivalía aproximadamente a la antigua diócesis catara de Valle Spoletana, con fenómenos afines en los cercanos Abruzos, adonde, según se cree, fueron a parar muchos refugiados cataros que huían de las persecuciones de la Inquisición en la Italia central.

La obsesión de Bonifacio VIII con los bizochi, que es el nombre que daban a los fraticelli en los Abruzos, es un ejemplo que viene al caso. De la misma región agreste y remota procedía el ermitaño que más adelante sería el papa Celestino V. La austeridad de su vida y de la de sus propios seguidores, llamados celestiniani, concordaba mucho con la de los fraticelli y, al parecer, poca diferencia había entre unos y otros. La historia del viaje que Celestino hizo al Concilio de Lyon en 1274, con el propósito de que se reconociera a sus seguidores, forzosamente merecería el consenso de los fraticelli, a quienes recordaría al propio san Francisco. La iconografía de Celestino V evoca la de san Francisco, y es habitual que el papa aparezca en ella hablando con animales, o alimentándose con los espartanos productos de su ermita, cerca de la población de Sulmona. Este hombre misterioso y con frecuencia ambiguo dio el nombre del Espíritu Santo al primer monasterio que fundó.

Los problemas históricos del pontificado de Celestino V, su sorprendente elección para la Santa Sede en 1294 y su no menos sorprendente renuncia a la tiara pontificia cinco meses más tarde, —famoso porque Dante le presentó como «el que por cobardía hizo la gran renuncia»— podrían explicarse teniendo en cuenta el caso de los fraticelli. Bonifacio VIII, que persiguió a los bizochi (confundidos a menudo con los celestiniani y los fraticelli, puede que hasta por el mismo papa), fue también el pontífice que sucedió a Celestino V. Bonifacio capturó a Celestino después de perseguirle por el sur de Italia, le encarceló en Fumone, al sur de ' Roma, y es casi seguro que fue el responsable de su asesinato. Esta extraña y dramática conclusión de la vida de un ex papa, junto con la intensificación de las operaciones del Santo Oficio en la región de donde viniera, da pie a la intrigante hipótesis de que el propio Celestino era un hereje. Si así es, su historia se alza como un monumento a la complejidad de la vida religiosa en las postrimerías del siglo xm. Y el comentario de Alatri acerca de la Inquisición veneciana, en el sentido de que «a la luz de la corrupción de estos franciscanos, el drama de los espirituales se vuelve un poco más comprensible», " viene a subrayar la dramática situación en que se encontraron hombres como Celestino, que percibían su misión en términos de san Francisco y de los primeros Padres de la Iglesia.

\* Véase Inferno. III, 60. La biografía más completa de Celestino es la de Giu-seppe Celidonio: Artigianelli, S. Pietro del Morrone, Pescara, 1954.

El papa Juan XXII, en su bula Sancta romana atque universalis Ec-clesia, fechada el 30 de diciembre de 1317, excomulgó y suprimió a los fraticelli- Pero cinco años después juzgó necesario insistir en que se pusiera en vigor su bula, para lo cual mandó una carta a los obispos, arzobispos e inquisidores de Sicilia, Italia, la Pro venza, Narbona y Toulou-se- En dicha carta se

queja de que los fraticelli pretenden que viven como viven porque Celestino V les concedió tal privilegio, y luego procede a acusarles de desviarse de la fe católica. En 1323 el propio concepto franciscano de la pobreza fue condenado, hecho que indica que en el seno de la Iglesia había un gran temor a los movimientos extremistas.

La Inquisición procesó y condenó a muchos fraticelli en dos siglos enteros de persecución. El autor anónimo del manuscrito vaticano códice Urbinate 1638 afirma que se ejecutó a más de 15.000, pero probablemente se trata de una exageración. Mariano da Alatri concluye que «en lo que se refiere a la Italia central, a pesar de la falta de documentación, creemos que pocos fueron entregados al brazo secular. En todo caso, los que sí lo fueron pueden contarse con los dedos de una una mano...».

El hecho esencial es que durante el siglo XIII, la Iglesia, inspirada por los papas legisladores y por la necesidad de combatir el catarismo, había ido forjando gradualmente un dogma. La presentación detallada de las doctrinas cataras por los inquisidores, y su subsiguiente refutación con textos de las Escrituras en páginas llenas de lenguaje bíblico, contribuyeron a la formación de este conjunto de dogma. Tratados tales como la Summa contra haereticos del inquisidor franciscano Giacomo de'Capelli (hacia el 1240), que usaban los evangelios como argumento e ilustración sin consultar los Padres de la Iglesia, intentaban elaborar la síntesis que santo Tomás de Aquino consiguió triunfalmente en su Summa Teológica y en su Summa contra gentes hacia finales del siglo. Lo más importante en este contexto son las referencias continuas al Nuevo Testamento, que deben mucho a la insistencia en los evangelios por parte tanto de los cataros como de los seguidores de Pedro de Valdo.

\* Lester K. Little ha demostrado que los movimientos de pobreza voluntaria reflejaban una crisis provocada por la aparición de una economía que se basaba en la búsqueda de beneficios. Una reacción tan extrema inspiró miedo en una institución que por fuerza se había convertido en parte de dicha economía (véase *Religious Poverty*, pp. 99-160).

\* Véase el resumen de la Summa de Capelli en Alatri. *Inquisizione francesca*- 1, pp. 239-250.

Con un dogma tan rígido, hasta las variaciones más leves pueden calificarse de heréticas, mientras que antes había mucho más espacio para maniobrar; parece que este estrechamiento dogmático fue lo que produjo la «herejía» de los fraticelli, quizá también la del papa Celestino, y les creó dificultades enormes a otras órdenes, incluso cuando sus variaciones litúrgicas eran mínimas. Pero en el caso de Celestino, la persecución de los fraticelli —y hasta la supresión de los caballeros templarios— representaron un serio torcimiento del sistema teórico que había sostenido la estructura de la sociedad medieval. También significaron la intensificación del temor pontificio al extremismo, temor que se consolidó al perfeccionarse la nueva ortodoxia.

Con los *fraticelli*, la frágil y artificial dicotomía entre santo y hereje —que más adelante sería evidente en el caso de Juana de Arco y otras «brujas»— se hizo visible por primera vez. Algunos hombres y algunas mujeres eran a la vez místicos y herejes, lo que demuestra cómo el término «herético» se había convertido en una etiqueta útil para circunscribir lo anormal, lo desviado o lo imposible de categorizar. A estas alturas el más leve indicio de heterodoxia, aun cuando fuese fruto de la ignorancia, era considerado igual que la herejía y, por ende, castigado con todo el peso de la Inquisición. Santo Tomás de Aquino codificó esta nueva actitud y luego proporcionó la base para el castigo en secciones de la Summa Teológica, como aquella en que declara que la oposición o resistencia de cualquier clase a la autoridad de la Iglesia podía considerarse como herética (II-II, 11, 2 ad 3). El primer Jubileo convocado por Bonifacio VIII en 1300 fue un reconocimiento público de esta certeza y esta superioridad nuevas. Esta autoridad,

que tanto papas como inquisidores interpretaron generosamente, condonaba de manera expresa la exterminación de los posibles enemigos de la Iglesia, ya fueran espirituales, económicos o militares.

### **La herejía se ve empujada a la clandestinidad**

Durante los últimos treinta años del siglo xm, la Inquisición casi consiguió exterminar el catarismo; sin embargo, éste sobrevivió e incluso volvió a infiltrarse en Francia gracias al celo misionero de cataros como Fierre Autier. Una consecuencia importante de este éxito parcial de la Inquisición —que no se previó ni fue comprendida del todo— fue impulsar a los cataros supervivientes a abandonar ciudades como Milán y Florencia y trasladarse a regiones montañosas o a refugios seguros que estuviesen lejos de los centros de poder eclesiástico: «Cataros expulsados del Languedoc, que tal vez encontraban insegura la misma Lombardía, tenían un refugio tolerablemente seguro en los valles agrestes y aislados de Calabria y los Abruzos, apartados de las grandes rutas de viaje».

Es en este momento difícil y apenas documentado que se hacen visibles los primeros indicios de un vínculo entre la herejía y la hechicería. Si hay algo de verdad en la teoría de que ritos mágicos tales como el aquelarre se derivan del ritual cátaro, entonces es en este oscuro período de la historia cuando pudo tener lugar semejante transición. La herejía no desapareció, sino que se hizo clandestina; las regiones donde se encontraron los últimos vestigios de catarismo en Italia han sido, invariablemente, los epicentros de otros movimientos heréticos a lo largo de los siglos sucesivos. Hasta hoy en día, los últimos centros que aún existen de actividades mágicas tales como la hechicería y la magia simpática que puedan derivarse de la hechicería medieval se encuentran en las remotas regiones del Piamonte, los Abruzos y la región de Nápoles.

Cuando en 1257 los inquisidores franciscanos preguntaron a Alejandro IV si la magia, la hechicería y la usura eran de su competencia, el papa contestó que tales prácticas se hallaban fuera del alcance de su labor, a menos que la herejía interviniese directamente en ellas. Con todo, la nueva pregunta, así como las dudas que formulaba, tiene su propio interés porque tenemos poca constancia de que hubiera una preocupación parecida antes de esta fecha. Parece ser que, de hecho, muchas personas preferían ser juzgadas por la Inquisición por hechicería, porque en aquel tiempo era posible salir bien librado del trance, con sólo penitencias sencillas, mientras que los tribunales seculares a menudo quemaban inmediatamente a los sospechosos. La bula *Quod super nonnullis* de Alejandro, en la que da réplica a los inquisidores, señala el principio de una actitud nueva ante la hechicería, y diríase que su existencia refuerza la afirmación de Guiraud en el sentido de que «estas prácticas se multiplicaron especialmente cuando las sectas fueron atacadas y se hicieron secretas». Abundan las pruebas de que poco después de 1257 los inquisidores de toda Europa comenzaron a interesarse por cuestiones relativas a la hechicería. Jeffrey Burton Russell muestra cómo dos formularios inquisitoriales franceses, uno de 1270 y el otro de 1280, incluían preguntas nuevas cuyo objeto era descubrir si los sospechosos habían hecho algo que llevase aparejado la utilización de demonios, o si habían invocado a los demonios en sus aposentos. Burton Russell da ejemplos sacados de las Anécdotas del inquisidor francés Esteban de Bourbon, con detalles de las crónicas de sospechosos detenidos por maleficium —es decir, hechicería— ya en el decenio de 1250. Pero estos casos todavía eran aislados, tanto en Italia como en Francia, y virtualmente no se daban en otras partes en fecha tan temprana; el Santo Oficio aún no había dirigido toda su atención hacia la hechicería y la brujería.

Hablando en términos generales, parece que la Inquisición en Italia andaba muy ocupada con los cataros y con la amenaza que percibió en ellos desde su creación hasta alrededor de 1270. Del 1270 al 1300, al esconderse en la clandestinidad la herejía y al quedar fuera del control directo de la Inquisición, hay un claro descenso del número de ataques contra los cataros, y se da mayor importancia a los juicios postumos y las confiscaciones, casi como si con ello se reconociera la falta de actividades más legítimas. Luego, hacia finales del siglo, se produjo otro desplazamiento perceptible cuando los inquisidores italianos volvieron su tención hacia los fraticelli y movimientos afines. Ya había pasado el apogeo de la Inquisición italiana, y en particular el de la franciscana. Al trasladarse el papado de Roma a Aviñón, el papel que la Inquisición tuvo en la historia de Italia disminuyó espectacularmente; su ocaso fue lento pero irrevocable durante los siglos xiv y xv.

### **El traslado del papado**

Cuando el papa Clemente V trasladó la sede del papado a Aviñón en 1309, la Iglesia abandonó de hecho su pretensión de supremacía política universal. Estaba muy extendida la impresión de que la sociedad cristiana había alcanzado un «momento conclusivo de su desarrollo». El gran Jubileo que Bonifacio VIII proclamara en 1300 había representado la afirmación final de la Iglesia medieval, tal como la habían concebido los papas legisladores. El hecho mismo de que un pontífice pudiese imaginar a la Iglesia dirigida desde una ciudad que no era Roma demuestra los cambios fundamentales que tenían lugar en aquellos momentos; semejante paso habría resultado inconcebible para Inocencio III sólo un siglo antes.

R. W. Southern cree que el traslado del papado fue un hecho positivo: «Apartó el papado de las feroces tensiones de la política italiana y lo instaló en una región política de baja presión. Desde el punto de vista geográfico, la nueva sede de gobierno era más accesible: acortaba en cinco semanas el tiempo que los habitantes de las cuatro quintas partes de la cristiandad occidental necesitaban para visitar la corte pontificia». Además, «si la labor del papado debía consistir principalmente en la rutina cotidiana de los asuntos judiciales —y de esto no había escapatoria—, entonces Aviñón era un centro mucho mejor que Roma. Allí había la atmósfera de una sede gubernamental moderna».

La llegada de Carlos de Anjou había hecho que la Iglesia volviera inevitablemente la cara hacia Francia; Clemente fue el cuarto papa francés desde el decenio de 1260, a la vez que el número de cardenales franceses había ido aumentando constantemente. Una de las primeras medidas de Celestino V, que había sido elegido a la Santa Sede con el apoyo de Carlos II de Anjou, fue crear otros siete cardenales franceses contra cinco italianos. En el centro del mundo occidental se encontraba Francia más que el papado. Los problemas que habían dominado el siglo xiii —Federico II, las invasiones de los mongoles y los turcos— fueron olvidados al convertirse el papado en un instrumento del estado francés. En este proceso de cambio la Inquisición iba a tener un papel fundamental, cuya manifestación más espectacular fueron los procesos de los templarios. La función del Santo Oficio y su poder en Italia sufrieron un cambio irrevocable cuando Clemente se trasladó a Aviñón.

\*\*\*

## 6

### La Inquisición medieval en Francia

A principios del siglo XIV Francia se hallaba dividida en seis provincias inquisitoriales, que aumentaron temporalmente a siete u ocho en respuesta a necesidades específicas durante el siglo. A decir verdad, estas provincias nunca fueron estáticas, sino que eran modificadas, ampliadas o clausuradas con frecuencia; los propios inquisidores recibieron a menudo títulos y jurisdicciones diferentes de papas sucesivos, cuyas bulas adaptaban constantemente la situación a su modo personal de ver la herejía. Asimismo, las fronteras entre las provincias fluctuaban y eran causa frecuente de disputas entre las dos principales órdenes de inquisidores.

Un ejemplo de esta situación es el caso de la ciudad de Rouen. Hasta el siglo xv se consideró que el cargo de inquisidor de Rouen era una lugartenencia delegada por el inquisidor de París. Así, al iniciarse las actuaciones contra Juana de Arco, el inquisidor delegado, Jean Le Maitre — nombrado en 1424 por Jean Graverant, inquisidor general de París— participó en el proceso. Cuando las ramificaciones de éste y, por ende, la importancia del puesto en Rouen aumentaron y rebasaron las expectativas iniciales, se juzgó necesario nombrar un inquisidor de mayor rango. En 1431, al mes y medio de la ejecución de Juana de Arco, el propio Jean Graverant pasó a desempeñar el cargo de inquisidor de Rouen. A partir de esa fecha, parece ser que la Inquisición en dicha ciudad fue autónoma.

Las ocho provincias que existieron durante los siglos xiv y xv eran las siguientes:

*Provenza.* Esta provincia franciscana incluía Arles, Aix, Embrun y vienne, aunque era frecuente que las bulas pontificias incluyeran otras Poblaciones. En esta región de herejía activa se instauraron a menudo mas temporales.

*Toulouse.* Otra provincia variada que normalmente incluía Auch, la yascuña y el Languedoc. Quizá sea la más conocida de las provincias Inquisitoriales de los dominicos franceses, gracias a la información faci-ütada por Bernardo Gui.

*Carcasona.* Esta provincia incluía Montpellier y a veces Albi, con un total de diecisiete diócesis. También aquí eran comunes las ramas temporales.

*Reino de Mallorca.* Controlada desde la sede de Perpiñán. Esta provincia incluía el Rosellón y la Cerdeña. Existió desde 1262, año de la creación del reino de Mallorca, hasta 1348, momento en que fue anexionada por Aragón. Pero estuvo totalmente ocupada por herejes que buscaron refugio en las islas bajo su jurisdicción, y la del Rosellón siguió siendo una Inquisición independiente después de la anexión de Mallorca. Córcega. Se enviaron misiones franciscanas a Córcega en 1340 y 1369, para que persiguieran a los cataros y valdenses que habían huido allí, y a partir de 1372 hubo un inquisidor permanente en la isla. En 1377 el papa Gregorio XI ordenó al general franciscano que nombrase otro inquisidor en Cerdeña y Córcega, toda vez que las islas estaban «infestadas de herejes».

*Lyon, Borgoña, Franco-Candado y Lorena.* Gobernaban esta provincia los dominicos y, después de instaurarse una inquisición en Besangon en 1290, comprendió Ginebra, Lausana, Sion y Metz (a partir de 1458 una inquisición con base en Lausana presidió la Suiza de habla francesa). Un ejemplo de la fricción constante entre los dominicos y los franciscanos lo tenemos en los intentos de los franciscanos para anexionar Ginebra a la provincia de Provenza. Aunque no existen documentos detallados, parece ser que esta enorme provincia se desintegró después de 1450 aproximadamente y que, en vez de una sola inquisición, «cada diócesis acabó teniendo la suya

propia».

*Tours y Poitiers.* Al parecer, ésta duró poco como provincia independiente, ya que su existencia sólo puede documentarse de 1317 a 1343, con un total de tres inquisidores. Por lo demás, parece que era competencia de la Inquisición de París. Incluía Bretaña y Anjou y Maine (excepto entre 1290 y 1351, período en que estas dos diócesis estuvieron exentas de la Inquisición por pertenecer al rey de Nápoles).

*París.* El resto de Francia se hallaba bajo esta Inquisición, que era con mucho, la mayor; incluía las extensas e importantes diócesis de Rouen (hasta 1431), Reims y Sens. Los inquisidores de París ostentaban los títulos de inquisiteurs in regno Franciae o inquisiteurs généraux de France, lo cual da testimonio de la importancia del cargo parisino.<sup>4</sup> Cada una de las diócesis subordinadas tenía un vicario que representaba al inquisidor general y también en este caso el personal aumentaba o disminuía según las necesidades del momento.

Esta vasta organización capilar se veía fortalecida o debilitada por el interés personal, positivo o negativo, de los papas residentes en Aviñón. Una larga serie de intervenciones de los pontífices así lo demuestra: Clemente V (1305-1314) recortó considerablemente los abusos del Santo Oficio con sus investigaciones y las reformas que hizo aprobar por el Concilio de Vienne; Juan XXII (1316-1334) y Benedicto XII (1334-usaron la Inquisición a modo de instrumento en sus luchas personales contra la hechicería y la herejía, aunque ambos intervinieron también personalmente a favor de sospechosos de herejía o condenados esta causa. En cierta ocasión Juan XXII perdonó a un fraticello, P era enemigo declarado suyo, indicando en una carta que envió desde Aviñón, con fecha 23 de noviembre de 1330. que al alemán Conrado que cumplía condena de prisión perpetua, se le dejara libre si mostraba señales de arrepentimiento.

Pero durante la primera mitad del siglo los inquisidores recibieron frecuentes cartas de Juan XXII y Benedicto XII exhortándoles a exterminar la hechicería y la herejía. Benedicto, que en realidad se llamaba Jacques Fournier, había sido monje cisterciense y, más adelante, obispo de Pamiers, donde fundó una rama de la Inquisición de Carcasona. Prosiguió su guerra contra la herejía en calidad de obispo de Mirepoix y, una vez ascendido a cardenal, colaboró estrechamente con la Inquisición. Juan XXII le hizo responsable de las apelaciones que la Santa Sede recibía de los sospechosos de herejía, que eran encarcelados por la Inquisición, así como de la labor de inquisidor en el seno de la Curia pontificia. Durante su largo pontificado Benedicto mantuvo este gran interés. Como escribe Vidal, refiriéndose a los 350 documentos que contiene su colección de bulas pontificias relativas a la Inquisición: «Casi todos los documentos de esta colección dan fe de la importancia que los papas concedían a las actividades de la Inquisición».

De hecho, este período sería el apogeo de la Inquisición en la Edad Media. Una vez monarcas como Felipe el Hermoso de Francia la hubieron adaptado a las necesidades seculares, la Inquisición intervino en la concepción y afortunada puesta en práctica de una de las mayores operaciones policiales simultáneas y a escala internacional habidas antes de los tiempos modernos.

## **El proceso de los caballeros templarios**

El proceso de los templarios presenta varias anomalías en relación con los procedimientos inquisitoriales normales, ya que en esencia se basó en la formulación de cargos de herejía por parte de una autoridad seglar, que pretendía obtener ganancias seculares y económicas. Las primeras detenciones las practicaron los agentes del rey de Francia en lugar de inquisidores,

aunque Felipe el Hermoso afirmó inteligentemente que se practicaban en «nombre de la Inquisición». Además, la destrucción de una de las mayores órdenes religiosas por parte del rey de Francia cabe interpretarla como una medida contraria a los intereses del papado, que, paradójicamente, era el único arbitro de la Inquisición. Así pues, lo que atrajo a Felipe no fue tanto la Inquisición en sí misma como sus métodos. Lambert ha expresado esta paradoja del modo siguiente: «Se desplegaron nuevas fuerzas contra el papado cuando una monarquía secular avanzada... usó libremente técnicas inquisitoriales con el fin de apoderarse de la riqueza de los templarios».

La estrecha relación personal entre Felipe el Hermoso y Guillaume de París, el inquisidor general de París, además de confesor del rey, también representa una anomalía. En el momento de la detención de los hermanos templarios en Francia, el 13 de octubre de 1307, Felipe dijo que el inquisidor general le había informado de la corrupción de los caballeros templarios. Se creía que esta información, que no se especificó ni volvió a mencionarse en ningún momento durante los juicios, era el único motivo de las detenciones. De esta forma el rey pudo afirmar que «seguía la justa petición de Guillaume de París». Felipe había dedicado más de un decenio a poner la Inquisición francesa bajo su control personal, y las detenciones fueron el fruto de este éxito. Los inquisidores interpretaron un papel importantísimo en la tortura de hermanos y caballeros templarios, y más adelante se encargaron de nuevas detenciones y procesos en toda Europa siguiendo órdenes del papa.

También conviene recordar que, hasta cierto punto, la propia Inquisición estuvo sometida a juicio durante el período del proceso de los templarios. El 13 de marzo de 1306, un año y medio antes de la detención de los templarios, Clemente V había pedido a dos dominicos —Bernardo Blanc y Francois Aymeric— que investigasen las quejas de los habitantes de Carcasona y Albi contra lo que, según ellos, eran las persecuciones de los inquisidores en esa zona y del obispo, Bernard de Caste-net. Con anterioridad Bonifacio VIII había llevado a cabo investigaciones en Italia. Si bien el Santo Oficio siguió funcionando, es claro que estas investigaciones a largo plazo surtieron algún efecto y que la institución se encontró temporalmente debilitada durante el período que culminó con el Concilio de Vienne en 1311. En dicho Concilio la Inquisición fue reformada: en lo sucesivo, por ejemplo, se exigió la presencia del obispo en los procesos; se impusieron nuevas restricciones al uso de la tortura; las prisiones inquisitoriales perdieron su anterior autonomía porque se dispuso que cada celda y prisión tuviera dos llaves, una para el carcelero del inquisidor y otra para el representante del obispo. Este período de debilidad e incertidumbre relativas, que va del 1306 al 1311, coincide aproximadamente con el largo proceso de los templarios, que empezó con las primeras detenciones de 1307 y terminó con la muerte del Gran maestro en la hoguera en 1314.

Además, cualesquiera que fuesen las herejías que afloraron a la superficie durante los juicios, parece claro que la actuación de Felipe obedeció a motivos económicos en vez de religiosos. La necesidad de dinero ya había provocado una discusión violenta con Bonifacio VIII, al intentar éste cobrar impuestos al clero francés en 1296, cuando Felipe se encontraba reuniendo dinero para su guerra contra Inglaterra." Aunque las detenciones se practicaron «en nombre de la Inquisición», tan pronto como los hermanos templarios se encontraron entre rejas, representantes del rey confiscaron sus propiedades. Barber ha manifestado que en etapas sucesivas los consejeros de Felipe demostraron su gran aptitud para «transformar la impopularidad de los templarios en "depravación herética"».12 Vemos, pues, que el origen de la guerra de exterminio contra los caballeros templarios tuvo poco que ver con la función declarada y habitual del Santo Oficio, y el propio Clemente V se mostró reacio a que le arrastraran al

combate. Esta resistencia continuada demuestra que fueron la voluntad y las exigencias del rey las que dieron origen al proceso y lo dirigieron. Es, por lo tanto, acertada la observación de Lambert en el sentido de que el caso de los templarios fue ante todo un ejemplo del uso de técnicas inquisitoriales con fines políticos.

A decir verdad, durante cerca de un año desde las primeras detenciones, cientos de caballeros y hermanos templarios languidieron en las prisiones francesas sin que su proceso avanzara mucho. El rey Felipe estaba enzarzado en una lucha por el poder con el papa, el cual se vio obligado a conceder su asistencia pasiva aunque nunca quedó convencido de la veracidad de las acusaciones formuladas contra la orden. Desde el primer momento insistió en que las propiedades y el dinero confiscados a los templarios fueran para la Iglesia en vez de para el Estado francés. Pero no tardó en verse claramente que las ambiciones de Felipe el Hermoso iban mucho más allá de la simple adquisición de la riqueza templaria: el monarca pretendía la subordinación definitiva del papado a la corona francesa.

La Inquisición interpretó un papel doble en el proceso de los templarios. Contribuyó a que se obtuvieran las primeras confesiones, que marcarían la pauta de los procesos en toda Europa; y se encargó de los procesos de menor importancia en otros países, una vez Clemente V hubo sucumbido a la persuasión de Felipe.

Como hemos visto, los templarios franceses fueron detenidos el 13 de octubre. Antes de que hubiera transcurrido una semana, el inquisidor general de París y Francia, Guillaume de París, inició personalmente el interrogatorio de los prisioneros más importantes. Del 19 al 26 de octubre interrogó a treinta y siete testigos y obtuvo confesiones de Jac-ques de Molay, el Gran maestro, y de Geoffroy de Charney, el preceptor de Normandía. Las confesiones de los dos templarios más poderosos hicieron posible la continuación de los procesos y «marcaron la pauta en lo sucesivo». Los funcionarios reales participaron más en los interrogatorios en las provincias, pero parece ser que fue la Inquisición la que interrogó y torturó a figuras clave. El inquisidor dominico Nicolás D'Ennezat fue el responsable del interrogatorio de Hugues de Pairaud, visitador de Francia, de Geoffroy de Gonneville, preceptor de Aquitania, y de Raimbaud de Carón, preceptor de Chipre.

\* Esta riqueza se ha exagerado con frecuencia. Partner señala que cualquier dinero disponible se hubiera destinado a reequipar las fuerzas de Chipre después de la caída de Acre (Murdered magidans, p. 66). Perkins afirma que «el valor de los bienes muebles de los templarios era muy inferior a lo que cabría esperar» y proporciona las cifras. Concluye que el resultado fue una «orgia desenfrenada de pillaje», que minimizó las posibles ventajas para Felipe (The wealth of the Knights Tem-P'ar, p.254yp.263).

Más tarde, cuando Clemente V se decidió tras largas negociaciones, el destino de los templarios quedó sellado al aplicarse al caso toda la maquinaria de la Inquisición. «En un solo día, el 12 de agosto de 1308, se despacharon no menos de 483 cartas pontificias con este fin. A lo largo y ancho del mundo católico, gobiernos, obispos e inquisidores fueron movilizados para llevar a cabo las indagaciones necesarias. Se especificaban minuciosamente los métodos que debían emplearse, entre los que se contaba el interrogatorio bajo tortura.» La consecuencia inevitable fue la primera quema pública de templarios en París, el 12 de mayo de 1310, fecha en que fueron ejecutados cincuenta y cuatro; Barber dice que esta quema en masa fue el «golpe decisivo» para aplastar a los templarios. " Valiéndose de la tortura, los inquisidores no tardaron en arrancar confesiones en número suficiente para demostrar que los templarios eran culpables de los cargos de herejía y brujería, tanto si consideramos que se trató de «una extraordinaria sarta de tonterías» y «ciertamente exageradas, cuando no totalmente inventadas», según dijeron

recientemente dos historiadores dignos de confianza, como si las aceptamos literalmente. Las fantasías nacidas de la desesperación y la tortura las utilizaron luego los inquisidores para arrancar nuevas confesiones, hasta que resultó virtualmente imposible separar la verdad de la ficción.

El enigma permanece. ¿Fueron destruidos los templarios porque Felipe el Hermoso temía su poder y deseaba su riqueza, o tenían algún fundamento las acusaciones que contra ellos lanzó la Inquisición? La respuesta está fuera del alcance de una historia del Santo Oficio, pero desde el punto de vista de esa historia hay otros dos hechos que revisten interés.

El primero es la llegada a Londres, en septiembre de 1309, de los dos inquisidores franceses Dieudonné, abad de Lagny, y Sicard de Vaur, canónigo de Narbona. Fueron enviados desde Francia para buscar y procesar a templarios ingleses, y fue el único intento de actuar en las islas Británicas que hizo la Inquisición en su larga historia. Frustrados sus planes por las disposiciones del Derecho común, que prohibían expresamente la tortura, y que no lograron burlar pese a intentarlo varias veces, los dos inquisidores no tardaron en volver a Francia sin las complicadas y fantásticas confesiones que sus colegas habían obtenido en dicho país.

\* Hamilton señala que si bien a estos clérigos se les suele llamar inquisidores, no hay nada que corrobore esta suposición (*Med. Inq.*, p. 84). Sin embargo, Barber los califica de inquisidores y hace una crónica detallada de su misión (*Trial of the Templars*, pp. 195-204).

El segundo hecho es el papel que interpretó a distancia el más famoso inquisidor de la época, Bernardo Gui. Cheney dice que Gui quedó «desconcertado por las pruebas contradictorias», aunque cuesta imaginar semejante estado de ánimo en un inquisidor con la experiencia y la certidumbre de Gui. Por fuerza hemos de preguntarnos cómo podía cualquier otro hombre comprender lo que estaba pasando si un experto en perseguir herejes como Gui quedó desconcertado. En lo que se refiere a las acusaciones de hechicería o de supuesta similitud con las doctrinas cataras que se lanzaron contra los templarios, la conclusión de Henry Lea sigue siendo válida: «Tal vez la más detallada y autorizada crónica de la caída de los templarios sea la de Bernardo Gui. Es indudable que de haber habido en la orden algo que oliera a catarismo, [Gui] lo hubiese notado y mencionado».

Así pues, el más célebre de los inquisidores se aparta del proceso, pero no cabe duda de que la Inquisición desempeñó un papel decisivo, aunque de menor importancia. Hasta que se le ordenó entrar en acción, el éxito del proceso fue incierto; una vez entró en combate, se disiparon todas las dudas. Este hecho sencillo es un testimonio imponente de la terrible eficiencia de la Inquisición. Pero, por otro lado, parece que Lea no exagera cuando arguye que la destrucción de una orden tan poderosa habría sido impensable sin los medios que el Santo Oficio puso a disposición de un nombre sin escrúpulos como Felipe el Hermoso. El proceso de los templarios ofrece «un ejemplo perfecto del desamparo de la víctima, por muy encumbrada que fuese su posición, cuando la fatídica acusación de herejía era formulada contra ella y la Inquisición intervenía en el asunto».

## **El papa Juan XXII**

Juan XXII refleja fielmente la ambivalencia de la Iglesia medieval, ya que es el más feroz de los perseguidores de la hechicería y, al mismo tiempo, supersticioso hasta el punto de verse acusado de mago. Hay motivos para creer que Pedro de Abano, mago y nigromante juzgado por la Inquisición en 1306, escribió para este papa su obra sobre venenos *Tractatus de Veneris*.

Como dice Thorndike refiriéndose a la *Ars Geomantie* de Bartolomé de Parma, escrita en 1288 para el obispo electo de Reggio, «el interés del canónigo de Laon y obispo electo de Reggio por el arte de la geomancia es otro de los numerosos indicios que tenemos de que semejantes artes ocultas y supersticiosas no eran, como mínimo, condenadas constantemente por la Iglesia y el clero».

En este sentido, es fascinante observar que un estatuto del 1312 Prohibía a los franciscanos poseer libros nigrománticos, o participar en la alquimia, la nigromancia, la adivinación, el encantamiento o la invocación de demonios.<sup>25</sup> Que tal estatuto se considerara necesario presupone la distribución extendida de libros y prácticas de esta índole en el seno de la orden franciscana a principios del siglo XIV. Y ciertamente, tales creencias estaban en boga entre los predecesores del propio Juan XXII, e hicieron posibles los ataques por motivos políticos que se multiplicaron y se convirtieron en casi endémicos al finalizar el siglo. Estos ataques alcanzaron su culminación en 1307, cuando, como afirma Partner, «las acusaciones de magia se convirtieron en uno de los métodos de agresión más habituales entre los celosos y competitivos servidores del rey Felipe el Hermoso».

Con todo, como en el caso de los caballeros templarios, cabe que en estas acusaciones hubiera a menudo un poco de verdad. Celestino V eligió por emblema personal un símbolo que se parece curiosamente a un signo alquímico, y de Bonifacio VIII se sospechaba que sentía un profundo interés por la alquimia, que compartía con su médico personal Arnau de Vilanova. Juan XXII fue objeto de un complot nigromántico contra su vida (y contra la vida de sus cardenales) en Aviñón. Para lo cual se recurrió a la magia simpática utilizando imágenes del papa y de los cardenales. El empleo de talismanes mágicos, derivado de las prácticas musulmanas, estuvo de moda en los círculos pontificios y cortesanos: se dice que Clemente V, Benedicto XI y Bonifacio VIII usaron talismanes de esta clase. Por otra parte, esta ambivalencia de los papas se vio confirmada por lo que hicieron contra los llamados hechiceros: Thorndike ha señalado que, al parecer, la condenación y quema en la hoguera del astrólogo Ceceo d'Ascoli por el Santo Oficio sirvió para «anunciar sus escritos en lugar de reprimirlos». <sup>26</sup> De modo parecido, santo Tomás de Aquino y la Iglesia insistían en que los malos espíritus existían de verdad, al igual que sus supuestos poderes, lo que en poco contribuyó a que disminuyera el interés general por tales fenómenos.

Un ejemplo curioso relacionado con Juan XXII es que empleaba un cuerno curvo o corno serpentina, que hoy día sigue usándose en Nápoles y en el sur de Italia contra el *ajettatura*. El papa pidió prestado uno de plata que, según decían, había sido utilizado por Clemente V, a la condesa Margarita de Foix. Luigi Fumi ha descrito la ocasión con las palabras siguientes: «El papa, después de haberlo recibido de manos de dos representantes legales de la condesa... prometió en el recibo escrito que empieza diciendo *Ecce filia cornu illud serpentinum* que lo devolvería cuando se lo pidiera, comprometiéndose debidamente a ello con todos sus bienes muebles e inmuebles. Lo usaba en la mesa, clavado en su pan y rodeado de sal». Esto indica que no se trataba de un préstamo sencillo, sino de uno garantizado de un modo extraordinario, lo que daba fe de su vivo deseo de poseer este cuerno curvo. A Juan XXII se le suele presentar como un nombre supersticioso, pero el asunto del cuerno parece ir más allá de la simple superstición. Tal vez su creencia real en la eficacia de tales prácticas mágicas era lo que alimentaba el gran temor que las mismas le infundían y lo que le empujó a perseguir a los hechiceros con tanta virulencia durante la totalidad de su largo pontificado.

\* Palabra napolitana que significa «maleficio», contra el cual las «brujas» o los «magos» profesionales utilizan los cuernos curvos. Según Llórente, el propio gran inquisidor general español Torquemada

utilizaba uno a principios del siglo xvi.

Juan XXII, que nació en Cahors y en realidad se llamaba Jacques d'Euse, fue elegido en Aviñón el 7 de agosto de 1316. Comenzó su pontificado con gran energía, y se ocupó ante todo de los fraticelli; lanzó contra ellos una campaña sin precedentes con cuatro bulas promulgadas durante los dieciocho meses siguientes. La primera, fechada el 7 de octubre de 1317, revela un grado de atención a los detalles que podría resultar extraño a ojos modernos; especifica la interpretación correcta de algunos artículos oscuros de la regla franciscana, prohibiendo, por ejemplo, la túnica corta que adoptaron losfraticelli y ordenándoles que llevasen la indumentaria prescrita. Al cabo de un mes, ordenó al inquisidor de Provenza que actuase contra veintiséis fraticelli a los que nombró individualmente en una bula posterior. El 30 de diciembre de 1317 excomulgó y suprimió a losfraticelli, bizochi y beguinas, los cuales —a juicio del papa— habían proliferado en Italia, Sicilia, Provenza, Narbona y Toulouse.

Cuando consideró que el asunto de los fraticelli estaba resuelto de modo satisfactorio, Juan XXII se ocupó de la magia y los demonios. El 28 de julio de 1319 ordenó al obispo de Pamiers —el futuro Benedicto XII— que procediera contra dos hombres y una mujer de quienes se sospechaba que hacían imágenes para prácticas mágicas y consultaban con los demonios. Mientras que Alejandro IV distinguía entre adivinos y hechiceros, que eran competencia de la diócesis, y herejes, que correspondían al Santo Oficio, Juan XXII no hacía tal distinción. Antes de que transcurriera un año desde la promulgación de esta bula, dio la orden fundamental a Guillermo Goudin, obispo dominico de Toulouse y Carcasona, de proceder contra los hechiceros como si se tratase de herejes.

Esta bula señaló el comienzo de una acentuación de las medidas represivas contra el «crimen» de hechicería. El obispo, que ostentaba el título de cardenal de Santa Cecilia desde 1312, fue más allá del lenguaje habitual de las acusaciones contra los herejes cuando afirmó expresamente que «ofrecían sacrificios y culto a los demonios, y les rendían homenaje dándoles un contrato por escrito o signo y haciendo un pacto expreso con ellos». Jeffrey Burton Russell considera que en esta bula «la Inquisición intentaba, con cierto éxito, ampliar su propia competencia sobre la hechicería identificándola con la herejía». De esta manera, los dos enemigos particulares de Juan XXII, losfraticelli y los hechiceros, se convirtieron en blanco principal de la Inquisición durante su pontificado, y las leyes que debían emplearse en el futuro contra los hechiceros y para la brujería recibieron su forma definitiva.

*«... factionibus ymaginum, incantationibus et consultaionibus demonum.»*

*«... demonibus immolant vel ipsos adorant aut homagium ipsis faciunt dando eis In signum cartam scriptam seu aliud quodcumque, vel qui expressa pacta obligatoria faciuntcum eisdem.»* Vidal, Bullaire, p. 61

Una vez más, lo que reviste interés durante los años siguientes es la preocupación del papa por las prácticas mágicas entre el clero y que, a juzgar por los casos que menciona en sus cartas, debían de estar muy extendidas. Leemos que un monje benedictino cultivaba la alquimia, la adivinación y la nigromancia; que a un canónigo de Saint-Caprais d'Agen se le acusa de adorar a los demonios; que al prior de Saint-Sulpice de Tarn se le acusa de hacer imágenes de cera para la magia simpática y también de invocar a los demonios; y que a un monje cisterciense se le acusa de experimentar con la invocación de los demonios.<sup>40</sup> Pero la persecución de Juan XXII surtía a menudo efectos contrarios a los apetecidos, como hemos visto en el caso de Ceceo d'Ascoli: «el estímulo que sus proclamaciones habían dado al oficio de mago continuaron extendiéndolo (por ejemplo, la hechicería) y haciéndolo rentable».<sup>41</sup> Estamos ante el primer indicio de un fenómeno que más adelante adquiriría dimensiones enormes, cuando inquisidores posteriores codificaron la

hechicería y la brujería con precisión casi diabólica y permitieron que los aspirantes a mago usaran sus obras a modo de guías prácticas de brujería.

Las persecuciones de Juan XXII fueron efímeras y el mismo papa puso fin a ellas mediante una nueva bula en 1330, momento en que ordenó a los arzobispos de Toulouse y Narbona, así como a los inquisidores de Toulouse y Carcasona, que concluyeran todos los procesos por hechicería y brujería que se estaban celebrando y que no iniciasen otros nuevos.<sup>42</sup> Con esta bula cesó la serie de procesos por brujería cuyas motivaciones eran políticas: «habían llamado mucho la atención y puede que agravasen la preocupación general por la brujería, pero cabe también que hicieran que la gente viese con escepticismo las acusaciones que obedecían específicamente a motivos políticos o personales». Poco después, en 1334, murió Juan XXII y, tras un intervalo insólitamente corto de dieciséis días le sucedió su ex colega Benedicto XII. Con el nuevo papa, el foco de los procesos por brujería y hechicería se desplazó de sospechosos importantes o metidos en política a brujas de pueblo y hechiceros locales. Se registró también una tendencia a juzgar a los sospechosos de hechicería en tribunales eclesiásticos o seculares en los años siguientes, incluso dentro de Francia.

### **El misticismo herético: beguinas, begardos y Espíritus Libres**

El mismo descontento con la Iglesia que había inspirado a hombres tales como san Bernardo de Clairvaux y san Francisco, y que luego había empujado a los fraticelli a exigir la pobreza absoluta, era también evidente en la propagación del misticismo, «no puramente como perspectiva personal, sino como ideal social». Tal vez quienes de forma más completa realizaron este ideal social fueron las beguinas, que hicieron su primera aparición en Lieja hacia el año 1210 y eran ya un movimiento importante en el norte de Europa a mediados del siglo xiii. Era un movimiento insólito porque en él predominaban las mujeres —había un equivalente masculino de menor importancia en los begardos— y no tenía regla ni autoridad de la Santa Sede; pero sus miembros hacían voto de castidad y llevaban una vida común en conventos al igual que otros religiosos. Dedicaban su vida a Dios y a la búsqueda de experiencias extáticas y visionarias. Las beguinas despertaban gran admiración en figuras tales como Matthew París y Robert Grosseteste, y en el siglo XIII eran aceptadas en gran parte por la Iglesia. Al parecer, lo que despertó las sospechas del papado fue su asociación real o imaginaria con los fraticelli\* en el sur de Francia.

Las beguinas alcanzaron su mayor fuerza en los primeros años del siglo xiv, durante los cuales la profunda paradoja de su existencia se hizo crudamente visible por obra de papas celosos y de la Inquisición. Una rápida sucesión de bulas y cartas pontificias sobre el misticismo hereje mostró con frecuencia una confusión terminológica parecida a la que hemos visto en el caso de los cataros. Una vez más, era tenue, precaria y a menudo cambiante la línea que separaba la ortodoxia de la herejía. Por un lado, la beguina santa Mechthilda de Magdeburgo (h. 1210-1280), autora de la obra visionaria *The flowing light of the God-head*, era reconocida como mística, pese a «mostrar señales claras de trastorno psicológico»; por otro lado, la beguina Marguerite Porete de Hainault, autora del *Mirror of Simple Souls*, diálogo del progreso del alma a través de siete estados de gracia, era juzgada por el inquisidor Guillaume de París y quemada por misticismo herético en 1310.<sup>49</sup> Parece haber muy poca diferencia, si hay alguna, entre estas dos mujeres y sus creencias. Lambert explica esta injusticia aparente en los siguientes términos: «Los místicos, de quienes Porete es un ejemplo bueno pero no distinguido, describían estados

raros y trataban grandes misterios que se encontraban cerca de los límites del lenguaje ordinario: usaban frases paradójicas, incluso escandalizadoras, intentando transmitir su significado».

Más curioso aún es el caso de la llamada herejía del Espíritu Libre, que demuestra las extrañas consecuencias que podían tener las convicciones personales de los inquisidores. Recientemente, los estudiosos han argüido de forma convincente que el Espíritu Libre no existió como secta, y que la herejía llamada así puede, como mucho, atribuirse a individuos que andaban más o menos mezclados en prácticas místicas que no diferían en mucho de las prácticas de las beguinas.<sup>51</sup> En el Concilio de Vienne se proclamó la existencia de una secta de Espíritus Libres, por lo que ésta era real. Se decía que los Espíritus Libres vivían entre las beguinas y los begardos, los cuales fueron suprimidos oficialmente por el mismo Concilio. Lo que sucedió fue, al parecer, que el temor de los papas a las herejías antinómicas, unido al celo inquisitorial, creó herejías con el fin de satisfacer una necesidad de herejías nuevas. Tras un período tan largo de terror inspirado por los cataros, ¿quizá su exterminio final pareció demasiado bueno para ser verdad?

\* Por ejemplo, en una carta del 30 de diciembre de 1317 Juan XXII habla de fraticelli, bizochi y beguinas como sinónimos (Vidal. Bullaire, p. 39).

El caso ilustra de qué manera una institución internacional, grande y bien organizada, como era la Inquisición en aquel momento, creara siempre una tarea para sí misma. Los temores y las ideas de los inquisidores fueron recibidos con simpatía por dos papas que solos abarcaron un cuarto de siglo, Juan XXII y Benedicto XII. Así, el ataque contra los fraticelli entrañaba persecuciones parecidas contra las beguinas y los Espíritus Libres. Gran número de ellos fueron quemados en Narbona, Lunel, Lodève, Béziers, Capestang, Pézenas, Carcasona y Toulouse del 1319 al 1322. En este último año Juan XXII ordenó a los arzobispos franceses que investigaran las creencias de las beguinas y distinguieran entre las «buenas» y las «malas». Pero la mancha de la herejía permaneció en ellas después de este período breve pero vigoroso de persecución.

En 1364 el papa Urbano V hizo que Alemania —donde la Inquisición no actuaba en aquel tiempo— fuera dividida en cuatro provincias con el propósito de afrontar el problema de las beguinas y los begardos. Se llevaron a cabo investigaciones minuciosas con el objeto de descubrir la existencia de grupos de Espíritus Libres. Estas persecuciones empezaron a disminuir hacia finales de siglo y desaparecieron por completo en el siglo xv. En su estudio de estos grupos místicos, Lambert concluye que había un movimiento de misticismo radical que «llegó por lo menos hasta los límites de la ortodoxia en sus visiones de la posibilidad de unión con Dios en esta vida, y que era indiferente, cuando no hostil, a los sacramentos y al papel mediador de la Iglesia».

La Inquisición, por lo tanto, participó activamente en la supresión de movimientos que apenas podían calificarse de herejías y sólo desempeñó un papel de poca importancia en los procesos políticos del siglo xiv. Este extraño y paradójico período de actividad —cuando la Inquisición era poderosa pero sólo tenía que enfrentarse a movimientos pseudoheréticos— representó la agonía de la Inquisición medieval, que al finalizar el siglo xv era tan ineficaz en Francia como en Italia. Únicamente un gran reto la esperaba en la Francia del siglo XV; por lo demás, la Inquisición tenía poco que hacer y su principal problema era la falta de ingresos con que sostener su organización.

## **El proceso de Juana de Arco**

El último reto que afrontó la Inquisición en Francia fue el proceso de Juana de Arco, aunque presentó anomalías que hacen pensar en las del proceso de los templarios. Una vez más el Santo Oficio no conce-bió ni la detención ni el proceso. De hecho, al inquisidor de Rouen se le hizo tomar cartas en el asunto cuando ya habían empezado las vistas preliminares. Posiblemente, fue el proceso más franca y exclusivamente político en que jamás participara la Inquisición.

Porque la muerte de Juana era una necesidad política. Interpretaciones posteriores se han visto teñidas de romanticismo por el aura extraña que rodea a la «doncella de Orleans», y no hay caso más evidente de invención de cargos de brujería en la historia de la Inquisición. En lo que se refiere a la imaginación inglesa, Shakespeare es en gran parte responsable de la creación de una figura convincente de Juana como bruja. Cuando en Enrique VI, Primera Parte, su Juana, desesperada, exclama:

¡Ayudadme ahora, sortilegios y amuletos;  
Y vosotros, espíritus selectos que me avisáis...!

y el duque de York la califica de «fea bruja», «tarasca» o «hechicera», y ordena con glorioso lenguaje:

¡Rómpete en pedazos y consúmeme en cenizas,  
sucía y maldita ministra del infierno!

mientras Juana se quema en la hoguera, Shakespeare echa leña a la leyenda por razones puramente dramáticas. Porque Juana de Arco, como agente del diablo, era necesaria para el argumento del propio Shakespeare.

La realidad era muy distinta. W. S. Scott ha resumido diestramente las circunstancias:

Cuando Juana de Arco partió de Vaucouleurs en febrero de 1429, los ingleses vencían en todas partes: ocupando la mayor parte del país al norte del Loira, París y Reims incluidos, su ejército tenía sitiada Orleans. Rodeado de consejeros sin escrúpulos, vacías las arcas y negada su legitimidad por su propia madre, el Delfín atravesaba su momento más bajo.

Al ser capturada Juana en Compiègne, quince meses después, el panorama ha cambiado por completo. Orleans ha sido liberada; el invasor ha sufrido una serie de grandes derrotas; gran parte del territorio ocupado es ahora libre; y Carlos ha sido coronado en Reims. Que Juana comparezca a juicio es una necesidad política para sus enemigos: no sólo hay que demostrar que la coronación del Delfín no fue válida, sino que para la moral del ejército inglés es esencial probar que los éxitos de Armañac tenían un origen diabólico.

Instigó el proceso Cauchon, obispo de Beauvais, que fue también uno de los dos jueces en el proceso, junto con el que más adelante sería nombrado inquisidor de Rouen, Jean Le Maître. Cauchon era enemigo declarado de Juana de Arco y fue personalmente responsable de elegir el acusador y los sesenta asesores que constituyeron el tribunal. Durante la totalidad de las vistas preliminares y del proceso, todo asesor que pusiera reparos era destituido inmediatamente de su puesto por Cauchon, y a menudo se le encarcelaba para tener la seguridad de que no causara más problemas.

Antes de que la Inquisición se viera mezclada en él —por instigación de Cauchon—, la personalidad y la enemistad del obispo ya habían condicionado este proceso y su resultado. El

historiador francés Lucien Fabre ha proporcionado un croquis excelente del carácter de Cauchon que nos ayudará a comprender las maquinaciones políticas que hubo detrás del proceso:

Jamás entenderemos el proceso de Juana de Arco sin antes entender a Cauchon. Era una de esas personas raras y genuinamente aterradoras, uno de esos caracteres dominantes y autoritarios, que en los tiempos de la lucha entre el imperio y el papado habría podido encontrar empleo en cualquiera de los dos bandos, y hubiese puesto al servicio del papa o del emperador la misma confianza en sí mismo, la misma indiferencia total ante los ideales, el mismo anhelo de poder, el mismo vigor y la misma mala fe. En el momento del proceso de Juana, el obispo de Beauvais tenía los ojos clavados codiciosamente en el arzobispado de Rouen, que a la sazón se encontraba vacante, y en un birrete de cardenal; y tales eran la situación del papado y la actitud de los Concilios en aquellos años, que él aspiraba a más aún. Lo único que necesitaba era el apoyo del más grande de los reyes de Occidente y de su más grande duque cuando llegase el momento del siguiente cónclave. Aparte de Cauchon, ¿qué otro cardenal podrían sugerir estos soberanos temporales?

En 1430 tenía sesenta años de edad e iba bien encaminado hacia el éxito y la fortuna. El más leve obstáculo en su camino le irritaba profundamente, y más que cualquier otro esta Doncella de Arma-ñac, que tan obviamente había nacido para que su vida terminase en la hoguera.

Esta valoración del carácter y las ambiciones de Cauchon la corrobora lo que hizo el propio obispo durante el largo proceso.

\* Es decir, el rey de Inglaterra y el duque de Bedford. 104

Tras ocho meses de cárcel, comenzó el proceso de Juana de Arco, con un examen público de seis días en el interior del castillo de Rouen -Siguieron nuevos interrogatorios en la celda, que fueron manipulados por Cauchon: de los sesenta asesores acreditados ante el proceso, nunca estuvieron presentes más de seis en ninguna de las vistas y sólo se pidió consejo a catorce de los sesenta. Empezó luego el juicio ordinario, en el que Juana inició el deslizamiento irrevocable hacia lo que Fabre llamó «el infernal laberinto de palabras del acusador». El primero de los setenta autos de procesamiento declaraba que el obispo Cauchon era competente para juzgar a Juana: si ella se mostraba de acuerdo, prácticamente firmaba su propia sentencia de muerte; si ponía reparos y no aceptaba la competencia de Cauchon, sería juzgada por hereje. En un sentido importante, pues, los otros sesenta y nueve cargos no hacían al caso; las complicadas acusaciones de hacer un pacto con el diablo, formular proposiciones heréticas, iniciarse en la hechicería durante la infancia y vestirse de hombre eran superfluas.

El inquisidor suplente, Jean Le Maître. Desempeñó un papel de menor importancia en todo esto. El día 19 de febrero de 1431, en el segundo consejo de preliminares formales, su ausencia es advertida y el obispo manda llamarle. Dos días después, Le Maître respondió a esta convocatoria del modo siguiente: «... que sólo estaba facultado en la ciudad y diócesis de Rouen; y, dado que el proceso se celebraba ante el obispo, no como ordinario de la diócesis de Rouen, sino con jurisdicción prestada, tenía dudas sobre la conveniencia de participar en el asunto...; sin embargo, con el fin de que el proceso no resultase nulo e inválido, así como para descargar su conciencia, tenía a bien estar presente en el proceso toda vez que poseía poderes inquisitoriales». El día 4 de marzo una carta del inquisidor general ordenaba al a todas luces reacio Le Maître actuar en calidad de vicario «en relación con cierta mujer de nombre Juana, comúnmente

llamada la Doncella».61 Según dice Quicherat en su introducción a las transcripciones del juicio, Jean Le Maître tomó parte en el proceso desde el 13 de marzo. Pero el último documento procesal comienza con una declaración resonante que responsabiliza por igual al obispo Cauchon y a Jean Le Maître.

Esta tergiversación también se hace visible en los últimos días del proceso y la vida de Juana. Cuando Juana de Arco firmó una abjuración el día 24 de mayo y fue condenada a prisión perpetua, el inquisidor la visitó en su celda y recibió de ella promesas de que renunciaría a su indumentaria masculina. Durante los días siguientes Juana fue maltratada y sufrió repetidos intentos de violación por parte de soldados ingleses; el día 28 se negó a vestir ropa de mujer y afirmó que había vuelto a oír «voces». En ese momento se consideró que había recaído en la herejía. Pero las confusas circunstancias de su muerte, y las prisas excesivas son muy diferentes de los habituales y dignos procedimientos de la Inquisición. Es claro que la reincidencia fue tan falseada como antes lo había sido todo el proceso. Juana fue excomulgada a las siete de la mañana del día 30 de mayo de 1431 y quemada aquella misma mañana, tan apresuradamente como lo permitía la decencia.

Pero su proceso y su ejecución tuvieron una secuela importante en 'a que el Santo Oficio interpretó un papel clave. En 1449 el rey Carlos VII de Francia entró en la ciudad de Rouen, que poco antes había sido liberada del dominio extranjero, y ordenó una revisión del proceso de Juana de Arco, argumentando que «deseamos conocer la verdad de este asunto y averiguar la manera en que se condujeron las actuaciones».w Salta a la vista que Carlos no albergaba la menor duda de la inocencia de Juana y que —al igual que muchos ciudadanos de Rouen que testificaron en el proceso de rehabilitación— estaba firmemente convencido de que los responsables habían sido los ingleses. Henry Lea comenta cínicamente que el rey ordenó la investigación porque «mal concordaba con la dignidad de un rey de Francia deberle el trono a una bruja condenada y quemada por la Iglesia». Juana, que había unido su causa a la del joven Delfín desde el principio de su espectacular carrera militar, más de veinte años antes, había señalado a Carlos como legítimo heredero del trono francés.

El inquisidor general de Francia, el dominico Jean Bréhal, fue inducido a tomar la iniciativa en las actuaciones encaminadas a anular el proceso anterior. En 1452 se puso en marcha una investigación eclesiástica para establecer con precisión las causas y circunstancias del primer proceso, pero la verdadera revisión del mismo comenzó en 1455. Esta vez el inquisidor general supervisó personalmente todo el asunto, y la revisión se inició con solemnidad dentro de la catedral de Notre Dame en París, en presencia de Bréhal y de dos de los tres comisionados especiales que nombró el papa. La catedral aparecía abarrotada de gente y las actas del proceso afirman que «todos los presentes gritaron con ella» cuando la ceremonia inaugural casi degeneró en un motín en apoyo de Juana de Arco.

Es importante comparar la participación a regañadientes de Jean Le Maître con el apoyo y el aliento constantes que proporcionó Bréhal en el proceso de rehabilitación. Durante más de un año Bréhal presidió las sesiones y desempeñó un papel fundamental en las detalladas discusiones teológicas. Después de hacer una crónica extremadamente meticulosa de sus intervenciones, Régine Pernoud comenta:

No siempre se ha reconocido el verdadero valor de la obra de Bréhal... En realidad, si uno se toma la molestia de leerla siquiera por encima, se da cuenta de que es una obra cuya lógica rigurosa satisface a la perfección la inteligencia. Todos los puntos dudosos o controvertidos, ya sea en las respuestas de Juana o en los alegatos del juez, son objeto de

discusiones metódicas basadas en la enseñanza de los Padres y Doctores de la Iglesia, de quienes la obra contiene más de novecientas citas; y lo mismo cabe decir de los asr , "tos jurídicos y de procedimiento.

El triunfo de Bréhal, que fue consagrado por el arzobispo de Reirft al pronunciar oficialmente el fallo del tribunal el día 7 de julio de 1456, nos muestra los altos niveles intelectuales que existían en los estratos superiores de la Inquisición. Pero, irónicamente, la revocación de la condena de Juana de Arco y la rehabilitación completa que más adelante, en 1920, conduciría a su canonización fueron los últimos actos importantes del Santo Oficio en Francia. Después de más de dos siglos de represión violenta, el canto del cisne de la Inquisición fue la anulación de una condena por herejía, que en realidad no había sido obra suya. Semejante postura habría sido inconcebible antes. Como señala Charles Lightbody, «quizá cabría decir que la rehabilitación de Juana de Arco representó un golpe mortal para la Inquisición en Francia, a pesar de los esfuerzos que hicieron los jueces para proteger a la institución en la medida de lo posible...»."

La herejía no desapareció en Francia en el siglo XV, pero el Santo Oficio ya no tenía ninguna justificación política que le garantizase el apoyo de las autoridades seculares.

\*\*\*

## 7

### **El ocaso de la Inquisición medieval**

La Inquisición medieval alcanzó su eficiencia y poder máximos a mediados del siglo xin, en el momento culminante de la guerra que la Iglesia libró contra el catarismo. Desde su fundación hacia el 1230 hasta el 1270, aproximadamente, se dedicó de lleno a buscar y juzgar cataros, al mismo tiempo que perfeccionaba sus técnicas, manuales y leyes. Luego, durante los últimos treinta años del citado siglo, se registró un marcado incremento de los procesos postumos de sospechosos de herejía y de herejes ricos, con grandes beneficios económicos para los inquisidores y la Iglesia.

A partir de 1300, como hemos visto, hubo otro cambio sutil en los objetivos del Santo Oficio, que pasó a ocuparse de los propios religiosos. El dramático comienzo de esta fase fue el proceso de los templarios, pero al mismo tiempo, en Italia, la Inquisición andaba muy ocupada con \osfraticelli. Al parecer, esta nueva fase alcanzó un punto natural de saturación hacia mediados del siglo xiv, después del cual tuvieron lugar pocos procesos de religiosos. Durante una breve fase había parecido que la Inquisición medieval inspirada por Juan XXII iba a volverse contra hechiceros y brujas, pero vino una época de calma, y hasta años más tarde no se produjo un aumento ininterrumpido de procesos por brujería.

Vemos, pues, que durante los primeros cien años de su existencia la Inquisición siguió de cerca las exigencias temporales y políticas de la época, primero las de la Iglesia, pero, más adelante, las del Estado cuando los gobernantes seculares se percataron del enorme potencial que ofrecía una organización policial tan eficiente y leal. Guiraud arguye que si la Inquisición todavía funcionaba en 1430, condenando a Juana de Arco en Francia y a \osfraticelli en Italia, «no era de sí misma ni de la Iglesia de donde sacaba su vitalidad, sino del poder civil, que se

había apropiado de ella con el objeto de utilizarla para sus propios fines, como instrumento de dominación». Guiraud cita al obispo Cau-chon de Beauvais, quien dijo a Juana de Arco: «El rey me ha ordenado que te juzgue y lo haré». Aunque tal vez esto no sea rigurosamente cierto, ya que Cauchon no necesitaba tal orden, sí indica la existencia de una nueva cadena de mando en los procesos por herejía. El rey dio órdenes a un obispo y luego el obispo nombró a un inquisidor, procedimiento exactamente contrario al que se seguía doscientos años antes.

De forma parecida, Lea hace hincapié en el impulso político que había detrás de las actividades inquisitoriales cuando escribe que «fue en su condición de príncipes italianos que los papas comprobaron la suprema utilidad del Santo Oficio». Pronto se aprendió la lección de que acusar de herejía era un método sencillo y seguro para acabar con enemigos y rivales. La virtual destrucción de la poderosa familia romana de los Colonna por Bonifacio VIII, y la de los Visconti de Milán por Juan XXII, ilustran la facilidad con que los pontífices usaban esta nueva arma. Su empleo no se hallaba restringido a la Iglesia y la Inquisición: ya en 1324 las autoridades seculares y eclesiásticas de Irlanda usaron esta arma en el proceso de lady Alice Kyteler, a quien se acusaba de rendir culto al diablo, invocación y hechicería. Pero la causa verdadera de estas alegaciones era una disputa entre poderosas familias de la aristocracia irlandesa.

Dado que, según santo Tomás de Aquino, la oposición a la autoridad de la Iglesia se juzgaba herética per se, a menudo no había necesidad de inventar complicadas acusaciones ni de pagar costosos procesos. Más adelante, revolucionarios en potencia tales como Cola di Rienzo en Roma y Savonarola en Florencia fueron suprimidos con facilidad recurriendo a acusaciones parecidas, y con la ayuda de la Inquisición.

Con todo, este uso político del poder del Santo Oficio era esporádico y a veces, desde nuestra actual perspectiva histórica, aparece dramatizado a causa de la importancia de las víctimas. Más de un siglo transcurrió entre los espectaculares procesos de los templarios y el proceso de Juana de Arco, pero nosotros los percibimos como acontecimientos contemporáneos. Lo cierto es que las operaciones de la Inquisición contra herejes ordinarios —campesinos, clérigos de poca categoría o mujeres— disminuyeron mucho a partir de mediados del siglo xiv. Ya en 1334 se hizo evidente una laxitud desacostumbrada en un juicio que se celebró en la ciudad de Rieti, en el centro de Italia. Unfraticello local, llamado Paolo Zoppo, fue juzgado por prácticas obscenas, pero el proceso no llegó nunca a concluirse porque el pueblo y las autoridades seculares de la ciudad se colocaron al lado de Paolo. El inquisidor tuvo que huir de Rieti, pero no hubo ninguna reacción oficial por parte de la Iglesia o de la Inquisición.

Numerosos ejemplos demuestran la decadencia gradual de la Inquisición en el siglo xv. Un ejemplo excelente que prueba la disminución del terror, que otrora dominase al pueblo, se dio en Pisa en 1409, cuando la Inquisición se vio obligada a quemar a un hombre llamado Andrea ni por haberla ridiculizado pública y repetidamente. En 1461 el inquisidor de Bolonia fue enviado a enseñar teología a Roma porque nunca se requerían sus servicios, y en la misma ciudad, diez años más tarde, el inquisidor hermano Simone de Novara estaba tan poco preparado cuando realmente pilló a un hereje, que pidió urgentemente a Roma instrucciones sobre lo que debía hacer. También llama la atención que cuando en 1521 la efigie de Martín Lutero fue quemada en Roma, junto con sus libros, el Santo Oficio no tomó parte en la ceremonia.

Que la Inquisición era ineficaz lo demuestra también el hecho de durante todo el siglo xv los pastores valdenses itinerantes visitaron con regularidad a los herejes que habían huido a Apulia. «Por doquier encontraban amigos que conocían sus contraseñas secretas, y, a pesar de la vigilancia eclesiástica, existía una red subterránea de herejía disfrazada bajo una conformidad externa.»<sup>8</sup> La presencia constante de hechicería y de fenómenos mágicos en Italia y en Francia,

que se volvían visibles durante un tiempo, cuando procesos esporádicos los empujaban hacia la superficie, induce a pensar que florecían otras redes paralelas. Aunque ningún documento registra esta presencia en un nivel popular, es claro que en este período la Inquisición perdió su dominio material sobre el pueblo en el sur de Europa. Al mismo tiempo, disminuyó el terror que pesaba sobre la imaginación colectiva; el Santo Oficio ya no era temido como en otro tiempo.

Los únicos que tenían motivos para temer a la Inquisición eran los hechiceros y las brujas; pero su persecución tuvo lugar en un período posterior al de la Inquisición medieval tal como la hemos definido. Se dan casos de procesos por brujería en el primer siglo de la historia del Santo Oficio, pero hasta después de publicarse una nueva serie de manuales inquisitoriales y de tratados teóricos, a finales del siglo xv, no empezaron las grandes cazas de brujas. Esas cazas y el pánico consiguiente no entran en la historia de la Inquisición medieval, que fue fundada para combatir el catarismo y herejías afines; corresponden más bien a la institución resucitada y muy distinta que evolucionó en tiempos de la Contrarreforma.

\*\*\*

## 8

### **Herejía, hechicería y brujería**

Recientemente, los investigadores de la historia de la brujería y de los procesos relacionados con ella han analizado las confusiones terminológicas, las hipótesis de que la brujería se derivaba de la herejía o de la hechicería y las fechas exactas del fenómeno que se conoce por el nombre de «la manía de las brujas en Europa». Sin embargo, en términos generales es evidente que los orígenes de las persecuciones desencadenadas contra las brujas en los siglos xvi, xvii y xviii se encuentran en las postrimerías de la Edad Media, y que la Inquisición tuvo mucho que ver con la formulación de complejos conceptos de la brujería, tanto si aceptamos como si rechazamos la idea «liberal» y decimonónica de la brujería como invento de la Inquisición. Las características esenciales de lo que comúnmente se denomina brujería —que es una combinación de maleficium, vuelos nocturnos, aquelarre y pacto con el diablo— fueron agrupadas en el período comprendido entre 1320 y 1486, y la Inquisición fue responsable, al menos en parte, de esta agrupación y del gran incremento de procesos por brujería que se registró a finales del siglo xv.

#### **La hechicería y la Iglesia**

Hemos visto que desde los primeros tiempos del cristianismo la hechicería se vio asociada tanto con el propio Cristo como con los milagros. Esta hechicería en el seno del cristianismo se derivaba de la magia judía, que tenía más de adivinación sencilla que de maleficium; la palabra «hechicería» procede del latín *sortilegium*, que significa leer el destino y le acerca a la idea de adivinación. Un teólogo medieval como Alejandro de Hales distinguía entre la adivinación o divinado y la maleficismo o maleficium, esto es, entre lo que de forma engañosa se denomina magia alta y magia baja. San Agustín aceptaba que los hechiceros eran capaces de obrar ciertos milagros que los cristianos y los santos no podían hacer, y nunca dudó de que los milagros tuvieran lugar, de hecho, mediante la magia. Hasta santo Tomás de Aquino, que aceptaba el poder de la magia tan plenamente como su ilustre predecesor, se ocupó de la distinción entre

magia y milagro en términos de adivinación: a su modo de ver, la magia se hacía por medio de hierbas y otros cuerpos físicos, y empleaba cifras, caracteres, imágenes, ritos y constelaciones. Santo Tomás de Aquino se refería a la antigua pseudociencia de la adivinación, que era responsable de la práctica de atribuir poderes especiales a objetos sagrados tales como las reliquias.

Así pues, la influencia de la llamada magia alta en teólogos y en la Iglesia fue siempre muy grande: Roger Bacon, el filósofo franciscano y científico natural, no acertó a trazar una línea clara entre ciencia y magia. Escribió sobre «ciencias mágicas». Alberto Magno era conocido en su tiempo como experto en alquimia y astrología, más que como maestro de Tomás de Aquino; en un pasaje importante defendió a los Magos de las acusaciones de cultivar artes ocultas de carácter diabólico, funesto o supersticioso.

Vestigios de paganismo y acreciones caracterizaron la historia del cristianismo primitivo. Redwald, el rey de East Anglia, tenía, según decían, dos altares en su templo, uno para adorar al Dios verdadero y otro para ofrecer sacrificios a los demonios. A partir del siglo VIII la Iglesia procuró erradicar las observancias paganas y la hechicería, pero ejemplos aislados en los siglos subsiguientes demuestran que estas prácticas continuaron. No obstante, a finales del siglo XII, la «represión de la hechicería parece haber sido prácticamente abandonada tanto por las autoridades seculares como por las eclesiásticas». Ya no se la consideraba como una amenaza directa para la Iglesia.

En España, donde se habían fundado las primeras Universidades europeas, y donde la influencia islámica era muy fuerte, la práctica de la hechicería estaba muy extendida. En la Universidad de Córdoba, profesores de astrología, nigromancia, piromancia y geomancia daban clases cada día en el siglo xiii.<sup>9</sup> En 1220 el arzobispo de Santiago, Pedro Muñoz, fue destituido de su cargo y enviado a una ermita por el papa Honorio III debido a su fama de nigromante, y Alfonso el Sabio, rey de Castilla, incluyó la astrología entre las siete artes liberales en su código civil de 1260. Durante su reinado, las ciencias ocultas eran recompensadas o castigadas según se empleasen para hacer el bien o para hacer el mal.

\* Anglo comenta: «Los eruditos han tendido a separar la bruja del mago, y a tratar como distintas la magia baja y la magia alta. Pero las creencias brujescas nacieron "e la desaparición de tales distinciones y de una visión cósmica que consideraba que la bruja y el mago actuaban dentro de un solo sistema». (Evident authority, p. 4).

Las tradiciones de hechicería, tanto populares como cultas, eran más o menos aceptadas al lado de la práctica cristiana, como, a decir verdad, ocurre todavía hoy en muchos lugares. El uso de la magia amorosa para iniciar o poner punto final a un asunto amoroso, o de la magia meteorológica para provocar cambios locales en las lluvias, no presentaba, a lo que parece, ninguna amenaza para la Iglesia. Existía un clima relajado después de persecuciones anteriores: por ejemplo, los emperadores Nerón y Caracalla ejecutaban a sus subditos por la costumbre relativamente inocua de llevar amuletos. La propia Iglesia medieval era percibida como una «vasta reserva de poder mágico, capaz de ser empleado para diversos fines seculares... Prácticamente cualquier objeto relacionado con el ritual eclesiástico podía asumir un aura especial a ojos del pueblo».

La principal dificultad inherente a los estudios de brujería estriba en descubrir cómo esta presencia relativamente inofensiva de la hechicería en el seno de la Iglesia medieval y paralela a ella entró súbitamente en erupción y se convirtió en un fenómeno de dimensiones enormes que tuvo aterrorizada a gran parte de Europa durante casi tres siglos.

## De la hechicería a la brujería

Tanto la hechicería como la herejía existieron en grados diversos en toda la Europa occidental durante la Edad Media, pero en el transcurso del siglo xiv los teóricos las vincularon causalmente de tal modo, que la hechicería pasó a ser considerada como la consecuencia de ciertas formas de herejía. De esta manera se creó un «crimen doble cuyas caras eran igualmente horripilantes y reprensibles. Esta naturaleza dual contribuye a explicar por qué la brujería era considerada como algo especialmente terrible...». Ya hemos visto que la hechicería sólo era de la competencia de la Inquisición cuando llevaba aparejada herejía.

Las raíces de la formulación de un nuevo concepto de la brujería se han localizado en el año 1320 aproximadamente, que fue el momento en que Juan XXII tomó medidas para resolver la cuestión de la magia y los demonios. La persecución de los hechiceros comenzó entonces, a la vez que se publicaba una serie de tratados teóricos sobre la brujería. A pesar de ello, Richard Kieckhefer ha demostrado de modo convincente que el número de procesos por brujería empezó a aumentar antes incluso de que las obras teóricas pudieran influir en los tribunales, y no parece haber relación alguna entre los procesos de inspiración política que hemos examinado, las antiguas tradiciones de brujería y los escritos escolásticos o inquisitoriales que se ocupan de la brujería. Sobre todo, la presencia del Diablo —que es esencial para posteriores teorías de la brujería— es rarísima en los primeros procesos. Por regla general, los cargos se basan en la hechicería tradicional y tal vez hubiesen pasado desapercibidos de no haberse formulado por motivos políticos.

Faltan muchos elementos importantes que se dan en procesos por brujería que se celebraron más adelante, y fueron necesarios casi doscientos años de añadiduras para que el concepto de brujería quedase desarrollado por completo. Kieckhefer ha dividido los años cruciales de este proceso en cuatro períodos, que se corresponden grosso modo con las cronologías de otros historiadores: 1300-1330; 1330-1375; 1375-1435; 1435-1500. Los motivos de estas divisiones pueden verse claramente en la distribución de los procesos de que da noticia su «Calendario de procesos por brujería».

En el segundo período de Kieckhefer los principales cargos continuaban siendo de hechicería y raramente se mencionaba el culto al diablo. La diferencia más notable es que no se celebran procesos políticos. Kieckhefer sugiere que «habían despertado la atención general y puede que agravasen la preocupación también general por la brujería, pero también es posible que la gente viera con escepticismo las acusaciones que obedecían específicamente a motivos políticos o personales». Se registró en este período una disminución acentuada del número de procesos, y los documentos relativos a ellos se vieron complicados de una manera enorme por las falsificaciones —que antes eran aceptadas— de Étienne-Léon Lamothe-Langon, autor de la *Historie de l'Inquisition en France*, publicada en París en 1829. Tanto Kieckhefer como Norman Cohn han demostrado, de forma convincente, que las cifras correspondientes a procesos y ejecuciones en la hoguera que da Lamothe-Langon han tergiversado la historia de la brujería, así como las historias de la Inquisición. Lo que antes parecía un marcado incremento de las ejecuciones en la hoguera por brujería en el sudoeste de Francia y la introducción de aquelarres en un período sorprendentemente temprano se sustituye ahora por un período de calma relativa. Casos típicos son el del carmelita Fierre Recordi, juzgado en Carcasona en 1329 por magia amorosa, invocación y culto al diablo y condenado a prisión perpetua por el Santo Oficio. A juzgar por el calendario de Kieckhefer, de 1330 a 1375 se celebraron cuarenta y ocho procesos en Europa.

Una vez omitidos los diez procesos que cita Lamothe-Langon, pero que no aparecen en ninguna otra fuente —y son los más espectaculares, con quemas en masa ejecutadas con regularidad por los inquisidores—, se presenta la Inquisición como tribunal competente en un solo caso, cuando un número no especificado de sospechosos fue juzgado «presumiblemente por un inquisidor» en Como en 1360. Los tribunales municipales de Francia, Alemania, Austria, Inglaterra e Italia fueron responsables de la mayoría de los procesos, y el panorama cambia mucho sin las cifras que da Lamothe-Langon. Cabe que esta ausencia de la Inquisición fuera fruto de un claro enfriamiento del entusiasmo inquisitorial a raíz de la carta de Juan XXII fechada en 1330.

\* Jeffrey Burlón Russell divide el mismo período del modo siguiente: 1300-1360; 1360-1427; 1427-1486 (*Witchcraft in the Middle Ages*, pp. 167-265). En términos generales. Éstas y otras divisiones cronológicas son parecidas, con pequeños detalles seleccionados para proporcionar leves modificaciones.

En el tercer período, de 1375 a 1435, tuvieron lugar dos cambios importantes que revisten interés en la historia de la Inquisición: hubo un aumento general del número de procesos por brujería y una intensificación de los procesos por culto al Diablo. Kieckhefer sugiere que este último hecho se deriva de la adopción de técnicas y prácticas inquisitoriales en los tribunales municipales hacia las postrimerías del siglo xiv. Fue también el período en que se instauró la Inquisición en Alemania. Pero el hecho crucial, que Kieckhefer recalca, fue que ya no se exigía a los delatores que probaran sus acusaciones ante los tribunales municipales. Antes de la introducción de esta sutileza inquisitorial era «especialmente peligroso acusar a alguien de hechicería o de brujería en general», toda vez que resultaba difícil demostrar tales cargos. Este peligro queda ilustrado por un caso ocurrido en el siglo XV en que se resucitó la antigua práctica: el acusador no pudo probar a satisfacción del tribunal que una mujer había practicado la magia meteorológica. A causa de ello, él mismo fue ahogado por hacer una acusación falsa.

Los procesos por brujería se propagaron de Francia y Alemania a Italia y Suiza en este período, pero su rasgo más distintivo es la creciente frecuencia de las acusaciones de culto al Diablo. Ello es debido, sólo en parte, al número cada vez mayor de tratados sobre la brujería y obedece más al miedo general a la magia, que al parecer iba en aumento, intensificado por la gran serie de epidemias de peste que se registró a finales del siglo XIV. Otro factor fue que el 19 de septiembre de 1398 la Facultad de Teología de la Universidad de París adoptó veintiocho artículos referentes a la brujería. Estos artículos «se convirtieron en una pauta para todos los expertos en demonología y fueron considerados como un argumento indiscutible dirigido a los escépticos que ponían en duda la realidad de la perversidad de las artes de la magia». Se afirmaban en ellos la realidad de la brujería y la necesidad de un pacto con el Diablo para ejercer la magia con éxito. Russell ha argüido que esta decisión fue el resultado del miedo general a una amenaza contra la sociedad cristiana, un intento de transferir a ciertos sectores indefensos de la sociedad —tales como los herejes, los judíos y las brujas— los temores y traumas colectivos que acosaban a la Europa occidental. Fue después de la adopción de los veintiocho artículos que proliferaron los tratados demonológicos.

El último de los períodos de Kieckhefer, el que va de 1435 a 1500, es el más importante y el más complejo. Tal como ha señalado William E. Monter, si bien entre 1320 y 1420 únicamente se publicaron trece tratados de brujería, en el período, mucho más corto, comprendido entre 1435 y 1486 aproximadamente, el total fue de veintiocho. Russell ha calculado que más o menos en el mismo período tuvieron lugar más de cien procesos significativos por brujería, aunque a muchos de los encausados seguían acusándoles de hechicería y nada más.<sup>24</sup> Empezaron a aparecer

elementos nuevos que dominaban los procesos: las cabalgatas de brujas hacia sus reuniones; el predominio de los cambios de forma para ayudar a las brujas, con el Diablo o los demonios presentándose bajo forma de cabras, lobos, gatos, perros, cerdos, ovejas, pájaros y otros animales; detalladas descripciones físicas que delinear el prototipo de la iconografía moderna del Diablo. Otro elemento importante fue la introducción de la asamblea de brujas, práctica casi universal que solían celebrar de noche grupos que se cifraban en centenares. Ahora se consideraba que asistir a una de esas asambleas era suficiente para condenar a una persona sospechosa de brujería.

Habría que tener en cuenta, con todo, que el concepto de pacto tuvo una importancia relativamente escasa durante la totalidad del siglo xv, y que el término «aquellarre» era poco común. Sólo una vez se menciona una parodia de oficios eclesiásticos, pero poco hay que induzca a pensar que existiera algo parecido a una misa negra, la cual «fue en su mayor parte un invento literario de los ocultistas del siglo xix». Pero sí aparecen dos rasgos de posteriores procesos por brujería: la gran frecuencia de los banquetes rituales y las orgías sexuales y el asesinato ritual de niños.

Hacia finales del siglo xv se observaron dos fenómenos simultáneos: una frecuencia cada vez mayor de los procesos de brujería en toda Europa y la creciente complejidad teórica de los mismos. El concepto de brujería era ampliado constantemente. El período que va de 1435 a 1500 se cierra con dos de los monumentos más significativos de la historia de la brujería: la bula pontificia *Summis desiderantes affectibus* de 1484, que a menudo se toma por el principio de las grandes persecuciones, y la publicación del *Malleus Maleficarum*, que proporcionó un complejo modelo demonológico para el pensamiento futuro sobre la brujería.

### **Santo Tomás de Aquino**

La brujería no fue un invento de la Inquisición, como han pretendido algunos autores. Pero, aunque la idea de la brujería era por lo menos tan antigua como el famoso canon *episcopi* de principios del siglo X, era claramente susceptible de ampliaciones posteriores, como hemos visto en este breve estudio de los procesos del siglo xv. Al principio las ampliaciones fueron obra de teólogos escolásticos, tales como el filósofo dominico Tomás de Aquino; fue sobre la infraestructura teológica de su obra que empezaron a aparecer tratados en la década de 1320, aunque su autoridad no se hizo sentir con toda su fuerza hasta mucho más adelante.

En el esquema de vasto alcance de la *Summa Teológica*, Tomás de Aquino sintió con frecuencia la necesidad de mencionar ideas asociadas relacionadas con la magia, toda vez que estaban tan introducidas en la esencia del pensamiento cristiano en virtud de un antiguo proceso de contaminación. Así, vemos que sugiere que la adivinación, a la que acostumbra a llamar «superstición», puede provocarla el Diablo. Sin embargo, al comentar por qué no es posible consultar con los demonios para conocer el futuro, y los posibles motivos de la posesión diabólica, Tomás de Aquino no trata los problemas explícitos de la brujería que más adelante serían objeto de controversia. Su afirmación crucial, que proporcionaría argumentos a teóricos posteriores, es una condena expresa de los pactos implícitos y explícitos con el Diablo o los demonios. Es tan importante, que seguidamente doy una traducción de los párrafos pertinentes:

Así, las llamadas imágenes astronómicas también deben su eficacia a la intervención diabólica. Así lo indica el hecho de que en éstas es necesario inscribir caracteres que por su naturaleza no ejecutan ninguna operación: de hecho, la cifra no es nunca el principio de una

operación natural. Pero entre imágenes astronómicas y nigrománticas hay una diferencia, que en estas últimas hay invocaciones y apariciones explícitas del Demonio, y, por consiguiente, entran en pactos hechos expresamente con el Diablo, mientras que en las otras tales apariciones proceden de los símbolos de ciertas cifras, o caracteres, de pactos meramente tácitos.

El dominio de Su Divina Majestad, al que también los demonios están sujetos, entraña que Dios puede utilizarlos como desee. En cambio, el hombre no ha recibido dominio sobre los demonios, para usarlos como desee: pero debe emprender una guerra declarada contra ellos. Así, en modo alguno es lícito que el hombre invoque la ayuda de los demonios ya sea con acuerdos tácitos o explícitos.

Después de esta afirmación inequívoca, cualquier práctica o creencia mágica representaba forzosamente una apostasía de la fe cristiana. Midelfort glosa este paso crucial de la siguiente manera: «Un estudioso jesuíta moderno ha llamado a este paso el "error moral-teológico en el juicio de la superstición". Fue el vínculo crucial que permitió a la Inquisición apartar su atención de los herejes declarados y dirigirla hacia los magos y los hechiceros, y los inquisidores solían citar a Tomás de Aquino entre 1323 y 1327 cuando atacaban la invocación de los espíritus, tachándola de herejía».

Tomás de Aquino también representa la aprobación ortodoxa de los métodos inquisitoriales al afirmar que la correctio o castigo es un bien espiritual cuando va dirigida al perfeccionamiento de un hermano cristiano, o cuando dice que eliminar o impedir el mal en una persona equivale a procurarle el bien. De este modo cabe sacar de la Summa Teológica una justificación tanto teórica como moral del Santo Oficio, y hay cierta simetría agradable en este hecho. Las órdenes mendicantes habían contribuido mucho a suprimir la herejía por medio de la erudición; los franciscanos, mediante su importante papel como enseñantes en las nuevas Universidades; y los dominicos, por medio de sus grandes teólogos. En la persona de Tomás de Aquino se sintetizaban perfectamente las funciones duales de represión y de argumentación teológica convincente. Estudiosos modernos como Lambert tienen razón cuando hacen hincapié en que la historia de la Inquisición no basta en sí misma para explicar el ocaso de la herejía: «... también son importantes las contramedidas pacíficas de la Iglesia y las dificultades internas del catarismo».

Las dos corrientes dominicas, una de violenta represión física y otra de argumentación teológica, se fundieron en la persecución inquisitorial de la brujería. La dicotomía que existía antes entre, pongamos por caso, Robert le Bougre y santo Tomás de Aquino, o entre Guillaume de París y Bernardo Gui, se disipó cuando la brujería fue institucionalizada en el transcurso del siglo xv. Es este hecho lo que puede explicar la virulencia extraordinaria de las cazas de brujas, así como la dificultad de poner fin a un fenómeno que había sido creado de forma tan brillante y autorizada. El poder y la astucia de la Inquisición enemiga de la brujería, una Inquisición que en esencia era dominica, ayudaron a fijar en la imaginación popular un concepto irracional que, de no ser por ello, tal vez habría desempeñado un papel de poca importancia en la historia de Europa.



Santo Tomás de Aquino legitimó teológicamente la existencia de la Inquisición. Sus escritos sobre la magia y la condena expresa de los pactos con el Diablo, así como la afirmación que el castigo inquisitorial es un bien espiritual para el perfeccionamiento del buen cristiano, se convirtieron en el armazón ideológico y teórico del Santo Oficio, y el reconocimiento de su misión histórica por parte de un Doctor de la Iglesia.

### **El papel de la Inquisición**

Es difícil determinar con precisión el papel que tuvo la Inquisición en la fase de las grandes cazas de brujas, que va del 1320 al 1486. Los documentos son escasos y los historiadores discrepan en muchos detalles. Sin embargo, parece que es posible el consenso en lo que hace a dos cuestiones fundamentales: que los libros y manuales escritos por inquisidores tuvieron un papel importante en la evolución de la «manía», y que el empleo de técnicas inquisitoriales tales como la tortura de los sospechosos también contribuyó a la formulación definitiva del concepto de brujería.

En un manual de principios del siglo XIV como el de Bernardo Gui, el espacio que se dedica a la hechicería es limitado. Las formas de interrogatorio ocupan tres páginas de texto y Gui no va más allá de los problemas tradicionales de la hechicería, especialmente los relativos a la adivinación. Ordena a los inquisidores que interroguen a los sospechosos sobre la predicción de acontecimientos, el robo de hostias y de óleos santos, el bautismo de imágenes de cera y otros rasgos tradicionales de la hechicería. Sólo en una ocasión aborda la terminología de la brujería

posterior, y es cuando pregunta si el sospechoso sabe algo de las mujeres que —según se dice— cabalgan de noche (vadunct de nocte), La ausencia de un vocabulario específico en el manual de Gui viene a apoyar la hipótesis de Kieckheter, en el sentido de que hay poca base para un concepto de la brujería en la tradición popular. Horsley ha demostrado convincentemente que hay «al parecer, poca base terminológica popular para la designación clara de un concepto de la brujería».

\* De su lenguaje se hizo eco un artículo aparecido en el *Obscrvatoie Romano*, el periódico del Vaticano, el 18 de enero de 1984, criticando los horóscopos, la quiromancia y la cartomancia. El autor, un franciscano, no quería que los católicos «arriesgasen su fe».

Otros inquisidores y escritores dominicos del siglo xiv discutieron la cuestión con parecida ausencia de terminología específica. Nicolau Eimeric, en su obra del 1369 titulada *Tractatus contra daemonum invocatores*, y el dominico español Raimundo de Tárrega, autor de un libro titulado *De invocatione doemorum*, argüyeron que los demonios sólo podían actuar con la tolerancia de Dios, y de esta forma les quitaron mordacidad a los críticos de la brujería. Era una postura sorprendente por su moderación y, de hecho, Russell ha afirmado que «si bien los tribunales se hicieron más severos, los tratados teóricos que se ocupaban de la brujería eran perceptiblemente más liberales».

Fue en el siglo xv, cuando los procesos se multiplicaron y las doctrinas de santo Tomás de Aquino se hicieron sentir con todo su peso sobre los teólogos, y la literatura sobre la brujería empezó a adquirir las connotaciones que nosotros conocemos por medio del *Molleas Maleficarum*. Russell, en su lista de teóricos de la brujería de 1430 a 1486, da veintidós obras. Es interesante hacer un análisis: de veintidós títulos, seis están escritos por inquisidores y cuatro por dominicos; cabe que algunos de los otros también sean obra de inquisidores. Pero la calidad y la importancia de estas obras —especialmente si se añade a ellas el *Malleus Maleficarum*— dominan el campo. Las seis obras escritas por inquisidores son las siguientes:

1. Johann Nider, *Formicarius*, escrita hacia 1435-1437 (se imprimió por primera vez en Basilea en 1470 y se hicieron nuevas ediciones hasta 1692).
2. Rafael de Pornasio, *De arte mágica*, hacia 1450 (ninguna impresión).
3. Saboyano anónimo, *Errores Gazariorum*,\* hacia 1450 (ninguna impresión).
4. Jean Vineti, *Tractatus contra demonum invocatores*, hacia 1450 (ninguna impresión).
5. Nicholas Jacquier, *Flagellum haereticorum fascinariorum*, escrita en 1458 y publicada en Francfort en 1581.
6. Bernardo de Como, *Tractatus de Strigiis*, publicada en Roma en 1584; se hicieron nuevas ediciones hasta 1596.<sup>39</sup>

Pero los inquisidores eran hombres cultos y a menudo perceptivos, y no en todas estas obras se advierte el rencor del *Malleus Maleficarum*. Quedaba aún espacio para un sano escepticismo. En el caso de Rafael de Pornasio, por ejemplo, Thorndike ha demostrado cómo «admite la existencia de un escepticismo considerable en lo que se refiere a la verdad de la magia, y muestra una actitud relativamente tolerante ante sus oponentes y una disposición a oír sus argumentos, lo que puede sorprender a quienes se les haya enseñado a ver a todos los inquisidores como fanáticos dogmáticos». <sup>40</sup> Otro inquisidor, Francesco Florentius o Paduano, a quien Thorndike califica de «liberal», muestra, de hecho, una actitud muy respetuosa ante la astrología: cita a Albumasar y aprueba la utilización de la astrología por parte de los doctores. También aprueba

las doctrinas de Pedro de Abano, a quien la Inquisición había juzgado por herejía, y afirma que es legítimo estudiar la magia siempre y cuando no se practique. Pese a lo avanzado del período 1472-1473, en que escribió su libro *De quorundam astrologorum parvi-pendendis indiciis*, parece que no poseía ni espíritu de persecución ni mostraba interés por cazar brujas.

\* La palabra *Gazariorum* se deriva de *Gazarus*, que significa «cátaro»; véase Russell, *MrcVzcTa/r*, p. 15, n.

Así pues, es peligroso hacer generalizaciones sobre las actitudes de los inquisidores ante la brujería. Aunque es claro que las obras de la lista que acabamos de ver interpretaron un papel importante en la formulación de la teoría de la brujería, no debería exagerarse la aportación intelectual de los inquisidores. Thorndike concluye que el hecho de que un inquisidor como Francesco Florentius pudiera escribir sobre astrología, magia, adivinación y superstición popular en una fecha tan avanzada «induce a pensar que en el amplio campo de las ciencias ocultas y la superstición en el siglo XV el engaño de la brujería no ocupaba un lugar tan prominente como algunos han querido atribuirle».

Pero el hecho mismo de que la Inquisición se tomara la brujería tan en serio y tratara de exterminarla era aceptado por mucha gente como prueba de la veracidad y la eficacia de la magia. Los procesos demostraron que era una realidad, y la atribución de herejía a los hechiceros estimuló sus actividades: «El hechicero se vio más solicitado porque la gente estaba más convencida que nunca de que sus pretensiones eran bien fundadas». La eficiencia inquisitorial y la mayor eficacia de los tribunales seculares, que habían adoptado técnicas inquisitoriales, hicieron que la realidad de la brujería arraigara fácilmente en la conciencia europea. Es en este sentido que puede decirse que la acumulación de tratados teóricos y manuales ejerció una influencia enorme en las persecuciones contra la brujería.

### **La utilización de la tortura**

La tortura era esencial para el éxito de los procesos por brujería. El creciente recurso a ella, que había pasado a ser «cosa natural» en procesos tales como los de Artois en 1459-1461, fue un factor clave que subrayaba la propagación de la brujería. Los tribunales seculares también introdujeron la tortura en los procesos por brujería a mediados del siglo xv.

Son muchos los ejemplos de los efectos tergiversadores de la tortura. Horsley, refiriéndose a las actas correspondientes a Lucerna y a Austria, afirma que cuando se les dejaba hablar por sí mismos, los campesinos —que constituían la mayor proporción de los sospechosos— se limitaban a acusar genéricamente a sus vecinos de *maleficium*: «Llama especialmente la atención que se mencione poco o nada al Diablo en estas deposiciones. Sólo los cazadores de brujas —o las víctimas que temen la tortura que vaya a aplicárseles en diversos grados, o que ya la estén sufriendo— introducen en estos procesos acusaciones de volar por la noche, canibalismo, aquelarre y pacto con el Diablo». Horsley concluye que las «sabias» y otras personas acusadas de brujería no eran brujas en el sentido que las definen los expertos en demonología: sólo después de la tortura «puede que llegasen a creer en la definición que de ellas mismas hacían los cazadores de brujas: brujas que volaban de noche y habían hecho un pacto con Satanás».

Aunque Kieckhefer recalca que sería fácil exagerar la influencia de la tortura, dado que son tantas las personas que parece que confesaron libremente, él mismo aporta una ilustración detallada del fenómeno. En 1477, en Villars-Chabod, una mujer llamada Antonia negó repetidamente que fuera culpable de brujería, incluso cuando el inquisidor le advirtió de las

consecuencias y le concedió un plazo de tres días para que dijera la verdad. Después de esta pausa en el interrogatorio, se dictó sentencia interlocutoria y se llevaron a Antonia para aplicarle el trato de cuerda. Media hora de esta tortura no bastó para obtener una confesión, y la mujer siguió haciendo protestas de inocencia; pero tras dos días más de trato de cuerda, Antonia acabó confesando que había rendido culto al Diabolo. Al parecer, en ese período de tiempo pudo inventar una descripción suficientemente convincente de sus actividades «diabólicas». El caso de Antonia hace más creíble la suposición de que «la mayoría de las veces, al parecer, el alcance de las confesiones guardaba proporción directa con la duración de la tortura».

Doctrinas medievales sobre la penitencia seguían influyendo en el procedimiento. El *Malleus Maleficarum* afirma que la confesión inmediata permitiría al juez ser misericordioso con el sospechoso de brujería, pero este sistema se prestaba a los abusos. En un proceso que tuvo lugar en Arras entre 1459 y 1462, cuando doce de las treinta y cuatro personas acusadas de culto al diablo fueron ejecutadas en la hoguera, se amenazó con la muerte a los sospechosos si rehusaban incriminarse. En un proceso celebrado en Zurich en 1487, el tribunal municipal juzgó a una mujer por culto al diablo y hechicería. La mujer confesó al asegurarle el juez que con ello la libraría de ser ejecutada; el juez mantuvo su palabra. La mujer confesó libremente y fue sentenciada a prisión perpetua en una «celda angosta, sin ventanas y con una única abertura en el techo, a través de la cual se le pudiera dar una comida diaria». Cuando la muerte puso fin a este respiro temporal, el mismo juez ordenó que se quemara el cadáver. Las ventajas de la confesión, pues, fueron mínimas en la práctica —ya que lo que inculcaba miedo era la condenación eterna que se hallaba implícita en esta quema postuma— y cabe imaginar que de su suerte tomaron buena nota amigos y observadores.

Si bien este ejemplo no procede de un tribunal inquisitorial, fácil es imaginar que se hicieran parecidas promesas falsas a medida que creció el fervor de la caza de brujas. Obviamente, hay sólo una diferencia mínima entre la tortura física real, la amenaza de tortura y esta clase de tortura psicológica. Por la misma razón, no debemos estar demasiado dispuestos a aceptar que las confesiones fueran libres, toda vez que el grado de resistencia a la tortura —sea ésta física o psicológica— es notoriamente variable. Muchos sospechosos ya se sentirían suficientemente aterrados, en el momento de su detención, al pensar en la posibilidad de ser torturados; en las estadísticas quedan reflejados como personas que confesaron libremente. Parece, pues, razonable concluir que la tortura sí desempeñó un papel significativo en los procesos del siglo XV y, por extensión, en el desarrollo del concepto de brujería.

### ***El Malleus Maleficarum***

En cierto sentido, esta obra fue la culminación de los conceptos de brujería de la Baja Edad Media, en los que se inspirarían futuros expertos en demonología, y que serían atacados por críticos posteriores. Contenía, a modo de justificación preliminar, la bula de Inocencio VIII *Summis desiderantes affectibus*, que había sido promulgada a petición de sus autores, Henry Kramer y Jakob Sprenger, y que confería autoridad pontificia a su obra maestra de teoría brujesca. Como escribe Russell, «demostró de una vez para siempre que la Inquisición contra las brujas contaba con la plena aprobación del papa y de esta forma abrió la puerta para los baños de sangre del siglo siguiente». El título, *El martillo de las brujas*, se derivaba del apodo que, como hemos visto, se aplicó a Robert le Bougre y Bernardo de Caux: el Martillo de los Herejes.

Por su concepción y su estructura, desciende en línea directa del *Processus inquisitionis* y del Directorio de Peñafort. Pero es mucho más compleja y mucho más larga. También está

escrita dentro de una visión del mundo informada por la filosofía escolástica: el método — pregunta, argumento y luego conclusión— es el de la Summa Teológica. El Malleus se las ingenió para vincular el maleficium de la hechicería popular a la herejía por medio del concepto cristiano del Diablo, y también, con fuerza exagerada y misógina, hizo que la culpa de la hechicería recayera sobre las mujeres. Creó la visión popular de la bruja como mujer,\* visión que pervive en nuestros días; en ese sentido, fue realmente una obra germinativa. El propósito de los autores era claro:

La brujería era una conspiración vasta y vil contra la Fe; iba en aumento; las brujas estaban despoblando toda la cristiandad; y, debido a la impotencia de los tribunales seculares, estas criaturas permanecían impunes. El Malleus se escribió para demostrar con precisión lo que hacían las brujas y cómo se les podía poner coto. Primero establece la veracidad de la existencia de la brujería y su naturaleza herética; elucida después los principales males que practicaban brujas y demonios; y finalmente dicta leyes formales para proceder judicialmente contra las brujas, cerciorándose de su condena y dictando sentencia contra ellas.

\* Eugenio Battisti ha mostrado cómo la iconografía de la bruja cambió espectacularmente en los últimos años del siglo XV con deformaciones y la asociación consciente del Diablo (L'Antirínasamento, pp. 148-153). El proceso se observa claramente en las obras de Durero.



Portada del Malleus Maleficarum. Para la Inquisición moderna este fue el manual más importante para la persecución de la brujería. Con unos planteamientos heredados de santo Tomás de Aquino, vinculó la brujería popular con la herejía religiosa por medio del pacto con el Diablo, y mezcló en un mismo grupo la cultura popular y sus manifestaciones más paganas con los movimientos religiosos enfrentados a la Iglesia católica. (Biblioteca Pública Episcopal, Barcelona.)

Los autores se proponen probar la realidad de la brujería, y arguyen e incluso los crímenes de los que no pueda decirse que son objetivamente reales son ilusiones provocadas por el Diablo a petición de las brujas. Percibían la brujería como una traición a Dios y, por ende, como el más horrible de los crímenes, merecedor del más ejemplar de los castigos. Todos los detalles previos sobre la brujería aparecen reunidos por dos destacados inquisidores dominicos en esta obra — Kramer tenía mucha experiencia en materia de procesos por brujería— y formaban el modelo para teorías posteriores. Pero vale la pena señalar, como hace Russell, que los autores no mencionan «espíritus familiares, el beso obsceno, aquelarres orgiásticos ni la marca del diablo, todo lo cual pasa a ser común en los siglos sucesivos».

Esta obra fue escrita poco después de inventarse la imprenta y se benefició de una difusión de la que no había gozado ningún manual anterior; se hizo un mínimo de ocho ediciones antes de 1500. Se ha escrito con frecuencia que la imprenta «asesó un golpe mortal» a la Inquisición, y que su decadencia imparable data de la introducción del arte de imprimir. Pero diríase que es más acertado afirmar que la existencia de tales manuales impresos aumentó el poder de la Inquisición al cancelar la distinción entre las tradiciones culta y popular. Aunque puede que el Malleus no fuera leído por los creadores de la tradición «popular», no cabe duda alguna de que se abrió paso en toda Europa y en todos los niveles sociales por medio de la difusión oral. Hay pruebas de que la capacidad de leer y escribir estaba mucho más generalizada, a principios del siglo XVI, de lo que suele creerse, pero, de todas formas, las tergiversaciones verbales, que son típicas de la diseminación oral de las ideas, contribuyeron al nuevo «status» de la brujería.

Con meticulosidad tomista los autores crearon una summa de teoría brujesca que nunca sería superada del todo. Pero es de justicia señalar que más allá de lo que Anglo denomina la «pornografía escolástica» y las aberraciones mentales de Henry Kramer, que rozan la criminalidad, el Malleus aparece repleto de observaciones originales e interesantes que a veces sorprenden por su proximidad a las ideas modernas. Por ejemplo, un estudioso actual como Kieckhefer concluye que en el período comprendido entre los años 1300 y 1500 predominaron tres tipos de proceso: el proceso de los hechiceros, acusados también de culto al diablo; los procesos de curanderos tales como los herbolarios o las «sabias» que, además, eran acusados de brujería; y los procesos resultantes de los celos o la cólera, a menudo dentro de grupos familiares herméticos. En un «destello de realismo», como acertadamente escribe Charles Williams, Kramer y Sprenger son capaces de afirmar que «la más prolífica fuente de brujería son las disputas entre mujeres solteras y sus amantes».

En el Malleus abundan los argumentos circulares y los ejemplos de la falacia de la autoridad; cuando no logran convencer a sus críticos, Kramer y Sprenger parecen decididos a aturdirlos a fuerza de ejemplos y autoridades. Es una obra que adolece de serios defectos, pero, a pesar de ello, dio forma al futuro. Antes de escribirse, tanto la hechicería como la brujería existían, pero no habían sido responsables de la muerte de decenas de millares de personas. Kramer, Sprenger, los dominicos y la Inquisición deben cargar con gran parte de la culpa en lo que se refiere a las terribles consecuencias de su publicación.

\*\*\*

## La fundación de la Inquisición Española: 1478

En el momento de máxima debilidad de la Inquisición en Italia, Francia y Alemania, y antes de que la manía de las brujas alcanzara todas sus dimensiones, Fernando e Isabel de España fundaron una forma nueva y totalmente distinta de Inquisición. Las razones principales de esta medida eran tres: la decisión política de alcanzar la conformidad religiosa en España, la imposibilidad de lograrla mediante la conversión forzosa de la población judía y morisca, y el profundo temor de que los conversos insinceros contaminaran la fe cristiana.

Desde el siglo XIII España estaba dividida en tres zonas principales: el reino de Castilla (que desde hacía poco incluía el antiguo reino de León y las ciudades musulmanas de Córdoba y Sevilla), el reino de Aragón (cuyo núcleo principal era Cataluña, además del territorio aragonés, y la incorporación de Valencia y las islas Baleares en este siglo), y Granada, que era el último baluarte de los musulmanes en la península Ibérica. Desde 1232, año en que Gregorio IX había enviado la bula *Declinante* al arzobispo de Tarragona, existía una inquisición en Aragón. Parece ser que esta bula se promulgó ante la insistencia de Raimundo de Peñafort, que fue el inspirador de la política de persecución de Gregorio y, por consiguiente, el padre espiritual de la Inquisición. Bajo el inquisidor dominico Nicolau Eimeric, la Inquisición aragonesa había conocido otro momento de notoriedad, pero a finales del siglo XV permanecía inactiva en su mayor parte. En el reino de Castilla jamás había existido una inquisición, aunque durante el reinado de Alfonso el Sabio se había organizado una cruzada contra los infieles con la bendición de Inocencio III.

La historia de la Inquisición española y la historia de la España moderna aparecen vinculadas de forma inseparable, y la primera premisa que cada una de ellas necesitaba era la unidad dinástica de los antiguos reinos de Castilla y Aragón. La unificación tuvo lugar en el breve espacio de cinco años, cuando Isabel subió al trono de Castilla en 1474 y su esposo, Fernando, al de Aragón en 1479. La nueva Inquisición fue una de las consecuencias inmediatas de este proceso unificador y desde el principio se concibió como un arma política, más que su equivalente medieval. Fue autorizada por Sixto IV en 1478 con la misión de examinar la sinceridad de los conversos judíos, es decir, los judíos que recientemente se habían convertido al cristianismo. Fue, por lo tanto, un arma que la aristocracia castellana usó para resolver el «problema judío», que existía en España desde hacía siglos y que —argüían los aristócratas— recientemente había alcanzado un punto decisivo. No es una exageración decir que sin este «problema judío» no habría existido ninguna inquisición española, y gran parte de la historia de ésta estuvo dedicada a la supresión de los judíos, y, en menor escala, de los moros. Era, pues, un tribunal político con matices racistas.

Pero, paradójicamente, la gran tolerancia religiosa de la España medieval era lo que había permitido a los judíos triunfar y convertirse en miembros prominentes de la sociedad.<sup>5</sup> Esta tolerancia misma creó condiciones ideales, que a su vez despertaron el resentimiento de la nobleza tradicional. Cabe ver esa tolerancia en el hecho de que cristianos españoles se convertían libremente al islamismo en las regiones del sur, así como en la continua afluencia de judíos que huían de la persecución en otros países. Sin embargo, los judíos españoles ya habían sido perseguidos en el siglo VII, y habían visto con alivio la llegada de los musulmanes, pues albergaban la esperanza de que en lo sucesivo la persecución fuera dirigida contra los últimos en

llegar. En 1235 el Concilio de Arles había introducido la obligación de lucir en la ropa un círculo amarillo para que fuese fácil identificar a los judíos, pero el momento culminante había llegado en 1391, año en que hubo matanzas en todo el país. En junio de ese año sólo en Sevilla se habían registrado 4.000 muertes. Así pues, cien años antes de instaurarse la Inquisición en Castilla, nació la categoría de conversos cuando decenas de millares de judíos se convirtieron al cristianismo para evitar un destino parecido. Desde el principio se dudó de su sinceridad, y los acontecimientos de la década de 1490 se debieron sobre todo a la persistencia de semejantes dudas entre la aristocracia castellana. Los judíos se habían casado con castellanos, aragoneses o catalanes de todas las clases sociales, y habían adquirido un poder económico y una categoría social considerables, ocupando cargos importantes tanto en la Iglesia como en el Estado.

La fundación de la Inquisición fue el corolario lógico de la política de consolidación que pusieron en marcha Fernando e Isabel. Esa política hizo que la perspectiva política española se volviera hacia dentro, junto con la visión del mundo, una visión esencialmente incestuosa, de las clases dirigentes que apoyaban a los nuevos reyes. Se creía que los judíos representaban una auténtica amenaza para el poder de esta élite dirigente —del mismo modo que en su tiempo los cataros parecieron amenazar a la Iglesia de Roma—, y se consideró que crear una inquisición con plenos poderes en toda la península era el medio de reafirmar el predominio de la aristocracia. En 1483, el Consejo de la Suprema y General Inquisición fue creado por la reina Isabel como parte de una reorganización burocrática general. Al principio tenía que funcionar dentro del reino de Castilla, bajo el recién nombrado inquisidor general, fray Tomás de Torquemada; luego, como la Inquisición ya existía en Aragón, lo único que hizo falta fue que el papa nombrase a Torquemada inquisidor general también de Aragón, Valencia y Cataluña. Así lo hizo Sixto IV el día 17 de octubre de 1483. Se instauraron tribunales permanentes en Zaragoza, Barcelona y Valencia, aunque no sin las protestas de las cortes, los nobles y el pueblo. De esta manera se creó la única organización que en aquel tiempo poseía los mismos poderes y la misma importancia en toda España.

La Inquisición estaba preparada para interpretar un papel importantísimo en el que fue el año más significativo de la moderna historia de España. En 1492, con pocos meses de intervalo entre ellos, tuvieron lugar tres acontecimientos que transformaron España y señalaron el comienzo de su historia como Estado unitario; también proporcionaron la base de su enorme poder en siglos sucesivos. El año comenzó con la toma de Granada el día 2 de enero, después de nueve años de lucha. Fernando e Isabel instalaron su casa real en la Alhambra uniendo el palacio de Gómezs, sede oficial de los sultanes de Granada, con el palacio de los Leones, que había sido su residencia privada. Este acto simbólico señaló el fin de siglos de dominación musulmana en el sur y el oeste de la península. Luego, el día 31 de marzo, inspirados por el éxito de la expulsión de los gobernantes de Granada, libres ya de la dependencia de su apoyo económico, los Reyes Católicos dieron exactamente cuatro meses de plazo a la población judía para que decidiese si quería abandonar el país o quedarse en él y convertirse al cristianismo. Entre 165.000 y 400.000 judíos se marcharon de España antes de finalizar el mes de julio; muchos de ellos perdieron su medio de vida y pagaron impuestos exorbitantes a los funcionarios portuarios en el momento de partir; unos 50.000 decidieron quedarse. Finalmente, se anunció el descubrimiento de América por Colón —que, irónicamente, se consiguió con la ayuda de las finanzas judías—, que pronto adquiriría una importancia fundamental para el poder y la riqueza de España, así como para la Iglesia y la Inquisición.

## Organización

La Inquisición española se basaba de forma aproximada en la organización de su predecesora medieval, con añadiduras y cambios que respondían a las necesidades concretas de Fernando e Isabel. Del mismo modo que el poder de la Inquisición medieval en su apogeo —en Italia entre el 1270 y el 1300 y en Francia del 1309 al 1330- se hallaba en proporción directa con la eficiencia de su organización, también el de la Inquisición española fue desde el principio fruto de una eficiencia casi legendaria.

\* La despedida oficial de Colón por parte de la reina Isabel tuvo lugar en la recién conquistada Alhambra. Desde la que se domina la ciudad de Granada. De esta manera, los dos acontecimientos quedan íntimamente vinculados.

Al principio, esta eficiencia nacía de la división administrativa de España bajo cinco consejos que llevaron a cabo los Reyes Católicos: el Consejo de Estado, el Consejo de Hacienda, el Consejo de Castilla, el Consejo de Aragón y, finalmente, el Consejo de la Inquisición, más conocido comúnmente por el nombre de la «Suprema»/ Al dar tanto poder a la Inquisición española, Sixto IV —posiblemente halagado por la importancia que se daba a la religión dentro del Estado— creó las condiciones que permitieron que la nueva Inquisición quedase fuera de la jurisdicción pontificia. Ésta era la diferencia más característica entre la Inquisición española y las de otros países.

La Suprema estaba organizada y controlada por la oficina del inquisidor general, y su poder dependía en gran medida de la personalidad de esta figura. De ahí el sello especial que en toda la historia de la Inquisición española imprimió su primer jefe, Torquemada. Elaboró la primera serie de reglas, las llamadas Instrucciones Antiguas basándose en su propia experiencia y en su propia autoridad personal, en 1484, con añadiduras posteriores al surgir circunstancias nuevas en 1485, 1488 y 1498.<sup>9</sup> También se crearon a la medida nuevos tribunales: entre 1480 y la década de 1520 se formaron cerca de veintidós tribunales que se añadieron a los doce permanentes de Castilla y a los cuatro de Aragón. Los tribunales permanentes contaban con numeroso personal para facilitar la labor de dos inquisidores, que tenían que ser licenciados en teología y haber cumplido cuarenta años como mínimo, aunque más adelante este límite se redujo a treinta. Había un alguazil, que se encargaba de practicar las detenciones; unos calificadores, cuya misión consistía en valorar las pruebas, y un fiscal o acusador, cuya presencia indica que la Inquisición española adoptó el procedimiento llamado *accusatio* en vez del *inquisitio*; además, había numerosos subordinados tales como carceleros, capellanes, escribanos, notarios y familiares. Supervisaban toda la organización los visitadores o inspectores itinerantes, que informaban a la Suprema del funcionamiento de las inquisiciones provinciales. Esta estructura no deja de ser parecida a la de una gran inquisición medieval, exceptuando la presencia y las funciones del fiscal.

\* Fueron enmendadas y ampliadas por las Instrucciones Nuevas de 1561. 136

La diferencia principal reside en la compleja organización capilar y en el gran número de personas que la integraban. Los familiares, que a menudo eran espías y delatores, se ocupaban más que nada de propagar el miedo al Santo Oficio, para lo cual se valían de su desprecio de la ley y su arrogancia; con todo, Henry Kamen señala que «hasta un breve repaso de los anales de la Inquisición muestra que la mayoría de las denuncias que se presentaban al tribunal eran obra

de personas corrientes, vecinos, compañeros de viaje, conocidos». Diríase que los familiares ofendían más por su número que por sus actos. Se calcula que en el siglo XVI había 805 en Toledo, otros 805 en Granada y 1.009 en Santiago; a menudo este cargo se compraba y vendía y podía ser hereditario.

Este ejército de familiares incurría en onerosas obligaciones económicas en nombre del Santo Oficio, que nunca fue una organización rica y tenía que pagar los salarios utilizando el producto de las propiedades confiscadas y los ingresos que le proporcionaban las inversiones. Por medio de un desglose de salarios e ingresos, Kamen muestra cómo la Inquisición cordobesa sólo consiguió cubrir gastos en 1578. A pesar de ello, por las manos de la Inquisición pasaban vastas sumas de dinero, que eran recaudadas y enviadas a la Suprema por los tribunales y devueltas luego bajo la forma de gastos y salarios. Es claro que las dificultades económicas se derivaban del enorme número de personas que hacía falta para sostener las actividades de la Inquisición, las cuales crecían constantemente. En 1647, por ejemplo, el tribunal de Palma tenía hasta 150 funcionarios —sin incluir a los familiares— y Turberville se vio inducido a argumentar que el número de tales funcionarios parecía ir en aumento mientras disminuía el trabajo de la Inquisición. Pero el número de personas era elevado, incluso al principio. Llórente, uno de los primeros historiadores del Santo Oficio y, además, ex secretario del tribunal, afirmó que «Fernando e Isabel permitían que Torquemada, en sus desplazamientos, fuera escoltado por cincuenta familiares de la Inquisición a caballo, y doscientos a pie»

Los problemas económicos eran mitigados por numerosos privilegios que se concedían tanto a los inquisidores como a los familiares. Los primeros tenían asegurados la manutención y el alojamiento gratuitos durante sus viajes, así como el derecho de comprar alimentos a precios especialmente reducidos. De igual importancia era el derecho de portar armas de que gozaban ambas categorías. Cabe que esto fuera justificable en ciertas circunstancias peligrosas, pero también causaba mucho resentimiento, ya que permitía que grupos nutridos de hombres, a menudo despiadados, recorrieran la campiña haciendo más o menos lo que les viniera en gana. Exacerbaba aún más esta situación el privilegio que se hacía extensivo a todos los servidores del Santo Oficio en lo relativo a los tribunales seculares, los cuales no podían juzgar a los familiares porque a éstos se les consideraba ajenos a su competencia. Esta disposición motivó quejas contra el Santo Oficio, especialmente en Aragón. Pero, aunque una serie de monarcas, incluyendo al propio Fernando y al emperador Carlos V, trataron de abrogar estos privilegios, y en 1553 incluso lograron que se aceptase que los familiares tenían que estar sujetos a la jurisdicción de los tribunales seculares para todos los delitos salvo los más leves, esta posición de privilegio excesivo nunca se eliminó por completo.

Con todo, la característica que distinguió a la Inquisición española durante sus primeros años fue siempre su lealtad al trono. Detrás del inquisidor general y de la Suprema se alzaba la figura del monarca y sólo en una posición subsidiaria, y a menudo controvertida, la del papa.

### **«Aturdir al paciente»: El secretismo y la Inquisición**

Otra diferencia importante entre la Inquisición española y sus pre-decesoras son los numerosísimos documentos, crónicas de la época y materiales impresos que tenemos a nuestra disposición, aunque gran parte de ello aparece tergiversado por las exigencias de la propaganda política contra España y el rencor personal. No obstante, de estas crónicas cabe sacar —teniendo en cuenta todo lo que haya que tener en cuenta— una idea mucho más clara de las actividades de la Inquisición que la que nos proporcionaron los documentos medievales. Algunos rasgos de

procedimiento, por ejemplo, se presentan en la crónica siguiente:

Las deposiciones de los testigos se muestran al defendido, suprimiéndose los nombres de los testigos. Todo se lee tergiversado y torcido, con tantos puntos oscuros y circunloquios y con palabras tan vagas, que parezca el lenguaje de un ser irracional. En las fórmulas de las deposiciones se hacen especialmente visibles los santos ardides: cuando dicen «Lo oyó de cierta persona a la que ha nombrado», ¡hay que entender que es del defendido mismo de quien lo oyó! Cuando el prisionero ha respondido tan bien como puede, su abogado aparece oportunamente. En presencia de los inquisidores indica al prisionero las pruebas que más le incriminan, y el único remedio que queda: una sagaz conjetura sobre su acusador, con vistas a la consideración de posibles excepciones contra él; le aconseja que intente, durante unos días, traer a la memoria aquellos con quien pueda haber tenido enemistad, porque, si la enemistad puede demostrarse mediante legítima investigación, esta única excepción impedirá que cualquiera dé testimonio ante este tribunal; le advierte que puede negar las pruebas que no sean suficientemente sólidas. Es ésta la máxima ayuda que un preso puede esperar de su abogado; y así se ordena que se le devuelva a su prisión. Al cabo de tres o cuatro días se le hace comparecer y se le pregunta si puede recordar y explicar algo, preguntándole el abogado si ha hecho alguna conjetura sobre los testigos o los delatores. El prisionero expone lo que recuerda, suplicándoles que vean si por ventura sus delatores se encuentran entre éstos o aquéllos entre los cuales y él existió alguna vez o ahora enemistad. Si su conjetura no es correcta, no sólo se desperdicia su réplica, sino también los esfuerzos que por recordar ha hecho durante tres o cuatro días, y la acusación permanece inamovible. Pero diérase la casualidad de que la conjetura es correcta, el abogado le pregunta qué excepciones puede alegar contra las personas nombradas por él, y le da a entender sin mucha franqueza —pues no puede hacerlo más claramente— que su conjetura es correcta. Expuestas las excepciones y los testigos nombrados por el defendido para probarlas, después de que el prisionero ha sido autorizado a reposar durante unos meses en su prisión según el albedrío de los padres, le hacen comparecer de nuevo a juicio; y el inquisidor le dice que se ha oído a los testigos nombrados por él, para que vea si tiene algo que decir o si desea concluir. Concluyendo el defendido, el fiscal también concluye; y después los inquisidores, con los asesores y los consultores, dictan sentencia, cuando los teólogos, monjes y escribanos han sopesado lo que el defendido haya dicho y que sea relativo a la doctrina y la fe. Las señales de sus más que leoninas zarpas son la confiscación de propiedades, el encarcelamiento perpetuo o temporal, una prenda de color del barro llamada comúnmente sambenito, la infamia perpetua durante toda la posteridad.

En este notable resumen se hacen evidentes los principales rasgos del procedimiento inquisitorial. Al lector le llama la atención la insistencia del autor en el secretismo de los testigos, así como los «santos ardides» con que los inquisidores emprenden su labor. Pero es interesante señalar que contrastando con la práctica medieval, se encuentra presente un abogado, que algún esfuerzo hace por ayudar al prisionero, aunque su «máxima ayuda» a poco equivale en términos prácticos. También llama la atención la singularidad de un interrogatorio que se lleva a cabo como si se tratara de un juego de adivinanzas, y también es fascinante la idea de una «enemistad». Viene a reforzar la idea —que propusieron Kieckhefer para la brujería y Kamen para la Inquisición española— de que las habladurías y la venganza eran las principales causas de lucha y sufrimiento bajo el Santo Oficio, toda vez que una enemistad con un desconocido

representa una contradicción en los términos.

Un documento como éste, teniendo en cuenta el sesgo que reflejan sus últimas líneas, nos da una visión vivida y fiel del funcionamiento de la Inquisición en España. A decir verdad, su imagen fue exagerada por la propaganda antiespañola, tanto en Inglaterra como en Roma a finales del siglo xvi; pero este pasaje subraya el hecho de que, si bien «en algunos aspectos podemos modificar la imagen de una Inquisición cruel y despiadada, lo que no puede borrarse con explicaciones es la atmósfera que prevalecía con anterioridad a la detención y la condena». Era una atmósfera cargada por efecto del secretismo, como en el caso de los acusadores a quienes no se nombra; el secretismo se prolongaba durante todo el proceso e incluso durante las sesiones de tortura.

Un inglés anónimo que escribió hacia 1600 confirma la crónica que hemos citado y muestra cómo se usaba el secretismo para crear miedo:

Más si el acusado no se justifica suficientemente, se le condena a la tortura. Y con su cura es obligado a ir, a través de un lugar muy feo, a una cámara subterránea, donde halla reunidos a los jueces. Está el verdugo, cubierto con una larga túnica de lino negro muy recta como un saco, teniendo la cabeza y la cara cubiertas con una capucha negra que no tiene sino dos agujeros delante de los ojos: haciéndose esto para asombrar al paciente, como si un diablo viniera a castigar sus malas acciones. Si nada confiesa, a veces le martirizan más de dos horas.

Mucho más adelante, en un pasaje de evidente autenticidad, Llórente describe cómo el fiscal podía poner fin al interrogatorio de un prisionero diciendo que, a pesar de sus continuos consejos de que diga la verdad, tenía la impresión de que el prisionero era reticente y que, por lo tanto, pediría que al acusado se le «interrogase», es decir, que lo torturasen. Llórente consigue expresar de modo muy vivido el temblor de los sospechosos en ese instante de ansiosa expectación, mientras esperan que el fiscal formule esta petición.'y Esto viene a subrayar la medida en que el secretismo y el miedo inspirado por él eran las principales armas de la Inquisición española, quizá más aún que la tortura misma.

## **Procedimiento**

Al igual que en el caso de la Inquisición medieval, el procedimiento empezaba con la proclamación de un período de gracia, que primero se daba a conocer por medio de un «Edicto de Gracia» y, años después, mediante uno más genérico llamado «Edicto de Fe». Se pedía a los herejes que se presentaran o que denunciaran a otros; éste seguía siendo el método básico para encontrar a sospechosos de herejía. Había denuncias por actividades tan variadas como sonreír al oír el nombre de la Virgen María y comer carne en día de abstinencia, o por transgresiones no heréticas tales como orinarse en las paredes de una iglesia y decirle en privado a la esposa que uno no creía que la fornicación fuese pecado.-" Muchas personas se veían inducidas a denunciarse a sí mismas o a confesar por miedo de que de todos modos, un amigo o un vecino las denunciara más tarde; es claro que semejantes temores, contradenuncias y reacciones en cadena dentro de comunidades pequeñas incrementaban el temor respetuoso que inspiraba el Santo Oficio. En Sevilla, la autodenuncia se convirtió en un fenómeno de masas y las prisiones de la Inquisición estaban «llenas a rebosar».

Esta práctica llevaba consigo el riesgo de dar falsos testimonios, arrojaba dudas sobre la

fiabilidad de los testigos y permitía hinchar con facilidad infracciones de poca monta hasta transformarlas en herejía. A su vez, todo esto se veía aumentado por el secretismo que envolvía a los testigos de un proceso y por el consiguiente «juego de adivinanzas» durante los interrogatorios. Uno de los efectos secundarios de dicho secretismo era que las acusaciones había que formularlas de un modo que no permitiese al prisionero identificar inmediatamente a la persona que le había denunciado, y con frecuencia los presos no alcanzaban a comprender la naturaleza exacta de los cargos presentados contra ellos. Al no poder adivinar la identidad del acusador, tenían que tratar de recordar alguna ocasión en la que tal vez hubieran cometido algún acto que se prestara a ser interpretado como una herejía. Así pues, el prisionero se perdía en un laberinto de paranoia.

Hasta las denuncias más triviales se tomaban en serio. Henry Kamen da el siguiente ejemplo: «Cuando, por ejemplo, el doctor Jorge Enríquez, médico del duque de Alba, murió en 1622, testigos secretos afirmaron que su cuerpo se había enterrado conforme a los ritos judíos. La consecuencia fue que toda la familia Enríquez, parientes y criados dieron con sus huesos en la cárcel y en ella permanecieron durante dos años hasta que se les absolvió por falta de pruebas».

Pero, mientras que el secretismo caracterizaba las operaciones de la Inquisición en lo que se refería a la persona ajena a ella, de tal manera que nadie que no estuviese relacionado directamente con la institución conocía del todo sus métodos y su procedimiento, se ponía un cuidado excepcional en registrar hasta los más insignificantes detalles de su organización administrativa, económica y jurídica. Gran parte del poder de la Inquisición española nacía del abundante material acumulado en sus archivos, que le proporcionaba un medio eficaz de controlar a gran parte de la población española. Muchos de los archivos inquisitoriales fueron destruidos cuando Napoleón invadió España, pero se conserva material suficiente para formarse una idea detallada del funcionamiento del Santo Oficio.

En teoría, los calificadores estudiaban las pruebas antes de proceder a la detención de un sospechoso, aunque, de hecho, esta medida se reservaba para los casos en que había que resolver complejas cuestiones teológicas; cuando se trataba de casos claros de judaísmo o de reincidencia de conversos moriscos o judíos, se eliminaba esta fase. En la práctica esta medida preliminar se descuidaba casi siempre, o se omitía deliberadamente por conveniencia. El resultado era que a menudo los prisioneros «permanecían en cárceles inquisitoriales sin que jamás se hubiera presentado cargo alguno contra ellos». Pero los casos de encarcelamiento prolongado antes de celebrarse el juicio eran raros, puesto que la organización del Santo Oficio español garantizaba que los posibles abusos acabarían llegando a conocimiento de la Suprema y entonces se tomarían las medidas necesarias.

Una vez efectuado el estudio preliminar de las pruebas, se detenía y encarcelaba a los sospechosos. En el momento de la detención, acompañaba al alguazil un notario que redactaba un inventario de los bienes del sospechoso que luego, en el caso de dictarse sentencia de confiscación, podrían utilizarse. Era imposible, por lo tanto, evitar la confiscación escondiendo o vendiendo los bienes del prisionero antes de procesarle.

Después, el sospechoso era llevado a la prisión inquisitorial, en cualquier momento del día o de la noche. También en este caso la propaganda y la leyenda han hecho que las condiciones carcelarias pareciesen mucho peores de lo que eran en realidad. Si bien es cierto que en algunas cárceles la tasa de mortalidad causada por enfermedades era elevada, las prisiones del Santo Oficio no eran peores que otras de entonces. A decir verdad, eran frecuentes los casos de reclusos que procuraban ser trasladados a las cárceles inquisitoriales. Kamen da dos ejemplos: en 1629, un fraile hizo afirmaciones heréticas con el fin de obtener el traslado de una prisión secular

de Valladolid; en 1675, un sacerdote dijo ser judaizante para que lo sacasen de la cárcel episcopal donde estaba encerrado. Mucho más adelante, en 1820, las autoridades penitenciarias de Córdoba se quejaron de las condiciones existentes en la prisión municipal y pidieron permiso para trasladar a los reclusos a la prisión inquisitorial, que, según dijeron, era «segura, limpia y espaciosa». Sin embargo, como ocurre con tanta frecuencia en la historia de la Inquisición, había una extraña anomalía: quizá se envidiasen las prisiones permanentes, llamadas «casas de penitencia», pero las que empleaban para los sospechosos durante su interrogatorio, las «cárceles secretas», eran mucho más severas porque con ello se pretendía acabar con la resistencia de los detenidos. En estas cárceles eran más habituales los ruidos, las mazmorras lóbregas y los terrores que se asocian con la Inquisición.

El Santo Oficio proporcionaba alimento a los prisioneros pobres, mientras que a los demás se les permitía comprar sus propias provisiones, igual que en las cárceles inquisitoriales de Francia e Italia. Pan, vino y carne eran los artículos que se adquirían más comúnmente, pero en los registros de las compras de los reclusos también aparecen el aceite, el chocolate, los huevos y el tocino. Además, se suministraban o podían comprarse camisas, zapatillas, mantas y otros artículos que proporcionaban una comodidad básica. Fray Luis de León, el místico y poeta agustino, consiguió que le facilitaran papel y tinta para escribir y durante los cuatro años que pasó en la cárcel redactó una de sus obras más importantes. Las quejas relativas al trato no eran más frecuentes que en cualquier otro sistema penal, y un rasgo peculiar de la Inquisición española explica probablemente muchas de las historias exageradas que circulaban sobre sus prisiones: cuando los reclusos salían finalmente de una cárcel inquisitorial se les obligaba a jurar que jamás revejarían nada que hubieran visto o experimentado dentro de ella. Es fácil imaginar que el terror de caer otra vez en manos de la Inquisición haría que resultase relativamente fácil mantener tal juramento. El ejemplo de Guiseppe Pignata es pertinente, aunque fue preso del Santo Oficio en Roma: meses después de su fuga espectacular de la cárcel inquisitorial, y hallándose sano y salvo en Amsterdam, rehusó hablar de sus experiencias carcelarias «porque el terror del Santo Oficio está tan firmemente grabado en su espíritu, que tiembla sólo de pensar en ello».

\* Estuvo en prisión de 1572 a 1576 y volvió a ser denunciado a la Inquisición en 1580 y 1582. Se le acusó de falta de respeto a los santos que confirmaban la Vulgata y de creer que los judíos no habían corrompido el texto de la Biblia. Su detención y su juicio fueron políticos en ciertos aspectos, pero también reflejaron un conflicto ideológico de gran importancia.

## **La tortura**

El recurso a la tortura se hallaba sujeto a las mismas reglas que en la Inquisición medieval después de las reformas de Clemente V. A un preso sólo se le podía torturar una vez, por lo que era necesario que, al finalizar cada sesión, el inquisidor declarase claramente que se suspendía la tortura —en vez de terminarla— para que los registros hablasen de la continuación de la tortura y nunca de la aplicación de nuevas torturas. De modo parecido, las instrucciones referentes a la presencia del inquisidor y de un sacerdote durante la tortura de un sospechoso eran flexibles. El Artículo XVIII de la Compilación de las Instrucciones del Oficio de la Santa Inquisición de Torquemada dice que «cuando alguna persona es sometida a tortura, los inquisidores y el ordinario deben estar presentes, o al menos, algunos de ellos. Mas cuando esto sea por alguna razón imposible, entonces la persona a quien se confie el interrogatorio ha de ser un hombre entendido y fiel».31 Esta fórmula extremadamente ambigua, un «hombre entendido y fiel», es, a

todas luces, un pretexto para abusar de las reglas. Pero Lea señala que «la impresión popular de que la cámara de torturas inquisitorial era escenario de un refinamiento excepcional de la crueldad, de modos especialmente ingeniosos de infligir dolores atroces, y de peculiar persistencia en arrancar confesiones es un error debido a escritores sensacionalistas que han explotado la credulidad». Lea calcula que, en realidad, entre 1575 y 1610 se torturó a cerca del por ciento de los prisioneros cuyos delitos les exponían a la tortura.

\* Investigaciones recientes confirman sus cálculos. Montcr dice que las «Inquisiciones mediterráneas» eran mucho menos sanguinarias que los tribunales seculares (Ritual, myth and magic. p. 62). Estudios tales como el de Pérez Villanueva, *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, (Madrid, 1980), y el de Bartolomé Benassar (ed.). *L' Inquisition expugnóle* (París, 1979) han estimulado una nueva valoración.

Un verdugo público se encargaba de aplicar la tortura en presencia del inquisidor, un representante del obispo local y a menudo de un médico. Parece que pocas víctimas murieron al ser torturadas, y los casos de lesiones permanentes o pérdida de alguna extremidad eran relativamente raros. Ninguna tortura concreta era privativa de la Inquisición española, y los tres métodos más comunes eran, de hecho, análogos a los que usaba el Santo Oficio en la Edad Media. Estaban la «garrucha», que era parecida al trato de cuerda o tormento de la polea; la «toca», que era la ordalía del agua; y el «potro». Se ha demostrado que el empleo y la variedad de instrumentos de tortura eran mucho más moderados de lo que se imaginara en otro tiempo, y con frecuencia la confesión libre en la cámara de tortura bastaba para evitar por completo la aplicación de ésta.

Evidentemente, las condiciones carcelarias y la ferocidad de la tortura variaban de una inquisición a otra. Parece ser que siempre, incluso en la Inquisición española, que estaba organizada centralmente, los factores determinantes eran la personalidad y el celo de los inquisidores individuales. Tenemos también numerosos ejemplos de presos que fueron mutilados, que perdieron dedos de los pies o de las manos y cuyos miembros eran rotos; pero la visión de los instrumentos de tortura en «una cámara subterránea», después de pasar en procesión por «un lugar muy feo» solía ser suficiente. En caso contrario, hasta el más leve grado de tortura podía arrancar una confesión, y sólo el preso más obstinado recibiría el tratamiento completo. Para una sensibilidad moderna, quizá el peor aspecto de la tortura inquisitorial fuera el que se aplicase a los testigos que se contradecían al prestar declaración, o que se retractaban de acusaciones hechas anteriormente; en ese caso, se recurría a todos los medios disponibles para descubrir la verdad.

Y existen realmente crónicas horripilantes de las torturas aplicadas por la Inquisición española, crónicas cuya fidelidad y lujo de detalles inducen a pensar que son verídicas. Tal como ha comentado Turberville, quizá el testimonio más conmovedor que encontramos en la literatura sobre la Inquisición sean los memoranda detallados, en los cuales los notarios oficiales registraban fielmente cada grito, cada exclamación y cada queja utilizando un lenguaje árido, casi jurídico, un lenguaje que no se empleaba con el fin de despertar turbación, pero que la despierta de todos modos debido a su escalofriante realismo. Estas memorandas confirman las numerosas crónicas de primera mano hechas por víctimas del Santo Oficio que más adelante publicaron sus experiencias. La mejor forma de ilustrar las diferencias y las similitudes entre estas dos clases de fuentes consiste en comparar dos ejemplos: el primero extraído de lo que la propia Inquisición anotó en un caso de tortura; el segundo procede de la crónica de William Lithgow, un escocés, que fue torturado por la Inquisición en Málaga en 1620.

En 1568, una mujer fue detenida por no comer carne de cerdo y cambiarse de ropa los sábados; debido a estos detalles inocuos, la acusaron de ser judía. He aquí el relato de su tortura:

Se ordenó que fuera puesta en el potro, y ella preguntó: «Señores, ¿por qué no me dicen lo que tengo que decir? Señor, póngame en el suelo, ¿no he dicho ya que hice todo eso?». Le pidieron que lo dijera. Y ella respondió: «No recuerdo, sáquenme de aquí. Hice lo que los testigos han dicho». Le pidieron que explicara con detalle qué es lo que habían dicho los testigos. Y ella replicó: «Señor, como ya le he dicho, no lo sé de seguro. Ya he dicho que hice todo lo que los testigos dicen. Señores, suéltense, por favor, porque no lo recuerdo». Le pidieron que lo dijera. Y ella respondió: «Señores, esto no me va a ayudar a decir lo que hice y ya he admitido todo lo que he hecho y que me ha traído a este sufrimiento. Señor, usted sabe la verdad. Señores, por amor de Dios, tengan piedad de mí. ¡Oh, señor! Quite estas cosas de mis brazos, señor, suéltame, me están matando». Fue atada en el potro con las cuerdas, y amonestada a que dijera la verdad; se ordenó que fueran apretados los garrotes. Ella dijo: «Señor, ¿no ve que estas personas me están matando? Lo hice, por el amor de Dios, dejen que me vaya».

Las crónicas áridas y precisas recalcan el drama de una mujer encarcelada y torturada por motivos que ya no justificarían ni siquiera una sugerencia de herejía o delito. Es un documento aterrador.

Igualmente aterradora es la crónica, escrita en primera persona, de William Lithgow, pero hay en ella un timbre distinto, realzado por el odio que obviamente le inspiran sus torturadores. Estos extractos darán cierta idea de los métodos de trabajo de los verdugos y de ellos se omiten los comentarios y las críticas de Lithgow.

Fui desnudado por completo por el verdugo, llevado al potro y luego instalado por él en la parte superior, donde poco después fui colgado por los hombros desnudos con dos cuerdas pequeñas, que pasaban por debajo de ambos brazos y por dos anillas de hierro clavadas a la pared por encima de mi cabeza. Izándoseme así hasta la altura señalada, el verdugo descendió y tiró de mis piernas hacia abajo, haciéndolas pasar por los dos lados del potro de tres planchas, ató una cuerda alrededor de cada tobillo y luego, subiendo al potro, tiró de las cuerdas hacia arriba, y doblando hacia adelante con gran fuerza mis dos rodillas contra las dos planchas, los tendones de mis corvas desgarrados, y aplastadas las tapaderas de mis rodillas, y bien sujetas las cuerdas, colgado y degradado estuve una hora larga.

... Luego el verdugo, colocando el brazo derecho sobre el izquierdo, y la corona bien alta, pasó una cuerda por ambos brazos siete veces distintas; y luego echándose sobre la espalda, y colocando ambos pies sobre mi hueca barriga, cargó y tiró con violencia con sus manos, haciendo que mi vientre sufiera la fuerza de sus pies, hasta que las siete cuerdas distintas se unieron en un solo lugar de mis brazos (y, cortando la corona, los tendones y la carne hasta dejar el hueso al descubierto) tiró de mis dedos hacia la palma de mis manos; de las cuales la mano izquierda todavía está lisiada y lo estará siempre.

... Luego por orden del Justicia fue mi trémulo cuerpo colocado encima, y a lo largo, de la cara del potro, con la cabeza hacia abajo, metida dentro de un agujero circular; el vientre arriba y los talones hacia arriba en dirección a la parte superior del potro, las piernas y los brazos separados y atados con estaquillas y cuerdas a ambos lados de las planchas externas; pues ahora iba a recibir mis principales tormentos...

Lithgow fue entonces sometido al tormento del potro y cuenta el proceso con los mismos detalles minuciosos sobre sogas y planchas. Terminado el tormento, fue sometido a la ordalía del agua:

Luego el verdugo, habiendo sometido mi cuerpo al primer tormento (multiplicándolo por medio de un artilugio), se acercó a una vasija de tierra que estaba llena de agua, colocada un poco por debajo de mi cabeza: de donde sacó un bote lleno hasta arriba de agua, en cuyo fondo había un agujero, que él tapaba con el pulgar, lo acercó a mi boca y luego lo vertió sobre mi vientre; siendo la medida una sumbre española, que equivale a una pottle inglesa; la primera y la segunda pasada las recibí con gusto, tal era la sequedad del dolor que me atormentaba no habiendo bebido ni gota desde hacía tres días. Pero después, percibiendo a la tercera pasada que estas medidas de agua me las infligían a guisa de tortura, ¡Oh, tortura asfixiante! Cerré mis labios contra esa tremenda crueldad. Ante lo cual el Alcaide, montando en cólera, separó los dientes con un par de hierros, dejándolos allí de vez en cuando, vigorosa y manualmente...

A pesar de todo, William Lithgow sobrevivió a estas y otras torturas y logró volver a casa, después de pasar un tiempo en la prisión inquisitorial de Málaga porque se sospechaba de él que era un espía.

\* Algo más de dos litros.

\* Véase la anotación en el diario de John Evelyn al llegar al Estado de Milán en 1646: «Al acercarnos a la ciudad, algunos de nuestro grupo, temerosos de la Inquisición (más severa aquí que en toda España), tuvieron la idea de tirar algunos libros y papeles protestantes».

Hay que recordar que la Inquisición española no era peor que los tribunales seculares de la época en otros países —Inglaterra incluida— ni más malévola, en lo que hace a la aplicación de la tortura, que la Inquisición de siglos anteriores en Francia e Italia. Su reputación se resiente de la influencia de obras que aparecieron en los siglos XVII y XVIII, con títulos como *A review of the bloody tribunal or The horrid cruelties of the Inquisition*, *The Inquisition revealed*, o de títulos más descaradamente propagandísticos como, por ejemplo, *The history of Romanism* y *A master key to popery*. Libros de este tenor inspiraron y cultivaron una leyenda de violencia y tortura mucho peor que la realidad de la Inquisición. Aunque es innegable que la tortura se aplicó mucho durante la larga historia del tribunal español, la mayoría de los historiadores serios de hoy presentan una interpretación más ecuánime y más equilibrada del Santo Oficio español, y recalcan más los fascinantes aspectos administrativos del tribunal o el efecto global que surtió en la historia y la cultura de España.

### **Juicio, sentencia y Auto de Fe**

Dado que la detención de un sospechoso de herejía se practicaba después de que los calificadores hubieran estudiado las pruebas —al menos en teoría—, al preso se le declaraba virtualmente culpable en el momento mismo de detenerle. Más que probar la culpabilidad del sospechoso, el objetivo de los interrogatorios era obtener una confesión, tras la cual se le podía imponer el castigo apropiado. Asimismo, «la principal tarea del tribunal era actuar, no como tribunal de justicia, sino como organismo disciplinario creado con el objeto de responder a una

crisis nacional». De nuevo vemos que se hace hincapié en la naturaleza fundamentalmente política de la Inquisición española.

En realidad no se celebraba ningún proceso en el sentido moderno del término, sino que se trataba más bien de un interrogatorio ampliado. De hecho, al prisionero, una vez en poder del Santo Oficio, no se le informaba de las razones de su detención y su encarcelamiento y era frecuente que viviera meses o años ignorando tales razones. No se formulaba ningún cargo preciso y, por consiguiente, pocas posibilidades habían de preparar una defensa verosímil. Al detenido sencillamente le aconsejaban que «examinara su conciencia, confesara la verdad y confiase en la misericordia del tribunal». Le exigían que se confesara autor de un delito que él se esforzaba desesperadamente por imaginar y eran escasas sus oportunidades de estar a la altura de la atención y la minuciosidad preliminares con que el Santo Oficio había preparado la acusación contra él. Simancas, en el siguiente pasaje de su *De Catholici-cis Institutionibus* de 1584, nos da un ejemplo de dicha atención: «Mucho hay que explorar en los testigos: condición, rango, pobreza, riqueza, amistad, enemistad, sexo, edad, etc. Que los inquisidores hagan las veces de abogados es de lo más justo...». Una de las grandes ironías del procedimiento de la Inquisición española es que se dedique más atención a defender a los testigos que a los propios sospechosos. Una vez los calificadores aceptaban a los testigos y sus declaraciones, el acusado ya podía darse por condenado.

Finalmente, no obstante, se informaba al preso de los cargos y se le proporcionaba una versión muy censurada de las acusaciones que pesaban sobre él; de ella se omitían, por ejemplo, todos los detalles que pudieran ayudarle a adivinar la identidad de los testigos que declaraban en su contra. De esta manera continuaba el juego de las adivinanzas. En teoría, eran varias las formas de evitar una condena: el acusado podía presentar sus propios testigos para que declarasen a favor suyo; podía poner reparos, por motivos personales, a sus jueces; o podía alegar circunstancias atenuantes tales como ebriedad, locura o juventud extrema en el momento de cometerse el presunto delito. Había también abogados defensores, los denominados «abogados de los presos», que al principio eran letrados independientes y que durante el siglo xvi se convirtieron en funcionarios al servicio exclusivo de la Inquisición. Más adelante resultaría obvio que inspiraban desconfianza en los prisioneros del tribunal y en realidad poco podían hacer para ayudar a sus «clientes».

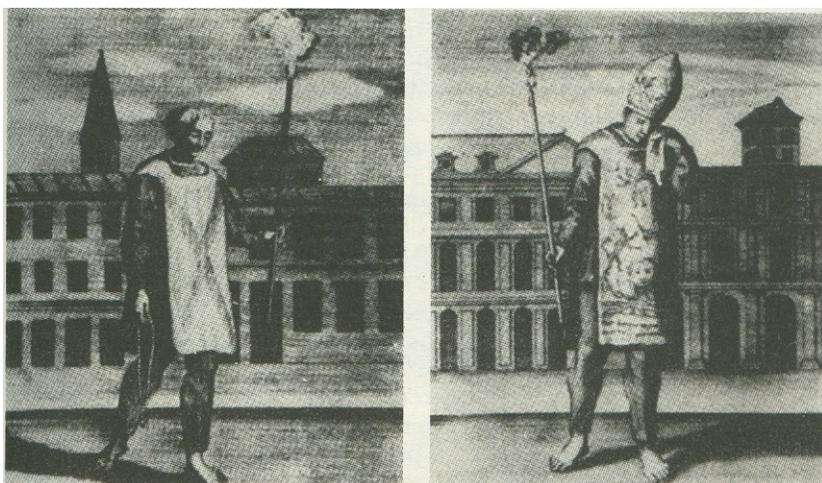
Cuando la aparentemente interminable serie de interrogatorios, audiencias y períodos de espera tocaba a su fin, podía dictarse sentencia. Se formaba un jurado especial llamado «consulta de fe» e integrado por los inquisidores, un representante del obispo y —donde ello fuera necesario— expertos en teología y Derecho. Pero a medida que la Inquisición fue centralizándose más y más, las decisiones difíciles las tomaba la propia Suprema, como hiciera siempre en los casos en que había desacuerdo entre el inquisidor y los consultores.

El hereje condenado era sometido a un Auto de Fe, en el cual se anunciaban oficialmente las penas. Podía tratarse de un «auto particular» para las infracciones leves, o de la variante pública, la llamada «auto público», que es mucho más conocida. Las sentencias se parecían mucho a las que imponía la Inquisición medieval y que ya hemos analizado. La siguiente lista dará cierta idea de las sentencias y de la proporción entre ellas; las hemos recopilado de los anales del Santo Oficio toledano en dos períodos distintos de su historia:

	1575-1610	1648-1794
Reconciliación	207	445
Sanbenito	186	183
Confiscación	185	417

Prisión	175	243
Exilio de la localidad	167	566
Azotes	133	92
Galeras	91	98
Relajación en persona	15	8
Relajación en efigie	18	63
Reprimenda	56	467
Absoluciones	51	6
Rechazados y suspendidos	128	104

Estas cifras proporcionan varios detalles interesantes del funcionamiento de la Inquisición española. Ante todo, sin embargo, hay que señalar que la sentencia de «Reconciliación», que equivalía a la penitencia medieval, entrañaba otra sentencia, generalmente la de confiscación y a menudo la de prisión.



Dos herejes vestidos de penitentes, uno de los castigos más utilizados por la Inquisición española. El sambenito era usado tanto para señalar al hereje arrepentido, que podía salvarse con la confiscación de sus bienes o la condena a galeras, como para el condenado a la hoguera. Grabado alemán, 1732.

El sambenito era el nombre castellano de las señales de infamia, una variante de la prenda con cruces amarillas del Santo Oficio medieval. Dos castigos nuevos que aparecen en esta lista son los azotes y las galeras. Fernando el Católico en persona fue responsable de que se introdujera la pena de galeras, y «con ello encontró para sí una fuente barata de mano de obra sin tener que recurrir a la franca esclavitud». Pero esta sentencia se aplicaba poco, y raramente se condenaba a los presos a más de diez años de galeras, mientras que los tribunales seculares del mismo período con frecuencia condenaban a cadena perpetua. Los azotes eran más comunes y llevaban aparejada la flagelación pública del condenado por las calles, ya fuera a pie o montado en un asno. No se hacía distinción alguna entre sexos: en Valencia en 1607 un hombre de ochenta y seis años y una chica de trece recibieron cien latigazos cada uno. Era el número habitual, mientras que doscientos representaban el máximo. Pero era muy frecuente que se dictaran sentencias múltiples, que incluían azotes: en 1672, Alonso Ribero fue condenado a cuatro años de exilio, seis años de galeras y 100 latigazos; Francisco de Alarcón fue condenado a cinco años de exilio, cinco años de galeras y una multa. Más adelante las galeras serían

simplemente prisiones flotantes amarradas o ancladas en el mar o en un puerto fluvial.

La última pena, también como en la Inquisición medieval, era la hoguera, que se reservaba para los herejes impenitentes o reincidentes. Hasta el último momento los inquisidores trataban de convencer al reo, incluso a los herejes reincidentes, para que confesase y salvara así la vida. Si esta confesión de última hora tenía lugar durante el Auto de Fe, se concedía al reo la gracia de ser estrangulado antes de quemarlo; si no confesaba ni siquiera entonces, era quemado vivo. Pero como demuestra claramente la lista de Toledo, eran más los herejes quemados en efigie que en persona, algunos porque habían conseguido zafarse de la Inquisición y otros porque habían muerto en la cárcel. Las cifras correspondientes a la ejecución en la hoguera son bajas: sólo quince casos de 1575 a 1610 y ocho de 1648 a 1794. Henry Kamen explica que «la relativa frecuencia de las ejecuciones en la hoguera en los primeros años salvajes de la Inquisición desapareció en el siglo xviii, y únicamente quemaron a cuatro personas en los veintinueve años que abarcan los reinados de Carlos III y Carlos IV».

Las ejecuciones en la hoguera tenían lugar dentro del Auto de Fe y tal vez su naturaleza espectacular era lo que las dejaba grabadas en la memoria de tantos viajeros que las presenciaban. Solían llevarse a cabo en un día de fiesta, en presencia del rey o de nobles y después de una procesión pública, una misa, un sermón y la reconciliación de los pecadores. Los Autos de Fe más célebres tenían lugar en la elegante Plaza Mayor, situada en el centro de Madrid, en presencia del rey y su corte. Una descripción contemporánea del Auto de Fe de 1690 servirá para ilustrar la pompa, el esplendor y la emoción propios del acontecimiento:

Los funcionarios de la Inquisición, precedidos por trompeteros, timbaleros y su bandera, marcharon el 30 de mayo, en cabalgata, al palacio de la gran plaza, donde declararon por proclamación que el 30 de junio se ejecutaría la sentencia de los prisioneros. No había habido un espectáculo de esta clase en Madrid desde hacía varios años, razón por la cual los habitantes lo esperaban con tanta impaciencia como un día de la mayor festividad y triunfo. Cuando llegó el día señalado, compareció un número prodigioso de personas, vestidas con la esplendidez que sus respectivas circunstancias permitían. Alzóse en la gran plaza un elevado patíbulo; y allí, de las siete de la mañana hasta la tarde, fueron llevados criminales de ambos sexos; pues todas las Inquisiciones del reino enviaban sus prisioneros a Madrid. Diose orden de que veinte hombres y mujeres de estos prisioneros, con un mahometano renegado, fuesen quemados; cincuenta judíos y judías, que nunca antes habían estado en prisión, fueron sentenciados a un largo encierro y a llevar un gorro amarillo; y otros diez, acusados de bigamia, brujería y otros crímenes, fueron condenados a ser azotados y enviados luego a galeras: estos últimos llevaban gorros de cartón, con inscripciones en ellos, llevando también un dogal alrededor del cuello y antorchas en las manos. En esta solemne ocasión hallábase presente toda la corte de España. La silla del gran inquisidor fue colocada en una especie de tribunal muy por encima de la del rey. Los nobles interpretaron aquí el papel de los funcionarios del sheriffen Inglaterra, conduciendo a los criminales que debían morir en la hoguera y sujetándolos bien por medio de gruesas cuerdas; el resto de los criminales era conducido por los familiares de la Inquisición.



Herejes quemados en un Auto de Fe ante la presencia de Santo Domingo. Oleo de Pedro Berruguete, siglo xv. Los condenados eran conducidos al patíbulo vestidos con el sambenito correspondiente. La ceremonia empezaba con un sermón. Después se leían las sentencias de los condenados: azotes, galeras, confiscación, muerte, etc. Los condenados a muerte eran entregados al brazo secular, las autoridades civiles, que ejecutaban la sentencia. Los Autos eran grandes espectáculos populares, organizados en las plazas mayores de pueblos y ciudades, en donde el público participaba directamente. La presencia de monarcas españoles realzaba el sentido del Auto y lo oficializaba, legitimando la misión y las prácticas del Santo Oficio. La Inquisición utilizaba el Auto para demostrar su poder y advertir a '3 sociedad de las consecuencias que implicaba una actitud disidente, tanto religiosa como ideológica o política.

En el lugar de la ejecución hay tantas hogueras como prisioneros deben quemarse, hallándose colocada alrededor de ellas una gran cantidad de aulaga seca. Las hogueras de los protestantes, o como los llaman los inquisidores, los profesos, tienen unos tres o cuatro metros de altura, y cada una de ellas tiene una pequeña tabla, donde el prisionero se sienta a cosa de medio metro de la parte superior. Los profesos suben entonces por una escalera entre dos sacerdotes, los cuales los atienden durante todo el día de la ejecución. Cuando llegan a la altura de la tabla antes

citada, se vuelven de cara al pueblo, y los sacerdotes pasan cerca de un cuarto de hora exhortándoles a reconciliarse con la sede de Roma. Al negarse a ello, los sacerdotes descienden y el verdugo, subiendo, aparta a los profesos de la escalera y los instala en el asiento, encadena sus cuerpos a los postes y los deja. Suben entonces los sacerdotes por segunda vez para renovar sus exhortaciones; y si resultan ineficaces, suelen decirles, al marcharse, que «los dejan con el Diablo, que se encuentra detrás de ellos, preparado para recibir sus almas y llevárselas consigo a las llamas del fuego infernal, en cuanto hayan salido de sus cuerpos». Alzase entonces un grito general, y cuando los sacerdotes bajan de la escalera, la exclamación universal es: « ¡Que se hagan las barbas de los perros!» (Que significa que les chamusquen las barbas). Así se hace utilizando aulagas encendidas, que se acercan a sus caras con palos largos. Esta barbaridad se repite hasta que las caras aparecen quemadas y va acompañada de estruendosas aclamaciones. Entonces se prende fuego a las aulagas y los criminales se consumen.

La intrepidez de los veintiún hombres y mujeres al sufrir la horrorosa muerte fue en verdad asombrosa; algunos metieron las manos y los pies en las llamas con la más impávida fortaleza; y todos ellos se entregaron a su suerte con tal resolución, que muchos de los asombrados espectadores lamentaron que almas tan heroicas no hubieran sido más esclarecidas. La proximidad del rey a los criminales hizo que sus gruñidos de muerte le fueran muy audibles; mas él no podía ausentarse de esta escena espantosa, ya que se juzga religiosa, y el juramento de su coronación le obliga a sancionar con su presencia todos los actos del tribunal.

Hay mayor profusión de detalles en este ejemplo, pero en poco debió de diferenciarse de los holocaustos organizados por Robert le Bou-gre y, desde luego, el cumplimiento de la sentencia no fue más concienzudo que la destrucción del cuerpo de Jan Hus.

La Inquisición española causó mucho sufrimiento y miles de muertes además de surtir serios efectos económicos y culturales en la historia del país. Pero no debemos olvidar que España disfrutó de su mayor momento de poder y prestigio durante los siglos en que la Inquisición funcionó «al máximo». Se fundaron las colonias, la literatura, la música y la pintura florecieron — especialmente desde 1550 hasta 1700— y se creó la España moderna. Algunos autores dicen que en 1490 ya eran 2.000 las personas que habían sido ejecutadas, cifra que en 1520 se elevaba a 4.000, pero después de esta última fecha disminuyó el número de ejecuciones en la hoguera. Es probable que en los siglos sucesivos murieran varios centenares más, pero ni siquiera la exagerada afirmación de Llórente rebasa las 32.000. Comúnmente, se cree que es una cifra absurdamente elevada que, además, pierde importancia si la comparamos con el número de personas que murieron en la hoguera durante las cazas de brujas que tuvieron lugar en otras partes de Europa durante el mismo período.

Comparadas con el entusiasmo maníaco de individuos como el inquisidor francés Nicolás Remy, de quien se decía que había quemado a 800 mujeres en un solo día, las actividades de la Inquisición española no impresionan tanto. Sólo la labor de Torquemada, en el primer período violento de expulsiones y represión, puede compararse con semejante furia.

Según cálculos recientes y dignos de confianza de E. William Monter, que se basó en documentos analizados de nuevo y en los últimos resultados obtenidos por los estudiosos españoles, parece ser que de las 150.000 personas que la Inquisición española juzgó entre 1550 y 1800, sólo 3.000 fueron ejecutadas. En vista de ello, la historia de ese tribunal debe verse desde una perspectiva totalmente distinta.

Los aspectos negativos de la Inquisición española no pueden negarse, pero hay que juzgar a la institución atendiendo a su papel en la historia de España y dejar a un lado el sensacionalismo. El terror fue real, pero España sobrevivió y creció.

\*\*\*

## 10

### La Reforma y la Inquisición romana

Con la bula *Licet ab initio*, promulgada el 21 de julio de 1542, el papa Paulo III creó una nueva inquisición pontificia muy distinta del anterior tribunal italiano, inspirada claramente por el éxito reciente de la Inquisición española. El principal promotor de la nueva organización fue el cardenal Giovanni Pietro Garafa (1476-1559), celoso ex dominico y uno de los hombres más extraordinarios de la Iglesia romana en el siglo XVI. Su larga carrera estuvo íntimamente vinculada a movimientos reformistas en el seno de la Iglesia, y a la lucha contra las herejías nacidas de la Reforma. Fue instigador de la nueva Inquisición, su protector cuando más adelante gobernó la Iglesia con el nombre de Paulo IV, su patrón espiritual cuando el hombre a quien había elegido para dirigir la Inquisición se convirtió, a su vez, en el papa Pío V; los primeros años del tribunal aparecen ligados de forma irrevocable a su propia vida.

Carafa había participado en la fundación del Oratorio del Amor Divino, una «asociación voluntaria dedicada al fomento de la vida austera y a las obras de caridad», ya en 1517, poco antes de que las tesis de Lutero encendieran la Reforma protestante. Por consiguiente, pertenecía a una tradición anterior de reforma y protesta, «si bien es obvio que el movimiento cambió de carácter debido a las repercusiones de la Reforma: se volvió a la vez más resuelto y más intolerante». Cuando las reformas deseadas no recibieron el respaldo del pontífice, Carafa y sus amigos siguieron trabajando en sus diócesis. Junto con san Gaetano di Thieni, en 1524 fundó una orden de clérigos regulares. Carafa era a la sazón obispo de Chieti (*Theatinum* en latín), en los Abruzos, y el movimiento pasó a ser conocido por el nombre de los «teatinos», que colaboraban con el clero secular aunque sus miembros hacían votos sagrados. En pocos años esta orden nueva se extendió por toda Italia y, más adelante, estuvo a punto de fusionarse con los jesuitas. Los teatinos dieron a la Iglesia más de doscientos obispos, con lo que proporcionaron una base de poder sólida e influyente al fundador de este vivero de dignatarios eclesiásticos. Semejante orden era síntoma de un nuevo y general despertar de las órdenes monásticas, y en el mismo período se fundaron muchas otras.

No obstante, el verdadero poder de Carafa empezó cuando convenció a Paulo III para que fundara de nuevo la Inquisición. Desde el comienzo de su pontificado en 1534, este papa había trabajado para reformar la Iglesia, fundando nuevas congregaciones que se encargasen de supervisar la conducta del clero romano y de investigar la administración de los Estados Pontificios. Poco después elevó a Giovanni Pietro Carafa a la categoría de cardenal, y nombró más tarde una comisión pontificia para la reforma, uno de cuyos principales miembros era Carafa, junto con el cardenal Pole. En enero de 1538, esta comisión presentó un informe proponiendo que se llevasen a cabo reformas en el seno de la Iglesia: «Dictaron los requisitos morales e intelectuales que se requerían para recibir las órdenes sagradas; impusieron a todos los clérigos, desde el cura más humilde hasta el más encumbrado miembro del Sacro Colegio, un modo de vida apropiado a las obligaciones de su condición...». Más adelante, cláusulas importantes de este informe se incluyeron en los decretos del Concilio de Trento, que también fue convocado por Paulo III.



La Inquisición romana destruye la lengua y los labios de un hereje. Grabado de Jan Luyken, en *Het podium der martelaaren*, Amsterdam, hacia el 1700.

En 1540 el papa reconoció a la Compañía de Jesús, y en 1542 a los capuchinos, movimiento disidente de los franciscanos que en muchos aspectos se hacía eco de las ideas de los fraticelli. Pero sus dos innovaciones más significativas fueron la fundación de la Inquisición romana y el primer intento de crear un índice de libros prohibidos que, según la Iglesia, fuesen susceptibles de propagar enseñanzas falsas. En ambas iniciativas Carafa desempeñó un papel importante.

Al principio, formaban la nueva Inquisición romana seis cardenales, veintisiete consejeros y tres expertos en teología. El cardenal Carafa era el presidente del tribunal y escogía a miembros de su propia orden, la dominica, para que se encargasen de la labor de inquisidores. La nueva Inquisición se concibió con el propósito de que funcionase en toda Europa, pero de momento sus actividades se circunscribieron principalmente a Italia. La austera personalidad de Carafa se reflejó en el rigor con que la Inquisición empezó a actuar; en cuestión de pocos años consiguió labrarse una temible reputación en Roma.

Pero el nuevo Santo Oficio —que era el nombre común entre los romanos— empezó a demostrar realmente su capacidad cuando Carafa fue elegido papa en 1555 y adoptó el nombre de Paulo IV; tenía entonces casi ochenta años, y dos breves pontificados le habían separado de su amigo Paulo III. La Inquisición se convirtió en su principal arma reformadora, y el Concilio de Trento, que se estaba celebrando en aquellos momentos, cayó temporalmente en el olvido. El embajador veneciano en Roma escribió que «la violencia del papa es siempre grande, pero en lo que se refiere a la Inquisición es en verdad indescriptible. El jueves, día señalado para sus reuniones, nada en el mundo podría impedirle asistir. Recuerdo el día en que los españoles ocuparon Anagni: toda Roma corrió a las armas, temblando por su vida y sus propiedades; pero Paulo IV se fue tranquilamente a presidir el Santo Oficio, ocupándose uno por uno de los puntos del programa, exactamente igual que si no hubiera ningún enemigo ante las puertas».

El celo de Paulo IV hizo de él un hombre extremadamente impopular entre sus propios subditos de los Estados Pontificios. Se enemistó con hombres cultos debido al severo índice de 1559, y con el pueblo en general a causa de su quijotesca intentona de conquistar Nápoles, que acabó con una derrota ignominiosa a manos del duque de Alba, el vice-reegoente español. La

Inquisición disfrutó de poderes sin límite durante su pontificado, y los inquisidores dominicos actuaban con rapidez y eficiencia contra la más leve apariencia de herejía. Por orden del papa, los agentes de los inquisidores espiaban la moral privada de los ciudadanos de Roma; además, el papa insistía en que se aplicasen castigos ejemplares por las infracciones más insignificantes. Un cronista de la época escribió, refiriéndose al pontífice, que su cabeza «podía compararse con el Vesubio de su ciudad natal, pues era ardiente en todos sus actos, iracundo, duro e inflexible, empujado sin duda por un celo increíble por la religión, mas un celo que a menudo carecía de prudencia y estallaba en erupciones de excesiva severidad».

Una prueba de su impopularidad es que en la noche de su fallecimiento hubo disturbios en las calles de Roma. Mientras el papa agonizaba, la gente se lanzó a la calle y, recurriendo a la fuerza, puso en libertad a cuatrocientos condenados que se encontraban en las prisiones de la ciudad. La cárcel de la Inquisición, que se alzaba a la derecha de la columnata de Bernini vista desde San Pedro, también fue saqueada y los amotinados liberaron a setenta y dos reclusos. Luego las multitudes se encaminaron hacia el convento dominico de Santa Maria sopra Minerva, que era la sede de la Inquisición y la iglesia donde más tarde enterrarían a Paulo IV. Sólo la presencia de un noble romano, Marcantonio Colonna, cuya palabra inspiraba respeto en el pueblo, impidió que estallasen más disturbios.<sup>7</sup> Antes de que hubieran transcurrido diecisiete años desde que se fundara la nueva Inquisición, su instigador moribundo fue humillado por los subditos de los Estados Pontificios.

## **La censura de los libros**

Los acontecimientos que culminaron con la Reforma habían hecho patente el enorme poder de la palabra impresa. Una lista de libros prohibidos se publicó en Roma en el mismo año de la fundación del nuevo Santo Oficio, y antes de 1559 la siguieron otras en Lovaina, París, Venecia, Lúea, Milán, Florencia, Valladolid y Toledo.<sup>8</sup> Pero aún no se había hecho intento alguno de compilar una lista centralizada y con la autoridad pontificia, por lo que en las listas había grandes variaciones que reflejaban lo que preocupaba en la localidad donde se habían publicado.

La tradición de prohibir y quemar libros que se considerasen una amenaza para la fe tenía ya una larga historia en la Iglesia, como hemos visto. Suele afirmarse que data de la prohibición por el Concilio de Efeso, en el año 150 d. de C., de una biografía no autenticada de san Pablo. Hubo también muchos casos individuales: en 1140, Inocencio II ordenó quemar los escritos de Pedro Abelardo; en 1230, Gregorio IX hizo lo propio con ejemplares del Talmud; y en 1256, Alejandro IV dio orden de que se quemara un tratado de Guillaume de Saint Amour que criticaba a las órdenes mendicantes.<sup>9</sup> Pero la situación cambió visiblemente en 1543, cuando se impusieron fuertes sanciones a quienes vendieran los libros prohibidos en las listas episcopales, y el cardenal Carafa ordenó que no se imprimiera ningún libro sin permiso de la Inquisición. Carafa y Paulo III eran muy conscientes del poder de la palabra impresa; ese papa utilizó dicho poder cuando invitó a los cardenales Alejandro y Contarini a «escribir una obra que instruyera a los predicadores en el método apropiado de exponer la doctrina cristiana a las diversas clases de la sociedad»."

\* Un aviso en los Archivos Secretos del Vaticano describe la escena de la manera siguiente: «A esta hora, esto es, a medianoche, ha llegado un correo con la noticia de la muerte del papa. Esto ha dado gran alegría a todos. Los que habían mandado hacer estatuas suyas las rompieron en pedazos en cuanto supieron que había "luerto. Luego soltaron de la cárcel a todos los que estaban allí debido a la Inquisición, quemando documentos y actas judiciales». (Amhrosini. Secreti archives, p. 183.)

Una de las novedades del índice de 1559, que se hace evidente en su título completo, *Index Auctorum et Librorum Prohibitorum*, era la prohibición simultánea de libros y autores. Era una innovación importante y tuvo consecuencias de mucho alcance. En algunos casos se prohibía un solo libro debido a los puntos de vista heterodoxos que en él se exponían, pero en otros se prohibía toda la obra de un autor: el más notable de éstos fue el caso de Erasmo. El efecto a largo plazo fue que en todos los índices futuros algunos autores encontraron prohibidas sus obras, incluyendo libros que de ninguna manera cabía interpretar como peligrosos para la Iglesia u ofensivos para sus doctrinas.

En 1564 este intento preliminar se vio consolidado y ampliado por 9to índice que se publicó al finalizar el Concilio de Trento. El llamado índice Tridentino tenía aún más autoridad por haberlo redactado un concilio general de la Iglesia. Sería la base de todas las listas posteriores. En marzo de 1571, Pío V creó una congregación especial del índice, a la que transfirió todo el control que hasta entonces tenía la Inquisición. Pero el Magister del palacio pontificio, que era siempre un dominico, ejercía de consejero permanente tanto de la Inquisición como de la nueva Congregación del índice; de esta forma se mantuvo cierta continuidad y la Inquisición actuó a modo de cuerpo de policía encargado de hacer cumplir las decisiones tomadas por el índice. Los inquisidores tenían que examinar los libros y aprobar su publicación y, como veremos más adelante, el índice volvió a quedar plenamente bajo el control de la Inquisición en 1917.

Aparte de España, que a la sazón tenía ya su índice independiente, el índice Tridentino fue totalmente aprobado y aceptado por Bélgica, Baviera, Portugal e Italia; Francia y Alemania lo aceptaron sin mucho entusiasmo. Las diez reglas fundamentales, que en el futuro constituirían la base de todos los índices, eran las siguientes:

1. Todos los libros condenados antes de 1515, que no estuvieran en este índice, eran condenados en cualquier caso.
2. Los libros de herejarcas quedaban completamente prohibidos.
3. Las traducciones de escritores eclesiásticos estaban permitidas si no contenían nada contrario a la doctrina ortodoxa.
4. Se requería permiso del inquisidor o del obispo para leer traducciones de la Biblia.
5. Los libros editados por herejes podían leerse tras su corrección.
6. Los libros relativos a controversias entre herejes y católicos contemporáneos, escritos en la lengua vulgar, estaban sujetos a las mismas reglas que las traducciones de la Biblia.
7. Los libros obscenos y los libros lascivos debían prohibirse (los textos antiguos podían leerse por su estilo, pero estaban vedados a los jóvenes).
8. Los libros que fueran buenos pero contuviesen partes heréticas podían autorizarse después de ser corregidos por teólogos católicos.
9. Los libros sobre geomancia, hidromancia, nigromancia, etc., o que de algún modo trataran de hechicería, eran rechazados categóricamente.
10. El índice indicaba el procedimiento para la aprobación de libros."

\* Un aviso del Vaticano sugiere otro efecto: «El índice de libros prohibidos que acaba de imprimirse da mucho que hablar y pensar a todo el mundo, especialmente a los libreros, que se ven a sí mismos medio arruinados». (Ambrosini, Secret archives, p. 184.)

Ejemplos de autores que fueron prohibidos por completo, aparte de Erasmo, son Savonarola,

Maquiavelo y Boccaccio. Se eliminaron o corrigieron pasajes de muchos autores italianos famosos; y hasta Dante fue censurado. El pasaje de su *De Monarchia*, Libro Segundo, en el que argumenta que la autoridad imperial se deriva de Dios y no del papa fue suprimido. Pero, en conjunto, este índice era más tolerante que índices posteriores, y también que el índice español. Su preocupación principal eran los libros en italiano o que pudieran interesar a los lectores romanos; en general, dejaba en paz a los autores extranjeros, excepción hecha de los escritores cuyas obras apoyasen de algún modo el protestantismo.

Con todo, la censura no fue aceptada universalmente, ni siquiera en Italia, y Paul F. Grendler ha demostrado recientemente la medida en que la industria impresora veneciana se benefició de la severidad de la Inquisición de Roma<sup>3</sup> Venecia pasó a ser el centro de la producción de libros en Europa durante la segunda mitad del siglo XVI, junto con ciudades suizas y alemanas que estaban libres del control de la Inquisición. En la Inglaterra del mismo período, la censura era más política que eclesiástica. Thomas James usó de forma divertida e inesperada las listas de libros prohibidos en un tratado sobre el índice que escribió en 1627: recomendó a la Bodleian Library de Oxford que utilizara el índice a modo de guía para la compra de ejemplares íntegros de libros prohibidos, y de esta manera contribuyó a la conservación de obras que, de no ser por él, tal vez se habrían olvidado.<sup>14</sup> Fue en verdad una suerte que gran parte del norte de Europa fuese más o menos inmune a los decretos que salían de Roma: «Si la Inquisición hubiese estado en condiciones de ejercer en toda Europa, o siquiera en todos los Estados católicos, una censura tan eficaz como la vigente en España, el exterminio de libros habría sido tan considerable, que se hubiese producido una seria ruptura entre las literaturas de los siglos».

\* Peter M. Brown ha argüido que las correcciones hechas en el *Decamerón* no hay que atribuir las necesariamente a la Inquisición. La obra fue prohibida en 1559, pero se permitió su publicación, después de corregirla, en 1564, eliminándose de ella sólo las partes que ofendían a la Iglesia {historias sobre sacerdotes}. La versión completamente distinta, que se publicó en 1582, fue el resultado de los criterios morales de la crítica literaria: Lionardo Salviati, crítico y filólogo, se encargó de obtener y llevar a cabo la segunda revisión (véase / veri promotori della Rassettau-ra del «Decamerón», pp. 315-316). En una sátira casi contemporánea, Traiano Boc-calini llama a Salviati «asesino» del *Decamerón* (*Pietra del Paragone Político, tratto dal Monte Parnaso, Impresso in Cosmopoli per Ambros Teler, 1615, p. 73*).

\* Aunque los temores de John Dee no eran políticos. Escribió: «E1 sábado por la noche soñé que estaba muerto, y después de que me sacaran las entrañas, anduve y hablé con diversos, y entre otros con el lord tesorero que vino a mi casa a quemar mis libros cuando me morí, y me pareció que me miraba con mala cara». (*The Private diary of Dr. John Dee, The Camden Society, Londres, 1842, pp. 17-18.*)

La censura surtió su efecto más desastroso en el desarrollo del pensamiento científico en Italia; el empuje que los científicos y filósofos italianos habían adquirido durante el Renacimiento se vio interrumpido, y nunca llegó a recuperarse. En 1616, la Congregación del índice prohibió el *De Revolutionibus Orbium Coelestium* de Copérnico y, tres años después, el *Epitome astronomie Copernicae* de Kepler. Más adelante veremos cómo la Inquisición trató de censurar las ideas de Galileo, y Thorndike ha señalado cuántas carreras científicas fueron destruidas por las operaciones conjuntas del índice y la Inquisición. La muerte en la hoguera de Giordano Bruno en Roma (1600) simboliza esta actitud, aunque no está clara la naturaleza exacta de los cargos que se le hicieron.

Al principio, la prohibición, enmienda y corrección de libros era una actividad comprensiva y a menudo fortuita; el condicional *donec corrigatur*, es decir, «prohibido hasta que se corrija», era usado arbitrariamente y con frecuencia sin ninguna buena razón. Había poco tiempo para hacer distinciones sutiles. Pero durante el pontificado de Pío V las prohibiciones «se hicieron

implacablemente severas. Pompeo De' Monti en 1566, Mario Galeotta y Pietro Carnesecchi en 1568, Aonio Paleario en 1560: una a una las víctimas fueron enviadas al patíbulo o a la hoguera».

La continuidad quedó asegurada incluso después de Carafa: Pío V había sido dominico y protegido de Carafa y, posteriormente, jefe de la Inquisición bajo Paulo IV; su sucesor como pontífice fue Sixto V(1585-1590), franciscano, que en calidad de cardenal había sido miembro de la recién formada Congregación del índice. Tan pronto como fue elegido para la Santa Sede, inició la preparación de un nuevo índice. Así, como en el siglo xvi, una serie de papas poderosos ejerció un poder inmenso a través de la Inquisición. De hecho, con frecuencia se ha comparado a Paulo III con Inocencio III, y la ortodoxia que estos pontífices del siglo xvi instauraron por medio del Concilio de Trento ha llegado hasta nuestros días, con cambios de poca importancia, del mismo modo que la que crearon Gregorio IX, Inocencio IV y santo Tomás de Aquino no había permanecido intacta hasta el siglo xvi.

Millón expresó el desprecio que sentía por el índice de Libros Prohibidos en su magnífico panfleto sobre la libertad de prensa:

En lo sucesivo los Papas de Roma, acaparando en sus propias manos tanto poder político como quisieron, extendieron su dominio sobre los ojos de los hombres, como antes hicieran sobre su juicio, quemando y prohibiendo leer lo que no les gustaba... hasta que el Concilio de Trento y la Inquisición española, engendrando juntos, dieron a luz o perfeccionaron aquellos Catálogos e índices expurgadores que rastrillan las entrañas de muchos buenos y viejos autores, con una violación peor que cualquiera que pudiese perpetrarse con sus tumbas. Y no se contentaron con las cuestiones heréticas, sino también con cualquier tema que no fuera de su agrado, o bien lo condenaron con una prohibición o lo metieron directamente en el nuevo Purgatorio de un índice. Para colmar la medida de esa usurpación, su último invento fue ordenar que ningún libro, panfleto o periódico fuese imprimido (como si san Pedro les hubiese legado las llaves de la imprenta también desde el paraíso) a menos que fuera aprobado y autorizado bajo las manos de dos o tres frailes glotones.

Este pasaje nos brinda un ejemplo maravillosamente vivo del tono de la propaganda contra la Inquisición y, de hecho, Millón no es del todo justo en este caso. El índice no era tan severo como él pretende y en ejemplos que daremos más adelante se verá que su principal preocupación eran las obras expresamente teológicas (y a menudo controvertidas).

En 1917, con el decreto Motu Proprio de atribución Sancto Officio Censura Librorum, publicado a modo de prefacio de una nueva edición del índice, el papa Benedicto XV ordenó que el Santo Oficio volviese a encargarse de la censura.<sup>19</sup> La última edición del índice se publicó en 1948, con un suplemento en 1959. Muchas personas que todavía viven recuerdan las listas complementarias de libros que se clavaban periódicamente en las puertas de las iglesias de toda Italia hasta que finalmente, en 1966, se suspendió el índice. Así, aunque durante gran parte de su historia el índice estuvo formalmente separado de la Inquisición, comenzó y terminó su existencia con el Santo Oficio y nunca estuvo muy alejado del control de la organización madre.

### **Paolo el Veronés y la Inquisición veneciana**

El mismo celo reformista causante de la expurgación del Decamerón de Boccaccio

encontró otro blanco en la pintura. También en este caso fue Carafa quien, convertido en Paulo IV, llevó la iniciativa: en 1558 ordenó cubrir los desnudos que Miguel Ángel había pintado en el techo de la Capilla Sixtina; «el deshucio de estatuas paganas del palacio del Vaticano por parte de Pío V fue otra manifestación del mismo espíritu y más adelante esta campaña de mojigatería fue llevada a tales extremos, que el papa Inocencio X hizo cubrir con una camisa un encantador niño Jesús de Guercino». Estas estatuas romanas formaron la base de la colección que actualmente se encuentra en el Museo Capj-tolino de Roma, si bien algunas fueron salvadas para la Iglesia cuando Sixto V «las convirtió» al cristianismo. En una obra célebre, que pasaría a ser la base teórica de la arquitectura barroca, Cario Borromeo se vio obligado a justificar la utilización de columnas arguyendo que eran esenciales para la «durabilidad estructural»; de no ser por ello, es muy posible que las hubiesen prohibido porque su origen era pagano.

Fuera de Roma, la labor inquisitorial la llevaban a cabo y supervisaban nuncios pontificios. En Malta, por ejemplo, el representante diplomático del papa era también el inquisidor: del 1574 al 1798 una serie de sesenta y dos inquisidores italianos ejercieron el control efectivo, tanto religioso como disciplinario, de la vida de los Caballeros de Malta. El cargo era muy buscado porque permitía acceder a puestos más elevados. Entre los hombres nombrados para desempeñar las funciones de nuncio-inquisidor había ex gobernadores de ciudades pontificias, vicelegados e incluso obispos. Como mínimo un inquisidor maltes, Fabio Chigi, ascendió a la Santa Sede con el nombre de Alejandro VII en 1655.

En Venecia, incluso antes de que volviera a fundarse la Inquisición, encontramos a Clemente VII, ordenándole, en 1553, a Girolamo Aleandro, su nuncio en la ciudad, que detenga y juzgue a un hereje luterano y envíe los documentos a Roma. Paulo III mostró una preocupación constante por la presencia de herejes en Venecia, Padua y Vicenza, ciudades que, por su situación geográfica, se encontraban expuestas a influencias luteranas, y protestantes en general, que llegaban del norte. En Aquileia, cerca de Trieste, el Santo Oficio participó activamente en la supresión del luteranismo a finales del siglo. En 1532 Ca-rafá había escrito un informe especial sobre las prácticas heréticas de ciertos miembros de la hermandad franciscana. A partir de 1542, año en que empezó a funcionar la nueva Inquisición romana, una de las principales preocupaciones del nuncio pontificio fue la difusión de publicaciones heréticas, tanto las que se imprimían en la misma Venecia como las que se editaban en italiano en Basilea, desde donde se infiltraban a Italia a través de la República veneciana. El nuncio Giovanni de-lla Casa había compilado la lista local de libros prohibidos, que mencionamos antes, y escribía con frecuencia a Roma pidiendo una lista autorizada por la Santa Sede. Más tarde, el 22 de abril de 1547, el dux instauró la nueva Inquisición veneciana, que empezó a funcionar de manera regular, aunque no sin grandes dificultades.

\* Merece la pena tomar nota de este hombre, ya que era el Pallavicino a quien Benvenuto Cellini conoció en la cárcel de Castello Sant'Angelo de Roma y a quien describe en su autobiografía (Segunda parte, capítulo 1).

El problema más grave era que la Inquisición veneciana tenía tres amos, cada uno de los cuales intentaba controlar sus actividades. El nuncio e inquisidor —cargo que al principio desempeñaron los franciscanos, pero que, a partir de 1560, ocuparon dominicos nombrados mediante un breve apostólico— representaba a Roma; el patriarca o vicario general representaba a la diócesis de Venecia; y tres nobles venecianos llamados los Tre Savii sopra l'Eresia o Assistenti, que asistían a todos los procesos, representaban al Estado veneciano. La república no estaba dispuesta a renunciar a su independencia y se mostraba especialmente celosa en lo que se

refería a sus propios ciudadanos; muchos casos los resolvió la Inquisición paralela de Venecia, que era un tribunal mucho menos severo, y la república se negó con frecuencia a entregar sus prisioneros a Roma. Por ello se ha escrito que «la Inquisición de Venecia era una encarnación de la componenda, dedicada a las reglas si no a prevenir conflictos...».

Dado su carácter mercantil, Venecia era un «crisol» donde se mezclaban judíos, griegos, católicos, protestantes, musulmanes, luteranos, anabaptistas y hugonotes. Debido a ello, la Inquisición tuvo que preocuparse sobre todo «por infracciones que entrañaban un claro interés público» en lugar de ocuparse de las convicciones religiosas de las personas. De todos modos, no hay que exagerar la falta de restricciones que se daba en Venecia. Si bien es cierto que más adelante la república ofreció un refugio seguro a Galileo, también lo es que Giordano Bruno cometió un fatal error de juicio cuando decidió que no correría peligro alguno si entraba de nuevo en Italia tras muchos años de vagabundeo y aceptaba una invitación para residir en Venecia. Allí fue detenido y procesado, aunque su ejecución en la hoguera tuvo lugar en Roma. En realidad, la República veneciana cooperó en gran medida con la Inquisición romana hasta el decenio de 1590.

Antes de esa fecha, se celebró en Venecia un famoso proceso en el que estuvo mezclado uno de sus pintores más célebres, Paolo el Veronés y que provocó en la pintura un efecto tan importante como el que comportaría el caso Galileo más tarde en el pensamiento científico. El Veronés había pintado una gran tela con el título de Cena en casa de Leví, que actualmente se guarda en la Accademia di Belle Arti, en la cual aparecían perros, enanos, un imbécil, un loro, hombres con armas alemanas y un hombre con la nariz sangrándole. La Inquisición consideró que estos elementos representaban una afrenta a la Iglesia y a la decencia, pues tales detalles no se mencionan en la historia bíblica de Leví y —según los inquisidores— no eran apropiados para los cuadros de tema religioso. Aunque hoy en día semejantes acusaciones nos parezcan extrañas, el interrogatorio a que fue sometido el Veronés es fascinante porque ilustra lo quisquillosos y concienzudos que eran los cerebros de los inquisidores.

Después de interrogar al Veronés sobre los detalles del cuadro, incluyendo el imbécil, la nariz sangrante y otras figuras, la transcripción del juicio continúa así:

P- ¿Te encargó alguien que pintaras alemanes, bufones y cosas parecidas en ese cuadro?

R. No, señores, pero recibí el encargo de adornar el cuadro como me pareciese conveniente. Es grande y, a mí me pareció, podía contener muchas imágenes.

P. ¿Acaso los adornos que vosotros los pintores estáis acostumbrados a añadir a los cuadros no deben ser idóneos y apropiados al tema y las figuras principales, o son para causar placer... sencillamente lo que se presenta en vuestra imaginación sin discreción ni juiciosidad algunas?

R. Yo pinto cuadros como me parece apropiado y tan bien como mi talento me permite.

P. ¿Te parece apropiado pintar, en la Última Cena del Señor, bufones, borrachos, alemanes, enanos y vulgaridades por el estilo?

R. No, señores.

P. ¿Sabes que en Alemania y otros lugares infectados por la herejía es costumbre, con varios cuadros llenos de indecencia e invenciones parecidas, burlarse, vituperar y despreciar las cosas de la Santa Iglesia Católica con el fin de enseñar doctrinas malas a gentes estúpidas e ignorantes?

R. Sí, eso está mal; pero vuelvo a lo que he dicho, que estoy obligado a seguir lo que mis superiores han hecho.

P. ¿Qué han hecho tus superiores? ¿Acaso han hecho cosas parecidas?

R. Miguel Ángel en Roma, en la Capilla Pontificia, pintó a Nuestro Señor, Jesucristo, a Su Madre, a san Juan, a san Pedro y a la Hueste Celestial. Todos ellos aparecen desnudos — incluso la Virgen María— y en poses diferentes, con poca reverencia.

P. ¿Sabes que al pintar el Juicio Final, donde se supone que no habrá prendas de vestir ni nada parecido, no fue necesario pintar vestiduras, y que en esas figuras nada hay que no sea espiritual? No hay bufones, ni perros, ni armas ni payasadas por el estilo. ¿Y te parece, a causa de este ejemplo o de algún otro, que hiciste bien pintando este cuadro del modo en que lo pintaste y quieres mantener que es bueno y decente?

El Veronés tuvo suerte. Fue amonestado y le ordenaron que eliminase los detalles ofensivos, en el plazo de tres meses a partir de la fecha del juicio y a su propia costa. Sir Anthony Blunt recalcó lo extraño que es que la Inquisición no se ocupara de la raíz del problema tal como ella lo veía: «Es típico de los métodos de la Contrarreforma que la Inquisición, en este caso, se diera por satisfecha con ciertos cambios de detalle que dejaron en el cuadro exactamente la misma impresión mundanal que tenía antes».

Esta paradójica combinación de poder y de falta de poder, de aparente implacabilidad pero de incapacidad real de hacer algo, caracteriza a la Inquisición italiana del siglo xvi. Las complejas condiciones locales que se daban en Venecia ponen de relieve la paradoja.

## **El proceso de Galileo**

El episodio de los dos procesos de Galileo es uno de los más notables y peor entendidos de la historia de la Inquisición. Y todavía no se han agotado sus ramificaciones, sus repercusiones y el prolongado proceso de rehabilitación de la Iglesia.

Las dificultades que tuvo Galileo con la Iglesia empezaron cuando rehusó hacer caso de la advertencia de que debía tratar hipotéticamente el movimiento de la Tierra, e insistió en su movimiento real. Debido a ello, se consideró que había ofendido las Escrituras y un estudio reciente ha demostrado cómo acabó viéndose envuelto en un complejo problema teológico. Pero parece que desde buen principio Galileo fue víctima de los celos mezquinos de frailes de diversas órdenes. Él mismo, en una carta a Pietro Diño, que escribió en mayo de 1615, en Florencia, había explicado con una lógica ejemplar cómo las ideas de Copérnico podían hacerse compatibles con las Escrituras. «La forma en que, con rapidez y seguridad, podría probar que la postura de Copérnico no es contraria a las Escrituras sería demostrar con mil pruebas que es cierta, y que lo contrario no se sostiene; así, puesto que dos verdades no pueden contradecirse mutuamente, es necesario que tanto su teoría como las Escrituras estén de acuerdo.» Pero añade seguidamente que en ningún caso valdría la pena intentar convencer a «peripatéticos» que eran incapaces del más elemental razonamiento. Este desdén y su creciente convencimiento de ser objeto de una conspiración tramada por monjes fueron, cuando menos en parte, las razones de sus apuros. Mucho más tarde, en una conversación que no esperaba que llegara a conocimiento de nadie, el astrónomo jesuita Christoph Grenberger dijo: «Si al menos Galileo hubiera sabido conservar el favor de los jesuitas, habría adquirido renombre ante el mundo, se le habrían ahorrado todos sus infortunios y hubiera podido escribir lo que le apeteciese sobre toda suerte de asuntos, incluso sobre el movimiento de la Tierra».

\* Los científicos que asistieron a una conferencia sobre Galileo. Celebrada en el Vaticano en mayo de 1983. Esperaban que Juan Pablo II anunciara su rehabilitación. Pero el papa se limitó a admitir, el 10 de

mayo, la responsabilidad de la Iglesia en el nacimiento de una «seria incomprensión, las consecuencias de malentendidos ° errores, que sólo pacientes y humildes revisiones podrán disipar». En julio de 1984 la comisión nombrada por el mismo papa en 1980 para que resolviera el «caso Galileo» aún no había dado cuenta de sus conclusiones.

Pero Galileo no era hombre de carácter conciliador, y de esta postura salió la amonestación de su primer proceso. Fue promulgada por el Santo Oficio el 24 de febrero de 1616, con el título de Censura *facia in Su Officio Urbis*; las afirmaciones de Galileo, en el sentido de que «el Sol está en el centro del mundo» y «la Tierra no está en el centro del mundo», fueron presentadas, y rechazadas luego, tachándolas de absurdas, heréticas y contrarias a las Escrituras. Le advirtieron que no propagara semejantes doctrinas ni las defendiera, ya fuese de palabra o por escrito, aunque esta prohibición ha sido objeto de muchas polémicas. Von Gleber concluyó que «Galileo no recibió ninguna prohibición, exceptuando la amonestación del cardenal [es decir, Bellarmine, quien había advertido previamente a Galileo] de que no defendiera ni albergase la doctrina copernicana. Así pues, no se le ordenó que guardara un silencio total sobre el asunto».

Sin embargo, Galileo salió relativamente bien librado de esta primera etapa de sus tratos con la Inquisición, especialmente si tenemos en cuenta que había sido juzgado por «una congregación como la del Santo Oficio, que es el fundamento y la base de la religión y la más importante de Roma», como lo expresó Fiero Guicciardini en una carta dirigida al protector de Galileo, Cósimo II, gran duque de la Toscana, durante la semana siguiente. La amenaza parecía haber pasado, sobre todo cuando el papa Urbano VIII —que acababa de ser elegido y era amigo de Galileo— escribió una carta elogiosa al gran duque en 1624.

Pero el carácter obstinado de Galileo y su firme búsqueda de la verdad le empujarían inevitablemente hacia un conflicto con la Inquisición. Más o menos en el mismo momento en que Urbano escribía la carta elogiosa, Galileo empezó a trabajar en un libro nuevo cuyo título provisional era *De Fluxu etReflexu Maris*, es decir, «Del flujo y el reflujo de las mareas». Creía erróneamente que la causa de las mareas era el movimiento de la Tierra, pero la tesis se sostenía sobre la base de los sistemas ptolemaico y copernicano. Ésta fue la obra que ocupó la mayor parte de los siete años siguientes de su vida y que acabaría publicándose con el título (en italiano en vez de en latín) de *Dialogo sopra due massimi sistemi del mondo*.

En 1630, Galileo se fue a Roma con el manuscrito del *Dialogo* en busca de licencia de publicación del Santo Oficio y para gestionar dicha publicación por parte de la *Accademia dei Lincei*. Dos factores imprevistos frustraron sus planes: la muerte del presidente de la academia, el príncipe Cesi, y un brote de enfermedad contagiosa que interrumpió durante un tiempo el comercio y las comunicaciones entre Roma y Florencia. De regreso a esta última ciudad, Galileo dio los pasos necesarios para que el libro fuese examinado por la Inquisición florentina. En una carta que escribió a Andrea Gioli, Galileo habla bien del inquisidor, el hermano Jacinto Stefani, «que revisó con exactitud y severidad extremas (como yo le había pedido) toda la obra, anotando hasta algunos errores de poca importancia que deberían eliminar cualquier sombra de duda no sólo en ellos mismos sino en mi más maligno adversario...». El hermano Jacinto llegó al extremo de insistir en que se imprimiera la nueva obra.

Parece que en aquel momento hasta Niccoló Riccardi, el profesor de teología dominico a quien se había confiado la tarea de autorizar el manuscrito de Galileo, estaba a favor de su publicación y únicamente le preocupaba el «modo de presentación» del *Dialogo*. A pesar de ello, deseaba conservar en su poder el manuscrito original porque de esta manera podría comprobar más adelante las pruebas de imprenta. Riccardi escribió que a Galileo se le había dado su *imprimatur* o «imprímase», con las necesarias enmiendas y correcciones hechas para la publi-

cación en Roma. Añadió que «no tengo mayor deseo que servir a su alteza el gran duque mi señor, pero deseo servirle de tal modo que las personas que gozan de su protección queden a salvo de cualquier peligro para su reputación». A consecuencia de un error de interpretación en el sentido de que se había dado permiso sin reservas para publicar la obra, ésta salió en Florencia en febrero de 1632.

Al parecer, ésta fue la sustancia de las acusaciones que en el futuro se lanzarían contra Galileo, más que el contenido real del libro. En el documento inquisitorial que resume el caso antes del proceso, el asunto se presenta del modo siguiente:

En 1630, Galileo presentó al Maestro del Sacro Palacio el manuscrito de su libro, para que su publicación fuese aprobada; y el Maestro se lo dio al padre Raffaele Visconti, su compañero y profesor de matemáticas, y, habiéndolo enmendado en varios lugares, estaba dispuesto a dar fe de que era normal si el libro se imprimía en Roma.

Se escribió una carta a este padre, que mandó su fe, y entonces esperamos; también se escribió una carta para obtener el manuscrito original, con el fin de ver las correcciones efectuadas.

El Maestro del Sacro Palacio, que deseaba ver el libro otra vez y acortar el tiempo necesario, accedió a leerlo página por página; y a fin de que pudieran iniciarse negociaciones con el impresor dio su imprimatur, para Roma.

El autor se trasladó a Florencia y solicitó permiso del Maestro para imprimirlo en esa ciudad; le fue negado y él negoció con el Inquisidor de Florencia, lavándose las manos del asunto, y le informó de lo que había que observar al imprimirlo. A él dejó el encargo de imprimirlo o no imprimirlo.

Mostró al Maestro del Sacro Palacio una copia de la carta que envió al Inquisidor sobre esta cuestión, y también una copia de la réplica del Inquisidor al Maestro en la cual afirma que ha sido corregido por el Padre Stefani, Consultor del Santo Oficio.

Después de esto, el Maestro del Sacro Palacio no tuvo más noticias, hasta que vio el libro tal como se imprimió en Florencia con el imprimatur del Inquisidor y también el imprimatur de Roma.

Acto seguido, el documento recuerda la polémica amonestación de 1616 y manifiesta que Galileo había «omitido fraudulentamente» este hecho al pedir permiso para la publicación del Dialogo. Concluye diciendo —y éste es el paso crucial y fatal— que la Inquisición debía deliberar sobre el método de proceder tanto contra Galileo como su libro (tam contra personam quam circa librum). Cuando se dan los ocho cargos que deben formularse, un hecho sobresale inmediatamente: el primer cargo contra él es que «había puesto el imprimatur de Roma sin permiso...». Sólo en el tercer cargo se suscita el asunto de la estabilidad del Sol o la movilidad de la Tierra.

Vemos, pues, que el papel que interpretó la Inquisición es muy distinta del que suele atribuírsele. Es imposible evitar la fascinante hipótesis —justificada por nuevas pruebas durante el proceso— de que se juzgó a Galileo a consecuencia de su doble infracción contra el propio Santo Oficio: hizo caso omiso de la amonestación de 1616 (que fue hecha verbalmente, aun cuando cabe que el documento fuese falsificado más tarde) e imprimió el libro sin antes obtener el permiso necesario. Parece probable que, con la ayuda de sus poderosos amigos y protectores, incluyendo al papa, y el deseo de todos los interesados —incluso del padre Stefani— de evitar dificultades, el Dialogo hubiera podido publicarse con algunas enmiendas leves sin el clamor y

las complicaciones del proceso. Por lo tanto si se observa desde el punto de vista de una historia de la Inquisición, el proceso de Galileo adquiere un interés nuevo como ejemplo del poder omnipotente del Santo Oficio.

El resto de la historia de las relaciones entre Galileo y la Inquisición resulta ahora más fácil de entender. El problema real lo identifica su amigo Filippo Magalotti en una larga carta que escribió a Mario Gui-ducci en Florencia el 7 de agosto de 1632, explicándole el caso y buscando una posible solución. Decía Magalotti:

Además, haré todo lo posible para descubrir lo que le pasa al Signor Galileo y para ayudarlo, en la medida en que pueda hacerlo con provecho. Pero cierto es que las cosas suceden en el mayor secreto, ya que es un asunto del Santo Oficio; si fuera un asunto del índice sería más fácil, al menos descubrir lo que estaba pasando.

El hombre, Galileo, era quien iba a ser juzgado ahora por la Inquisición, y la publicidad y los comentarios generales empeoraron su situación. Stillman Drake ha comentado: «No podía absolverse a Galileo sin dañar la reputación y la autoridad de la Inquisición romana, así que se acordó en privado que reconociera haber hecho algunas cosas malas y presentara su defensa, en el bien entendido de que se le trataría con indulgencia». Pero el carácter de Galileo hizo que semejante componenda fuera, en el mejor de los casos, precaria, y al final fue destruido por su condenación. No había realmente ninguna escapatoria.

El Dialogo fue retirado de la circulación en agosto de 1632, y el día 23 de septiembre Galileo fue citado a comparecer ante la Inquisición en Roma. Tenía entonces sesenta y ocho años y estaba enfermo; sus cartas aparecen llenas de referencias a incapacidades físicas y dolencias. No deseaba viajar a Roma, pero no podía desobedecer semejante orden de la Inquisición. Otro amigo pidió disculpas por no poder ofrecerle ninguna ayuda:

Lamento profundamente tu aflicción, especialmente a esa edad, y me gustaría poder aliviarte con mi propia sangre; pero como se trata de un asunto del Santo Oficio, las cosas no proceden con los términos de otras Congregaciones, y para las amenazas de excomunión no se da información alguna y es inútil intentar las recomendaciones.

Una vez más se hace hincapié en el hecho de que la Inquisición es diferente.

El último intento de evitar el viaje que hizo Galileo consistió en mandar, el 17 de diciembre, un certificado firmado por tres destacados médicos florentinos, quienes afirmaban que estaba demasiado enfermo para viajar. Sólo sirvió para aumentar todavía más el enojo de la Inquisición. Antonio Barberini escribió a Clemente Egidi de Florencia, diez días después de enviarse la carta:

El hecho de que Galileo Galilei no obedeciera inmediatamente la orden de venir a Roma ha sido muy mal aceptado por la Congregación del Santo Oficio; y no debería excusar su ausencia refiriéndose a la estación, pues suya es la culpa de que el asunto haya llegado tan lejos; y se esfuerza muchísimo por aplacar al Santo Oficio fingiendo que está enfermo, porque su Santidad y estos eminentes Signori no desean en modo alguno tolerar semejantes pretextos, ni permitirle que evite venir aquí: te ruego que le digas que si no obedece inmediatamente, enviarán un Commissario con doctores a buscarle y a conducirlo encadenado a la prisión de este supremo tribunal, puesto que es claro que ha abusado de la buena voluntad de esa Congregación...

Una vez más Galileo aparece como el responsable de provocar a los inquisidores y ponerles en contra suya.

\* El inquisidor general, cardenal Guido Bentivoglio, había sido alumno de Galileo en Padua; es fascinante especular qué rencor profundamente arraigado sentiría contra Galileo (véase Paschini. *Vita e opere*, p. 534).

No obstante, su protección bastó, incluso después de estas advertencias, para que le alojasen en el palacio de la Inquisición en compañía de su criado personal. Lo que se dice sobre sus sufrimientos físicos son exageraciones. Von Gebler demostró de forma convincente que Galileo sólo pasó veintidós días en las dependencias del Santo Oficio, «en el bonito y espacioso aposento de un funcionario de la Inquisición», y que jamás fue torturado, sino sólo «tendido mentalmente sobre el potro». La sentencia se dictó el día 22 de junio de 1633, e induce a pensar que hubiera podido evitarse el proceso ajustándose inmediatamente a los deseos del tribunal. Después de recordarle sus infracciones con respecto a la Inquisición, «que han agravado grandemente tu delito», Galileo fue sentenciado «a la prisión formal de este Santo Oficio durante todo el tiempo que juzguemos necesario; y a guisa de saludable penitencia te ordenamos que reces los siete salmos penitenciales una vez a la semana durante tres años...».

Pero Galileo seguía siendo un preso muy poco corriente. Le permitieron volver a Florencia y seguir trabajando, durante el resto de su vida, en régimen de arresto domiciliario. El 20 de marzo de 1638 una carta del Inquisidor florentino mitigó la sentencia hasta el punto de que Galileo recibió permiso para asistir a misa en una iglesia próxima a su hogar. Éste fue el final de sus difíciles relaciones con la Inquisición, cuando, ciego y cumplidos ya los setenta y cuatro años de edad, sólo faltaban cuatro años para su muerte. Dos años antes había puesto mucho cuidado en publicar un nuevo libro, *Dos nuevas ciencias*, en Ams-terdam, es decir, en un lugar adonde no llegaba el poder de la Inquisición para prohibir o impedir que se publicaran libros. Su obra no se suprimió del índice hasta 1822.

Triste es el espectáculo de Galileo postrado de rodillas ante el tribunal del Santo Oficio, abjurando, negando el movimiento de la Tierra en que tan firme y constantemente creía y afirmando públicamente que maldecía y detestaba sus «errores». La falsedad de su abjuración es transparente, y así debió de parecerlo a sus amigos y contemporáneos. Pero eran demasiadas las cosas que estaban contra él: «No sólo la física, ni meramente la exégesis fundamentalista, sino siglos de aceptación universal o casi universal de que el Sol realmente se movía y la Tierra, no». Posiblemente la personalidad de Galileo fue lo que hizo que el problema aflorase a la superficie; parece seguro que su personalidad y la consiguiente provocación al Santo Oficio fueron las razones que había detrás del trato humillante de que se le hizo objeto.

En todo caso, la creencia, tan difundida, de que Galileo fue condenado por sus opiniones sobre astronomía no resiste un examen atento. Un estudio reciente y muy bien documentado del historiador italiano Pietro Redondi, *Galileo Erético* (1983), ha hecho que sea imposible seguir albergando tal creencia. Redondi hizo un descubrimiento importante en los archivos de la Inquisición romana, y en una crónica apasionante cuenta los problemas que tuvo que superar para tener acceso a dicho archivo, así como la labor detectivesca que debió llevar a cabo para interpretar lo que había descubierto: un documento que contenía una acusación secreta contra Galileo. El documento induce a sacar otra conclusión y corrobora lo que afirmó Christoph Grenberger y que hemos citado antes. El verdadero delito de Galileo, según la fascinante hipótesis de Redondi, fue provocar las iras de los jesuitas al violar el dogma tridentino de la

Eucaristía con sus ideas atomísticas. Se trataba de un sutil problema filosófico.

Galileo había violado el consejo fundamental del padre Pereira, expresado en su manual de filosofía natural *De communibus omnium re-rum naturalium principiis* (1576): aspirar constantemente a «unir la filosofía y las escrituras... contra la moderna astucia de los herejes modernos». La acusación exacta que contiene el documento descubierto y publicado por Redondi afirma que los átomos de Galileo eran materiales y que, por ende, su doctrina era incompatible con la existencia de «accidentes eucarísticos» según sancionaba el segundo canon de la decimotercera sesión del Concilio de Trento." El problema filosófico, y teológico, es el siguiente:

Un importante principio «experimental» de valor filosófico y teológico era la permanencia milagrosa de calor, color, sabor, olor y otros accidentes sensibles del pan y del vino después de la consagración, que transformaba su sustancia en el cuerpo y la sangre de Cristo. Si interpretamos esos accidentes, como los Saggiatore quisieran que los interpretáramos, esto es, como las «partículas mínimas» de la materia, entonces incluso después de la consagración serán partículas del pan de la comunión y producirán esas sensaciones.

Por lo tanto, en la hostia consagrada estarían presentes partículas de pan: doctrina que era claramente peligrosa.

Sin embargo, el descubrimiento de Redondi no modifica el argumento básico del presente capítulo: que, en un sentido importante, Galileo fue condenado a causa de ofensas continuas contra la Inquisición, y no debido a sus teorías científicas. Las dos hipótesis se sostienen mutuamente contra la explicación tradicional, y es notable ver hasta qué punto una lectura atenta de los documentos del caso —y de los comentarios sagaces que hicieron los amigos y contemporáneos de Galileo— contradice dicha explicación. También es fascinante reconocer en ello el claro eco de la importancia que la doctrina de la transubstanciación tenía en los procesos inquisitoriales del siglo XIII.

En julio de 1984 se publicó una edición nueva de los documentos del proceso, basada en los archivos del Santo Oficio, el índice y el Archivo Secreto del Vaticano (/ Documenti del Processo di Galileo Galilei, edición a cargo de Sergio M. Pagano, Pontificia Academia delle Scienze, Roma, 1984). Aunque se perdieron las transcripciones completas del proceso, probablemente cuando Napoleón hizo trasladar los archivos vaticanos a París, esta edición contiene seis decretos inéditos de la Inquisición y demuestra que el responsable del primer cargo contra Galileo no fueron los jesuitas, sino un cardenal anónimo. La hipótesis que he formulado en estas páginas no sufre ningún cambio a consecuencia de estas ligeras correcciones.

En un sentido importante, que jamás puede disminuir sus logros científicos, el proceso de Galileo es más fascinante por lo que permite ver del funcionamiento de la Inquisición. Una vez más demostró ser un eficiente, implacable y poderoso tribunal de la fe, de cuya labor metódica y omnipotencia política —y procedimientos secretos— nadie podía salir ileso una vez despertada su cólera. No importaba quién fuese ni las influencias que tuviera.

### **La fuga de Giuseppe Pignata**

A pesar de todo, de vez en cuando algún prisionero conseguía huir, y vemos la misma implacabilidad en la crónica detallada que Giuseppe Pignata hizo de su huida de la prisión

inquisitorial de Roma en 1693. Al mismo tiempo, el relato de Pignata nos ofrece atisbos inesperados de las condiciones que reinaban en las prisiones a finales del siglo XVII.

Los prisioneros eran reunidos en una sala grande para una Congregación de la Visita en las dos festividades principales del año: Navidad y Pascua, y Pignata comenta que cuando sus amigos le vieron allí, durante los veintidós meses que precedieron a su sentencia, quedaron atónitos al percatarse de que había ganado peso. Esto hace pensar que las condiciones eran mejores de lo que cabría esperar, a la vez que otras observaciones indican que los que podían sobornar a los guardianes obtenían fácilmente comodidades extras. Pignata era un artista excelente y le pidieron que pintase un retrato de la amada de uno de los guardianes, pese a que nunca había visto a esa mujer; el resultado fue tan bueno —según el entusiasmado guardián—, que, a cambio de él, consiguió un cortaplumas.

Luego necesitó modificar el cortaplumas para su tarea. «Era costumbre», relata, «que el primer Padre Compañero del Inquisidor visitara a los presos cada semana para ver si carecían de algo y para proporcionar con sus buenas palabras un triste consuelo a los pobres afligidos.» Un día, Pignata le suplicó al Padre Compañero que le diera una faja para la hernia que había contraído a causa de las torturas. El cirujano de la prisión le visitó y examinó el cuerpo de Pignata, donde «por obra de la naturaleza, soy más grande en un costado que en el otro». El resultado fue que obtuvo un pequeño brasero con el que pensaba fabricar una herramienta para abrir un agujero en el techo abovedado de su celda.

Tras varios meses de paciente trabajo —en precario equilibrio sobre mesas y sillas apiladas unas sobre otras—, consiguió hacer el agujero y escapar con la ayuda de sábanas anudadas. La historia de cómo se escondió de los espías de la Inquisición que le buscaron por toda Roma bajo una lluvia torrencial, de cómo estuvo a punto de morir de hambre y agotamiento, constituye un pequeño clásico entre los relatos de fugas. Lo que más le preocupaba era alcanzar la frontera del reino de Nápoles, que defendía resueltamente su territorio contra las incursiones de la Inquisición. Todos los pasos de Jas montañas entre los Estados Pontificios y la región de los Abruzos del reino de Nápoles estaban muy vigilados por soldados y espías. Pero Pignata, a quien el criado de un amigo leal guió a través de una serie de trampas y escapatorias por un pelo, alcanzó por fin una zanja que señalaba la frontera. Nada podía ser más elocuente que la descripción que el propio Pignata hace de este acontecimiento:

Una vez al otro lado de la zanja, me postré de rodillas para dar gracias a Dios por haberme permitido poner pie en esta Canaán, que durante tanto tiempo había deseado. Besé y volví a besar la tierra cien veces con los ojos llenos de lágrimas y el corazón lleno de gozo. Y Francesco, al verme, no pudo hacer nada salvo imitarme. Luego recé un Te Deum y nos pusimos en marcha.

El terror de Pignata pertenecía al siglo xvii. Poco después la Inquisición romana empezó a perder el inmenso poder que había tenido desde la resurrección instigada por Carafa. No hubo más procesos dramáticos como el de Galileo, ni más ejecuciones espectaculares como la de Giordano Bruno. El drama inmediato de la Contrarreforma cayó en el olvido, y la Inquisición romana fue decayendo gradualmente durante todo el siglo xviii, paralelamente al ocaso de la Inquisición española.

En otras partes de Europa las fuerzas de la Inquisición del siglo XVII se concentraron sobre todo en la persecución de las brujas.

\* Nápoles se había resistido firmemente a que se instaurara la nueva Inquisición. En 1510 el pueblo se

había rebelado contra la noticia de que los gobernantes españoles iban a introducirla. En 1544, Carlos V lo intentó de nuevo, pero la idea fue rechazada por los nobles napolitanos, que temían que el vicerregente, don Pedro de Toledo, la utilizase para suprimir a sus enemigos personales y vengarse de agravios anteriores. Los herejes capturados en Nápoles eran enviados algunas veces a Roma (Pasquale Liberatore, *Della pálida ecclesiastica nel regno delle due Sicilie*. Nápoles, 1852, pp. 139-140).

\*\*\*

## 11

### **La manía de las brujas y la Inquisición**

Según cálculos dignos de confianza, entre 200.000 y un millón de personas, principalmente mujeres, murieron durante la manía de las brujas que se apoderó de Europa en los siglos xvi y xvii.<sup>1</sup> Por lo tanto, la brujería, después de que la Inquisición la institucionalizara, constituyó un elemento importante de la historia de ese período, si bien su influencia fue desigual a causa de la también desigual distribución geográfica del fenómeno. Pero el enorme incremento de los casos de brujería no pueden explicarlo ni la Inquisición misma ni la rápida propagación de textos demonológicos como consecuencia de haberse inventado la imprenta.

El rasgo más notable de la manía de las brujas es la aparición del aquelarre en las postrimerías del siglo XV.<sup>2</sup> Es curioso que, tras cientos de años de hechicería y brujería, este elemento nuevo y complejo apareciese junto con los comienzos del pensamiento científico moderno. Hugh Trevor-Roper resumió de la siguiente manera esta paradoja:

Un simple vistazo a cualquier informe de los expertos reconocidos de la época revela un alarmante estado de cosas. Según confesaron ellas mismas, miles de mujeres viejas —y no sólo viejas— habían hecho pactos secretos con el Diablo, que ahora se presentaba como gran potentado espiritual, el Príncipe de las Tinieblas, empeñado en recuperar su imperio perdido. Todas las noches estas señoras malaconsejadas se untaban con «grasa del Diablo», elaborada con grasa de niños de pecho asesinados, y, lubricadas de esta manera, se colaban por grietas y ojos de cerradura y chimeneas, montadas en escobas o husos o cabras voladoras y emprendían un largo e indeciblemente pesado viaje aéreo hacia una cita diabólica, el aquelarre. En todos los países se celebraban centenares de tales aquelarres, más numerosos y más concurridos que los concursos hípicas o las ferias.

Desde la primera vez que, en 1475, se alude específicamente a un aquelarre,<sup>4</sup> estas reuniones se multiplicaron hasta que en el espacio de un siglo se conocían en toda la Europa occidental centenares de puntos de reunión. Los incidentes más fantásticos eran aceptados como literalmente ciertos porque así los reconocían los tribunales eclesiásticos y también los seculares. El aquelarre se celebraba por la noche, generalmente a medianoche y en jueves, aunque más adelante no se le reservaría ningún día en particular; entre sus escenarios había bosques, campos, cementerios, ruinas e incluso el interior de casas o de iglesias derruidas. No existía ninguna forma universal, si bien un procedimiento uniformizado tendía a hacer las mismas preguntas en los procesos incoados por la Inquisición, así que las respuestas —sugeridas y encauzadas por las preguntas— muestran una similitud y una constancia muy acentuadas. Una vez más, Trevor-Roper ha presentado un vivido cuadro de lo que sucedía cuando la bruja se presentaba en el aquelarre



«Terribles e inauditas novedades de cómo en el Condado de Guien más de trescientas mujerzuelas se han aliado con el diablo para poderse transformar en lobos, y cuántos hombres, mujeres y niños han matado, y cómo después, el día 6 de mayo de 1591, ochenta y cinco de ellas han sido castigadas con la hoguera a dos millas de Gülch; todo lo cual se ha impreso para que sirva de advertencia a todas las pías mujeres y muchachas.» Ejemplo de uno de los noticiarios alemanes que contribuyeron a las masivas cazas de brujas en Europa entre los siglos xv y xviii.

Primeramente, se llevaba una sorpresa al ver a casi todas sus amistades y vecinas, pues no había sospechado que fueran brujas. Con ellas había veintenas de demonios, sus amantes, a quienes se unían por medio del pacto infernal; y, sobre todo, dominándolos a todos, se encontraba el imperioso maestro de ceremonias, el dios de su culto, el Diablo en persona, que a veces aparecía bajo la forma de un hombre barbudo, corpulento, negro, y más a menudo bajo la de una cabra pestilente, y muy de vez en cuando bajo la de un enorme sapo. Los presentes reconocían a su amo. Todos se unían para rendir culto al Diablo y bailaban en torno a él a los sonos de músicas macabras interpretadas con curiosos instrumentos: cráneos de caballo, leños de roble, huesos humanos, etc. Luego le besaban en señal de homenaje, debajo de la cola si era una cabra, en los labios si era un sapo. Después de lo cual, al pronunciar él una palabra o una orden, se entregaban a promiscuas orgías sexuales o se sentaban para darse un banquete con las viandas que tentasen a su imaginación nacional.

Este factor, el de las diferencias nacionales, revestía gran importancia, pues jamás hubo un modelo universal para el aquelarre ni para cualquier otra de las manifestaciones de la manía de las brujas. Surgieron estilos nacionales distintivos a medida que la manía fue desarrollándose, especialmente en los países donde comenzaba a manifestarse un nacionalismo nuevo y distinto. Hablando grosso modo, en Inglaterra, donde no existía la Inquisición, los estudiosos hacen hincapié en el maleficium y en la ausencia virtual de aquelarres y adoración del diablo; en Francia se ponen de relieve los procesos de mujeres poseídas por el Diablo; en España el énfasis

recaía en la magia inofensiva de tipo tradicional; donde más pronunciado era el aquelarre era en Alemania y Suiza.

La Inquisición y la influencia del *Malleus Maleficarum* recalcaron significativamente la participación de mujeres en el aquelarre. Pero la observación de Monter en el sentido de que, en lo referente al Jura, estas mujeres «a menudo tenían un fondo de conocimiento arcano de hierbas y fórmulas especiales, que podían utilizarse para curar además de para hacer daño, y quizá para introducir, durante un sueño provocado por las drogas, un poco de emoción en sus monótonas y desdichadas vidas»<sup>6</sup> tiende a minimizar la posible influencia de la Inquisición. Otros estudiosos recientes, tales como Caro Baroja han procurado poner de relieve la importancia de drogas tales como la belladona y el beleño\* en los brebajes que preparaban las brujas.

El aspecto más sorprendente de la distribución geográfica es la ausencia casi total del aquelarre y fenómenos afines en España. Parece ser que los inquisidores españoles, tan implacables en la persecución de judíos y moros, no eran fáciles de embaucar con el fin de que aceptasen la existencia de una conspiración tramada por el Diablo. Ya en 1526 la Suprema ordenó que se investigara la brujería y decidió que las brujas reconciliadas con la Iglesia tal vez habían sufrido delirios y, por consiguiente, no se las debía entregar al brazo secular. Hasta se puso en duda la autoridad del *Malleus*. Pero las pruebas más interesantes de todas se hallaban en lo que Charles Williams calificó, con justicia, de «uno de los grandes documentos de la Iglesia»: un informe que el inquisidor Alonso Salazar Frías preparó sobre un posible brote de brujería en Navarra en 1612. El citado inquisidor llevó a cabo un examen extraordinariamente minucioso de las alegaciones de 1.802, personas que habían confesado bajo un Edicto de Gracia. Los químicos comprobaron los llamados ungüentos mágicos, a la vez que los médicos hacían lo propio con la virginidad de las mujeres que afirmaban haber tenido trato sexual con el Diablo o con demonios. Se descubrió que un supuesto aquelarre se había celebrado en un sitio donde los secretarios de la Inquisición se hallaban apostados al mismo tiempo.

En su conclusión, Salazar Frías escribió: «No he encontrado indicios siquiera que permitan inferir que un solo acto de brujería haya ocurrido realmente, ya se trate de asistir a aquelarres, estar presente en ellos, infligir heridas u otros entre los hechos que se afirman». Decía luego algo todavía más notable:

También tengo la seguridad de que, en las condiciones presentes, no hay necesidad de nuevos edictos ni de prolongar los que ya existen, sino más bien de que, en el estado enfermo de la mente pública, toda agitación del asunto es perniciosa e incrementa el mal. Deduzco la importancia del silencio y la reserva de la experiencia de que no hubo brujas ni embrujados hasta que se habló o escribió sobre ellos.

\* Es evidente que las actitudes mentales, los prejuicios y las simpatías condicionan el punto de vista que uno tiene sobre el consumo de drogas: O. Snell, médico, y W. E. Peuckert experimentaron con ungüentos tradicionales. Snell. Convencido de que los cuentos de brujas eran fruto de enfermedades mentales o de histeria, sufrió un fuerte dolor de cabeza; Peuckert, que creía en la realidad del aquelarre, tuvo alucinaciones idénticas a las que describían las brujas en sus procesos (véase Ginzburg, / Benandanti, p. 27, nota).

Así, con este informe extremadamente perceptivo e inteligente, la manía de las brujas se vio truncada en España, justo en el momento en que alcanzaba su apogeo en otras partes. Salta a la vista que Salazar Frías se percató del efecto perjudicial del *Malleus* y de las repercusiones que esta clase de escritos podían tener al infiltrarse en la imaginación popular; su lucidez es un recordatorio de la complejidad del papel de la Inquisición en la historia de la brujería.

No fue Salazar Frías el único en expresar estas opiniones racionales en medio de la manía de

las brujas. Johann Wier, por ejemplo, escribió en su *De Praestigüs Daemonum*, publicado en Basilea en 1564, que «las brujas eran personas cuyo cerebro había sido perturbado y su imaginación corrompida por los demonios, pero que no eran responsables de sus actos y confesiones más de lo que los dementes lo eran de los suyos, y que no eran culpables ni de herejía ni de hacer voluntariamente pactos con el Diablo». Cabría argüir que en este caso los «demonios» eran, de hecho, los inquisidores que encauzaban los pensamientos y temores relativos a «brujas» hacia respuestas establecidas de antemano y los expertos en demonología que, con todas sus teorías pseudointelectuales, producían versiones cada vez más refinadas de la brujería.

## Los benandanti

Una ilustración curiosa del modo en que la Inquisición se las arreglaba para manipular los cerebros de las gentes nos la da la crónica que Carlo Ginzburg hace de los benandanti del Friul, en el nordeste de Italia.

En 1575 un extraño culto a la fertilidad llamó la atención del inquisidor franciscano de la diócesis de Aquileia, el hermano Giulio d'Assisi. Un hombre llamado Paolo Gasparutto le dijo que existían ciertas brujas insólitas «que son buenas, llamadas vagabundas y en su lenguaje benandanti», «que impiden el mal», al contrario que otras brujas. Los benandanti, que literalmente significa «los que andan o van bien», se nos presentan desde el principio como una secta inofensiva; no se menciona al Diablo para nada, si bien algunas características de su comportamiento recordaron vagamente al inquisidor el aquelarre. Sus actividades consistían en «luchar, jugar, saltar y montar en varios animales», mientras las mujeres «golpeaban a los hombres que las acompañaban —los cuales llevaban ramilletes de hinojo en las manos— con ramas de mijo». Esta ceremonia representaba una batalla entre los benandanti y las brujas y tenía lugar cuatro veces al año en los jueves que caían entre las temporadas. La batalla, según se decía, tenía lugar en espíritu y no en el cuerpo; pero al principio el inquisidor no aceptó la existencia de estos ritos agrarios y, a resultas del escepticismo de un noble local, los benandanti cayeron en un olvido que duró cinco años.

\* El Concilio de Piacenza en 1095 nombró como temporadas el miércoles, el viernes y el sábado que siguieran al primer domingo de cuaresma, Pentecostés, el 14 de septiembre, y el 13 de diciembre o adviento (OED; Ginzburg, / Benandanti, p. 4). Estos cuatro períodos de ayuno y plegarias (las cuatro temporadas) se corresponden con las cuatro estaciones.

Al ser interrogado otra vez por el nuevo inquisidor, el hermano Felice da Montefalco, en 1580, Paolo Gasparutto afirmó que también él se había olvidado de sus declaraciones anteriores y negó categóricamente que hubiese oído hablar de «luteranos» en su región. Ante sus negaciones continuas, el inquisidor le encerró en la cárcel. Se encontró a otro benandante y en su confesión éste indicó la verdadera naturaleza de la secta: Battista Moduco afirmó que asistía a las reuniones para defender la fe de Cristo, que no conocía a ningún hereje, y que sus luchas con las brujas eran importantes porque «si vencemos, ese año habrá una buena cosecha, y si perdemos, habrá escasez». Manifestó que a veces asistían a estas reuniones hasta 5.000 personas, pero su declaración dejó entrever bien a las claras que se trataba simplemente de la supervivencia de un culto generalizado, y quizá antiguo, a la fertilidad. Existía en las regiones de Verona, Vicenza y Gorizia, además de en la del propio Moduco.

Empezó entonces una transformación gradual de esta secta inofensiva. Sometido a nuevos interrogatorios en la prisión inquisitorial de Udine, Gasparutto inventó una historia sobre un

ángel revestido de oro, que le había dicho que fuera con los benandanti. Este rasgo nuevo, posiblemente inventado por el asustado prisionero para librarse de la situación desagradable en que le estaban precipitando, surtió el efecto contrario al apetecido. Alertó al inquisidor, que pensó que se encontraba ante una sugerencia patente del culto al Diablo y de un vínculo hipotético entre los juegos de los benandanti y las actividades de un aquelarre.

El lapso de tiempo que transcurrió entre los dos interrogatorios fue de tres meses, del 28 de junio al 24 de septiembre de 1580. Desde el momento de esa fatídica invención, el inquisidor, que hasta entonces escuchaba pasivamente las historias de Gasparutto, empezó a tomarse un interés activo por los interrogatorios y procuró que las preguntas indujeran al preso a dar respuestas que se ajustasen a una tesis establecida de antemano. Ginzburg comenta:

El inquisidor se las había compuesto para desviar el testimonio de Gasparutto hacia sus propias pautas y coordinadas teológicas: los encuentros de los benandanti y las brujas no eran más que un aquelarre, y la «sociedad» de los benandanti era, ella misma, diabólica, aun cuando afirmaba falsamente que se hallaba bajo la protección divina y combatía con la ayuda del ángel. Ante las exigencias cada vez más apremiantes del inquisidor, Gasparutto da muestras evidentes de vacilar, como si la realidad en que creía hubiese cambiado de pronto su aspecto y se le hubiera escapado. Unos días después declararía al hermano Felice: «Creo que la aparición del ángel era el Diablo que me tentó, puesto que tú me has dicho que puede transformarse en un ángel».

Las transcripciones que Ginzburg publicó aportan pruebas fascinantes de la tesis de que los inquisidores encauzaban los testimonios hacia sus propios fines: «Creo que la aparición del ángel era el Diablo... puesto que tú me has dicho...».

Gasparutto no podía competir con la astucia del hermano Felice y fue metiéndose en más líos a medida que avanzaba el proceso. Éste terminó con una sentencia relativamente leve de seis meses de prisión y una serie de penitencias; pero en el juicio de otro benandante, Toffolo di Buri, en 1583, el sospechoso afirmó que los benandanti también combatían a las brujas, que «con el arte del Diablo comen la carne de niños pequeños», por lo que cabía considerarlos como enemigos de la brujería. Para entonces, sin embargo, la Inquisición ya había determinado que la secta existía, que era gobernada por un «capitán» con una organización seudomilitar, que tanto hombres como mujeres eran reclutados hacia los veinte años de edad y que podían marcharse después de un período cuya duración estaba entre los diez y los veinte años.

Desde la época en que se celebraron estos primeros juicios hasta 1620 aproximadamente, no se concluyeron más procesos de benandanti y hubo una extraña tregua creada por la mutua incompreensión entre ellos y sus oponentes inquisitoriales, que andaban muy ocupados con los brotes de luteranismo. Pero poco a poco fueron apareciendo nuevos rasgos, y a principios de siglo ya se aceptaba que los benandanti eran capaces de reconocer a las brujas y de curar los males que éstas causaban. Esto era un indicio casi seguro de que ellos mismos eran brujos... desde el punto de vista de la Inquisición.

El proceso fue lento. Hasta 1634, tras una serie de 850 juicios y cargos que se hicieron ante la Inquisición en Aquileia y Concordia, no se mencionó el aquelarre por primera vez.<sup>18</sup> Pero el resultado final fue notable: unas gentes que en 1610 se oponían a la brujería y luchaban contra las brujas locales se habían convertido, en 1640, en brujas con todas las de la ley. En el proceso de un benandante llamado Giovanni Sion, en 1634, se describió detalladamente la participación en un aquelarre que «se correspondía, en líneas generales, con el recurrente en todos los trabajos de demonología». Sion confirmó su participación en el aquelarre, recalando que esa

participación era material, describiendo los ungüentos que se usaban de antemano y nombrando a otras brujas presentes. No existe ejemplo más claro de lo que Kieckhefer llamó «imposición de ideas aprendidas» a la cultura popular por parte de la Inquisición.

El juicio de otro benandante, un tal Michele Soppe, en 1649, es todavía más detallado y explícito.<sup>20</sup> Respondiendo a la pregunta del inquisidor sobre si había hecho un pacto con el Diablo, Soppe se limita a decir: «Sí, señor». Reconoce que ha renunciado a Dios y que se arrodina

180

Ha para adorar al Diablo bajo la forma de un asno. Con la ayuda del Diablo había entrado en casas bajo la forma de un gato y asesinado a niños; proporciona detalles macabros de cómo les chupaba la sangre con «arte diabólico». Vemos, pues, que los benandanti habían descrito un círculo completo: de ser cazadores de brujas habían pasado a ser brujas. Jef-frey Burton Russell comenta que «jamás se ha presentado una prueba más firme de que la brujería existía, de que era en gran parte fruto de elementos de creencia y práctica populares, y de que el papel de la Inquisición no consistió en inventar la brujería, sino en imponer a otros su propia definición de la misma». Así como anteriormente se había «probado» la realidad de la brujería por medio del libre uso de la tortura durante los interrogatorios, en el caso de los benandanti esa realidad había sido impuesta a una secta numerosa en el transcurso de medio siglo.

Los benandanti, con todo, no sufrieron las mismas persecuciones que las brujas padecieron en otras partes de Europa. Los procesos fueron largos e incompletos y las sentencias acostumbraban a limitarse a breves períodos de cárcel y penitencias. El buen sentido de los inquisidores españoles comenzaba a hacerse sentir en Roma. En el caso de Michele Soppe, el cardenal Francesco Barberini —sobrino de Urbano VIII— escribió lo siguiente al inquisidor de Aquileia: «Reverendo Padre, los crímenes de Michele Soppe son gravísimos, pero no puede dictarse contra él la sentencia más severa a menos que se encuentren los cadáveres de los niños que él afirma haber matado». Acto seguido, el cardenal empleó palabras sacadas de un opúsculo de 1620 titulado *instructio pro formandis processibus in causis strigum malficiorum et sorülegio-rum*, que contenía una serie de instrucciones sobre cómo proceder contra las brujas; las instrucciones se basaban en las opiniones de Salazar Frías. Esta *Instructio*, que fue publicada en 1655, insistía en que eran necesarios exámenes médicos para probar la realidad de crímenes presuntamente cometidos por brujas. Su gran influencia en la Italia del siglo xvii contribuye a explicar el tratamiento relativamente benévolo que se dispensó a los benandanti, así como la acentuada disminución de los procesos por brujería que se registró durante la segunda mitad del siglo.

### **¿Quiénes eran las brujas?**

Hemos visto cómo el Santo Oficio tuvo que ver con la institucionalización de la brujería a finales del siglo xv y cómo era capaz de crearla, allí donde no existía, valiéndose de la tortura, de interrogatorios inteligentes y de presiones psicológicas. Igualmente importante es comprender los efectos prácticos de la actividad inquisitorial; para ello nos plantearemos dos preguntas más: ¿quiénes eran las brujas? ¿Qué efectos surtió esta persecución en la sociedad europea?

\* El caso de Nicolás Remy es curioso. Este celoso inquisidor se obsesionó tanto con la magia y las brujas, que sintió deseos de empezar una cruzada contra ellas. Al final, se convenció a sí mismo de que él era un brujo y murió en la hoguera debido a sus propias confesiones imaginarias (Reviglio, *L'Inquisizione*, p. 47; véase Williams. *Witchcraft*, pp. 255-256).

Como ha señalado Richard A. Horsley, «aunque los historiadores profesionales de la brujería son conscientes de que el concepto oficial de la misma era una teoría compuesta, que se formuló a partir de elementos que en su origen eran paganos pero que fueron transformados por intereses teológicos y eclesiásticos cristianos, a pesar de ello no hacen una distinción apropiada entre la teoría oficial y las realidades populares». La realidad popular era que, en toda Europa, a ciertas clases de personas se las consideraba comúnmente como «brujas» de algún tipo: los análisis sociológicos de Monter y Midelfort contribuyen en cierta medida a explicar este aspecto de la realidad de la brujería, desarrollando la tesis de que las tres categorías de hechiceros, curanderos y «sabias», con los consiguientes casos de celos o ira, se encontraban detrás de la mayoría de las acusaciones de brujería que se hicieron en Europa hasta el año 1500 aproximadamente. Pero es difícil ir más allá de esta clase de afirmaciones vagas, debido a que las definiciones y los materiales varían de un lugar a otro. El propio Horsley concluye, refiriéndose a Austria, que «al parecer, hay poca base terminológica de carácter popular para hacer una designación clara del concepto de brujería».

En un capítulo sobre la sociología de la brujería en el Jura, Monter ha proporcionado un análisis de 99 personas —91 mujeres y 8 hombres— que fueron ejecutadas en Ginebra durante una pequeña ola de pánico que se registró en los años 1571 y 1572.<sup>26</sup> Su análisis nos ofrece algunas indicaciones precisas: de las 91 mujeres, 45 eran viudas y 14 eran solteras. Más interesante aún es el desglose por ocupaciones de los ocho hombres, así como de los maridos o padres de las mujeres ejecutadas: 14 eran trabajadores; cuatro, fabricantes de alfileres; dos, pescadores; tres, carpinteros; dos, albañiles; y había un representante de cada uno de los siguientes oficios: sastre, pasamanero, fabricante de agujas, sirviente, fabricante de sarga, cerrajero, trabajador del hierro y empaquetador. Esto viene a corroborar la afirmación de Thomas en el sentido de que en Inglaterra la brujería la ejercían «pobres y generalmente mujeres». El mismo Monter llega a la conclusión de que la brujería era un medio mágico de vengarse de agravios reales o imaginarios recibidos por personas de estas clases sociales: «Si empezamos por hacer hincapié en lo frecuente que era que estas brujas acusadas fuesen viudas de edad avanzada o solteras, podemos argüir que la mejor forma de entender las acusaciones de brujería es interpretarlas como proyecciones de temores sociales de índole patriarcal sobre mujeres atípicas, las que vivían aparte del control masculino directo, que ejercían los maridos o los padres. Estas mujeres indefensas y muy aisladas se convirtieron en el grupo que con mayor frecuencia se veía expuesto a cargos de brujería».

A veces, el temor social conducía a la extinción de familias enteras de mujeres. Luisa Muraro da el ejemplo de Anna María Sertora, juzgada y quemada por la Inquisición en Poschiavo en 1675. Unos trece años antes, su madre había sido ejecutada, y muy probablemente también su prima, que fue procesada, aunque su sentencia no aparece en las actas. En el mismo año, 1673, una tía suya fue juzgada y exiliada, a la vez que su abuela había sido quemada por bruja en 1630.<sup>29</sup> Como se ve, la mitad femenina de la familia de Anna Maria representaba una verdadera dinastía de brujas, cuando menos a ojos de los inquisidores locales.



La prueba de la flotación. Si la acusada era una bruja, el agua, como elemento Puro e inocente, la rechazaba manteniéndola a flote, y por tanto era conducida a la hoguera. Si el agua la aceptaba y se ahogaba, su inocencia quedaba demostrada. Con las extremidades atadas en esta posición, era casi imposible que no se ahogase. Xilografía alemana del siglo xvi.

Tanto Monter como Midelfort dan los porcentajes de casos en que la brujería era ejercitada por mujeres. En su estudio de las grandes cazas de brujas en el sudoeste de Alemania, Midelfort indica tanto los hombres como las mujeres que fueron ejecutados: en seis cazas de brujas anteriores a 1627, el 87% de las personas ejecutadas eran mujeres; en nueve cazas posteriores a 1627, la cifra era ligeramente inferior: 76 %.<sup>30</sup> En el estudio estadístico de Monter, que es más amplio, estas cifras aparecen confirmadas: de las 5.402 acusaciones de brujería en Inglaterra, Castilla, Bélgica, Finlandia, Venecia, Francia y Suiza que Monter recogió de dieciséis muestras, el porcentaje medio de mujeres es del 78 % . Tal vez sea más interesante la revelación de que los brujos solían ser viejos y lisiados, delincuentes comunes, parientes de brujas o combinaciones de

estas tres categorías.

El concepto antropológico de la brujería como «indicador de tensiones sociales» parece útil para explicar esta concentración de mujeres relativamente pobres y de hombres socialmente incapacitados. También cumple el requisito de tratar la brujería como problema que en esencia es local o familiar. El argumento de Marwick, según el cual la relación entre acusador y bruja es casi siempre mucho más estrecha que entre bruja y víctima parece tan pertinente en el contexto de la brujería medieval europea como en su contexto oceánico original. Marwick distingue «un medio de detectar los puntos de tensión de una estructura social atendiendo a la frecuencia con que se cree que ocurren ataques de brujería y hechicería entre personas relacionadas de distintas maneras».33 Los temores a grupos socialmente indigeribles, tales como las mujeres solteras, creaban este «punto de tensión», y Midelfort muestra cómo durante la guerra de los Treinta Años fue el soldado y no la bruja quien soportó el peso del odio social.

Terminada la guerra, en la década de 1630 se observó, de hecho, una disminución paulatina del número de cazas de brujas. Que las «brujas» desaparecieran cuando las tensiones de la Europa del siglo XVI comenzaron a disminuir induce a pensar que, en realidad, nunca habían existido. Un estudio reciente de Horsley sobre las investigaciones que de la brujería han hecho los eruditos concluye que «algunas, pero no muchas de las que fueron procesadas por brujería eran hechiceras» y que «un número considerable de las brujas eran mujeres "sabias"». Todo el peso de las acusaciones cayó sobre curadoras tradicionales como, por ejemplo, mujeres «sabias» y comadronas. Añade Horsley: «Es cada vez más claro que las realidades de la vida y las creencias populares no concuerdan en absoluto con el concepto oficial de brujería. Las víctimas de las cazas de brujas no eran brujas en el sentido que da a tal término la definición de los expertos oficiales en demonología, aunque puede que, una vez sometidas a tortura, muchas víctimas llegasen a creer en la definición que de ellas mismas hacían los cazadores de brujas: brujas que volaban de noche y habían hecho un pacto con Satanás».

Muchas brujas eran sencillamente parias de la sociedad, viejas pendencieras o excéntricas que fueron tratadas injustamente a causa de las tendencias misóginas de los citados expertos, sobre todo de Henry Kramer. De haberlas dejado en paz, las sociedades campesinas nunca hubiesen engendrado una «manía de las brujas». Durante siglos las «sabias» y otras curadoras que trabajaban en las fronteras de la magia habían coexistido con la Iglesia, incluso en momentos de gran tensión: pestes, guerras, desequilibrios demográficos.

Las explicaciones intelectuales de la manía de las brujas, las que afirman que estaba relacionada con los avalares de una visión del mundo, o la idea de que la brujería era el mundo reflejado al revés parecen tan alejadas de la práctica cotidiana de la sociedad campesina como las culturas ilustradas de la época que existían paralelamente a ellas. La única generalización que puede hacerse sin correr riesgo alguno de equivocarse es que la brujería fue un fenómeno complejísimo y variadísimo, que en realidad sólo puede entenderse enmarcándolo en pequeñas regiones geográficas y en estrictos límites temporales. Al hacer la reseña del libro de Monter *Witchcraft in France and Switzerland*, Norman Cohn comentó que, no obstante los méritos y la erudición de la obra, el autor «parece que apenas se da cuenta de lo extraordinario que fue todo el asunto... y no sólo si lo juzgamos de acuerdo con las pautas de hoy, sino con las de cualquier siglo anterior al xv».



AETHERNA  
AETHERNA IPSE SVAEMENTIS SIMVLACHRA LVTHERVS  
EXPRIMIT AT WLTVS CERA LVCAE OCCIDVOS  
M-D-X-X-

Martín Lutero (1483-1546) también acepto la demonología elaborada por la Iglesia católica. Los protestantes persiguieron y quemaron a los sospechosos de brujería y hechicería, con el mismo celo con que lo hiciera el Santo Oficio.

¿Cuál fue la responsabilidad de la Inquisición? Ya hemos visto su importancia en lo relativo a desarrollar y afinar el concepto de brujería y hasta qué punto el procedimiento inquisitorial cambió el curso de los procesos por brujería en el siglo xv. Horsley, al interpretar esta influencia, ha ido mucho más lejos:

Con la institución del procedimiento inquisitorial y la celebración de extensos procesos de brujas por parte de funcionarios seculares y eclesiásticos, las creencias en brujas del pueblo se transformaron en un eficazísimo medio de control social. De esta manera, las creencias en brujas que albergaban los campesinos se hicieron funcionales —aunque en modo alguno terapéuticas— de un modo totalmente distinto, casi opuesto. Durante un período de grandes tensiones, mientras Europa efectuaba la difícil transición de un sistema económico-político a otro, se indujo a los campesinos, mediante los procesos por brujería, a culpar de muchos de sus males a las brujas de sus localidades y pudieron librarse de elementos sociales que parecían onerosos o importunos.

Es evidente que, por aportar el procedimiento y gran parte del potencial humano para las cazas de brujas, le corresponde a la Inquisición mucha responsabilidad. Pero, como liberación de

tensiones sociales, la brujería alcanzó su apogeo en el momento culminante del proceso en que una visión medieval del mundo se separa de una visión de una Europa reconociblemente moderna, cosa que ocurrió entre 1570 y 1630. De esto, la Inquisición sólo es culpable en parte.

Además, después de la Reforma, la caza de brujas dejó de ser exclusiva de la Iglesia católica. Como escribe Hugh Trevor-Roper, «si los evangelistas católicos habían puesto en marcha la manía, los evangelistas protestantes no tardarían en reavivarla y extenderla». Los protestantes adoptaron la demonología elaborada por la Inquisición y la llevaron consigo en su avance por el norte de Europa. También hubo cazas de brujas en lugares donde no había Inquisición, por ejemplo en Inglaterra. Lutero, Zuinglio y Calvino creían en el aquelarre y en los vuelos nocturnos tan firmemente como cualquier inquisidor del siglo XV. Con todo, sin cometer el error de equiparar la coincidencia con la causalidad, es innegablemente cierto que el ocaso de la manía de las brujas en Europa coincidió con el ocaso de la Inquisición en el siglo xviii.

\*\*\*

## 12

### **Apoteosis y ocaso de la Inquisición Española: 1558-1834**

La Inquisición española se expandió rápidamente a medida que crecía el poder de España. En el reino de Sicilia comenzó sus operaciones en 1487 con un inquisidor dominico, Antonio la Pegna, que fue elegido personalmente por Torquemada. El primer auto de fe en la isla tuvo lugar el día 18 de agosto del citado año, pero desde el principio hubo numerosas quejas debidas a los métodos que se usaban para arrancar confesiones y también contra familiares.- Inspectores no asalariados se veían en la necesidad de ganarse la vida con el producto de las confiscaciones. Después de tres autos en los que se quemó a treinta y cinco personas en agosto y septiembre de 1513, el parlamento siciliano protestó vigorosamente.<sup>1</sup> La proximidad de la isla a Roma también era fuente de problemas: el sucesor de Torquemada en el cargo de inquisidor general, Diego de Deza, aconsejó al rey Fernando que hiciera todo lo posible para que la Inquisición siciliana no quedase bajo la autoridad de Roma. Desde el final del dominio español en Malta, en 1550, el nuncio-inquisidor de esa isla estaba obligado, en virtud de una orden pontificia, a observar de cerca lo que la Inquisición española hacía en Sicilia.<sup>11</sup> El cargo de inquisidor en Sicilia se consideraba como un paso hacia puestos más elevados dentro de la jerarquía eclesiástica española; muchos inquisidores sicilianos —normalmente había tres con base en Palermo— llegarían más adelante a ser obispos, y algunos, cardenales.

Pero en Sicilia, como en Nápoles, a la gente no le daba miedo protestar. Al morir Fernando en 1516, se sublevó contra el vicerregente y los inquisidores y envió un embajador al futuro emperador Carlos V —que a la sazón se encontraba en Flandes— pidiéndole la supresión del Santo Oficio en Sicilia. Carlos replicó con una carta solicitando firmemente «la restitución del citado Santo Oficio en este reino...». Hasta escribió directamente al papa diciéndole que la Santa Sede no debía aceptar quejas contra la Inquisición de Sicilia, sino que debía transmitírselas al inquisidor general en España. Siguió a este celo una serie de diecisiete Autos de Fe entre 1519 y 1534. De hecho, el período de máxima actividad en la larga historia de la Inquisición siciliana fue el comprendido entre 1527 y 1529, cuando Carlos V saqueó Roma y reclamó la Iglesia

romana como Sacro Emperador Romano.

Bajo Felipe II (1556-1598) la Inquisición siciliana continuó funcionando con regularidad, pero con Autos más reducidos y menos frecuentes; a partir de 1586 el nuevo inquisidor fue Luis de Páramo, dominico y autor de una historia de la Inquisición que ya hemos citado. Pero el siglo xvii sólo funcionó de modo espasmódico y el número de prisioneros fue pequeño. Mientras en España el Santo Oficio alcanzaba su apoteosis bajo Carlos II (1665-1700), con los grandes Autos de Fe ceremoniales celebrados en Madrid, en Sicilia permanecía casi inactivo. La Inquisición siciliana fue abolida finalmente en 1782 y podemos hacernos una idea de su actividad global examinando las listas que La Mantia hizo de procesos, Autos e inquisidores de 1487 a 1782: durante ese período, 189 personas murieron en la hoguera y 263 fueron quemadas en efigie.<sup>7</sup> Estas cifras son bastante típicas de las Inquisiciones que actuaban fuera de la península Ibérica.

Poco después de que se instaurara la Inquisición siciliana, Fernando trató de introducir una en Cerdeña, y en 1505 logró instalar un tribunal permanente en las islas Canarias, que anteriormente se encontraban bajo la jurisdicción de Sevilla.<sup>x</sup> Muchos judíos perseguidos habían huido a las Canarias en 1492, donde se habían labrado una vida nueva en una isla donde, al parecer, la lejana Inquisición no se preocupaba por ellos. Como ocurre con tanta frecuencia en la historia del Santo Oficio, lo que puso fin a esta calma relativa fue la llegada a Las Palmas, en 1569, de un solo inquisidor, hombre especialmente celoso y enérgico. El recién llegado se puso a buscar afanosamente a musulmanes y judíos reincidentes, aunque gran parte de su tarea estaba relacionada con casos de blasfemia y brujería. Pero el tribunal de las Canarias se hizo eco de la organización madre en la península y persiguió a herejes ingleses, holandeses y flamencos. La mayoría de ellos se mostraron dispuestos a abjurar de su fe protestante con tal de librarse de la hoguera, pero un hombre, George Gaspar, se negó y fue quemado vivo en un Auto de Fe que se celebró en 1587.<sup>10</sup> Otros fueron torturados, se quemaron embarcaciones y las condiciones reinantes en la prisión de Las Palmas se hicieron proverbiales en las crónicas inglesas de la Inquisición española.

Más importante a la larga fue la introducción del Santo Oficio en Portugal. El pueblo de Lisboa había seguido espontáneamente el ejemplo de la Inquisición española cuando en 1506 quemó a más de 2.000 judíos, y el rey Juan II de Portugal obtuvo permiso para fundar una inquisición independiente en 1536, con un gran inquisidor y cuatro inquisidores mayores. Fue suspendida en 1544 por orden pontificia, pero restaurada en 1548 con delegaciones en Oporto, Coimbra, Lomego, Tomar, Evona y Lisboa. Pero la historia de la Inquisición portuguesa cambió espectacularmente cuando Felipe II de España conquistó Portugal en 1580. El Santo Oficio español se instaló en Portugal a modo de institución paralela y el curioso resultado de ello fue que judíos, que habían huido de España, intentaron ahora volver al más poderoso y más rico de los dos países, donde los inquisidores concentraban ahora su atención en otros asuntos.<sup>11</sup> En Portugal, el celo de los nuevos inquisidores estimulaba persecuciones de un tipo que para entonces ya no era más que un recuerdo para los exiliados españoles.

En 1571, durante el reinado de Felipe II, la Inquisición también se estableció en México. Allí, como en las Canarias, muchas de las víctimas eran extranjeras: viajeros, mercaderes y marineros; la flagelación en público de piratas ingleses como sir John Hawkins y su tripulación, capturados en 1567, fue acogida con complacencia por los habitantes españoles. Pero la Inquisición mexicana continuó funcionando hasta bien entrado el siglo XIX, y ejerció una importante función política durante la guerra de Independencia mexicana (1808-1815). Miguel Hidalgo, uno de los líderes de la lucha por la independencia, fue víctima de la brutal represión política. Presentaron contra él una serie de cargos absurdamente contradictorios —tales como ser

deísta y ateo, judío y protestante— y luego le sentenciaron en su ausencia, sin darle oportunidad de defenderse. Finalmente, en 1811, fue capturado y ejecutado de inmediato.<sup>12</sup> Otro líder revolucionario, Morelos, fue privado de sus sagradas órdenes y acusado de ser seguidor de Hobbes y Voltaire, que en aquel momento eran la pesadilla de la Inquisición española. Después lo entregaron a las autoridades seculares para que lo juzgasen.

La totalidad de América del Sur española quedó bajo el control de la Inquisición cuando en 1570 se fundó un tribunal en Lima, con jurisdicción tanto en el Perú como en el resto del continente. Al aumentar el trabajo, se creó en 1610 un tribunal subsidiario en Cartagena, Colombia, con jurisdicción sobre Nueva Granada, que abarcaba Colombia y la actual Venezuela. Sin embargo, estos dos tribunales sudamericanos nunca fueron tan activos como los de España propiamente dicha: la verdadera tarea de la Inquisición española seguía siendo la supresión y el control de judíos y moros en España, con el importante aditamento de Portugal.

Los ejemplos de rechazo popular de la Inquisición eran bastante comunes en Europa. Del ejemplo de Sicilia se hizo eco, con mayor fortuna, la cercana Nápoles, donde —como hemos visto— la población se sublevó tres veces cuando trataron de imponerle el tribunal. Al mismo tiempo, la Inquisición jamás consiguió penetrar en el ducado de Milán, exceptuando breves y celosos períodos. De modo parecido, los intentos de imponerles la supremacía católica a los Países Bajos durante el reinado de Felipe II provocaron protestas violentas y revueltas contra la Inquisición. En 1566, las fuerzas protestantes de Flandes exigieron la supresión del Santo Oficio que allí actuaba y el fin de la propaganda pública contra la herejía.

\* John Martin, que formaba parte de la tripulación de Hawkins y al que llamaban «el hombre más infortunado de la flota inglesa», fue ejecutado por el procedimiento del garrote y quemado en el segundo Auto de Fe que se celebró en Ciudad de México el día 6 de marzo de 1575 (véase Hair, *An Inshman before the Meticón Inquistion*, p.298).

\* La Inquisición medieval había funcionado allí de 1232 a 1519. Véase la lista de inquisidores en Fredericq, *Corpus Documentorum*, pp., xxxviii-xiviii.

Más adelante, en 1724, a consecuencia de la enemistad personal entre Carlos VI, emperador de Austria, y Felipe V de España, se creó en Viena un tribunal nuevo y del todo independiente de España. El papa Clemente XI promulgó una bula colocando la Inquisición siciliana bajo la jurisdicción de este nuevo Tribunal Supremo de Viena, y durante un tiempo inquisidores y funcionarios austríacos ejercieron sus poderes en Sicilia. Este curioso episodio viene a subrayar, una vez más, la naturaleza franca y a menudo contradictoriamente política de la Inquisición española.

Así pues, el Santo Oficio actuó en todo el mundo de habla hispana e intentó, en diversas ocasiones, imponerse a otros países donde existía el impedimento de unas influencias culturales que no eran españolas. Cumplía tres funciones: la de instrumento represivo; la de herramienta política en manos de los reyes españoles; y la de baluarte de la fe católica en una época de gran crisis en el mundo cristiano. La complejidad que advertimos en la historia de la Inquisición española se deriva en gran parte de casos en que estas tres funciones se entremezclaron y confundieron unas con otras. No obstante, hay que recordar que nunca fue tan importante ni poderosa como en la península Ibérica. Del mismo modo que los cataros fueron durante siglos la bestia negra de la Inquisición medieval, la presencia de judíos y moros en la península fue siempre el blanco principal de la Inquisición española.

## **La censura de libros e ideas**

Al mismo tiempo que montaba una eficaz red de represión en todo el imperio español, la Inquisición creó una especie de cordón sanitario alrededor de la península ibérica. La más eficaz de las armas que integraban dicho cordón era la censura de la palabra escrita, que en España ejercía el propio Santo Oficio español, con independencia de la Congregación del índice de Roma. Una persona tan autorizada como Alfonso de Castro, capellán de Felipe II, creía firmemente que si España se encontraba libre de herejías, ello era debido al éxito de la prohibición de la literatura herética, lo cual contrastaba con lo que ocurría en Francia, Italia y el sur de Alemania.

La quema de libros ya se practicaba a gran escala en España antes de que existiera un índice. En Salamanca se habían quemado más de 6.000 volúmenes sobre hechicería y magia en 1490, y en el mismo año se destruyeron en Sevilla gran número de biblias hebreas. Pero estos casos fueron reacciones espontáneas, y al principio no se le pedía a la Inquisición que se ocupara de libros; de hecho, Isabel la Católica había suprimido un impuesto del 10 por ciento sobre los libros, la llamada «ai-cavada», cuando fundó la Inquisición. En 1502 se introdujo una nueva ley sobre el examen y autorización de libros impresos al percatarse las autoridades de la eficacia de éstos en la difusión de ideas. Había pruebas abundantes de que en Alemania se imprimían libros en castellano, que luego eran importados ilegalmente a España; en consecuencia, debían quemarse todos los libros que se imprimiesen o importaran sin permiso. A partir de 1521 se prohibieron las obras luteranas y en la década de 1540 la Inquisición ya tenía «su propio índice extraoficial». Durante el mismo decenio aparecieron versiones españolas de otros índices.

La censura minuciosa de libros comenzó en España con la Sanción Pragmática de 1558, que la infanta Juana promulgó en nombre del ausente Felipe II un año antes de que se redactara el primer índice romano. La sanción dictaba un procedimiento estricto para la censura de libros y para obtener licencias de publicación. Era un decreto salvaje: los manuscritos debían ser comprobados antes y después de imprimirse, y los libreros tenían la obligación de exponer en sus establecimientos un catálogo de libros prohibidos. Se aplicaría la pena de muerte por la posesión de cualquier libro condenado por el Santo Oficio y por la importación de libros no autorizados. Este decreto fue la base de la censura española hasta el siglo XIX; en 1804 aún se insistía en el cumplimiento estricto del decreto.-'

En 1559 España proclamó su autonomía en lo referente a la expedición de licencias para lectores, y la Inquisición dictó instrucciones sobre cómo debían elegirse éstos. Se dio permiso para un número específico de libros prohibidos, pero ni siquiera el lector que tuviese las mayores recomendaciones podía obtener una licencia para leer a ciertos autores; en siglos sucesivos, entre éstos se contaron Rousseau, Montesquieu, Mira-beau, Diderot, D'Alambert y Voltaire. Se concedían licencias a estudiosos con el objeto de que pudieran refutar ideas heréticas, pero, antes de concederlas, se comprobaban concienzudamente la vida, el carácter y las ideas de los solicitantes. La única categoría de lector que automáticamente recibía una licencia la constituían los inquisidores y los obispos. Llórente describe de la siguiente manera el procedimiento de selección:

En España, el inquisidor obtenía información secreta sobre la conducta del solicitante, la opinión que por lo general se tenía de su manera de discutir cuestiones religiosas y el cuidado con que cumplía sus deberes de cristiano; y aunque estos informes le fuesen favorables, era difícil obtener permiso para leer y, sobre todo, para mirar libros prohibidos. Si el inquisidor era favorable, se invitaba al solicitante a proporcionar una justificación escrita de por qué solicitaba este privilegio, sobre qué asunto deseaba consultar los libros

prohibidos, qué clase de obra se proponía leer y las razones que le habían llevado a dedicarse a tales estudios.

La lista de libros prohibidos publicada en 1559 «salió durante el apogeo de la herejía en Europa y, por consiguiente, iba dirigida contra las obras heréticas y las traducciones de la Biblia en particular».24 Significó un incremento de las actividades de la Inquisición de los Puertos del Mar, que tuvo mucho trabajo registrando concienzudamente los buques extranjeros en un intento de impedir el contrabando de libros. A partir de 1566, las llamadas «visitas de navios», durante las cuales co-isarios de la Inquisición subían a bordo de los barcos anclados en puertos españoles para registrarlos en busca de literatura prohibida, empezaron a surtir un efecto negativo en las operaciones comerciales, aunque Croft ha estudiado esta parte de la tarea de los inquisidores en el puerto de Sevilla:

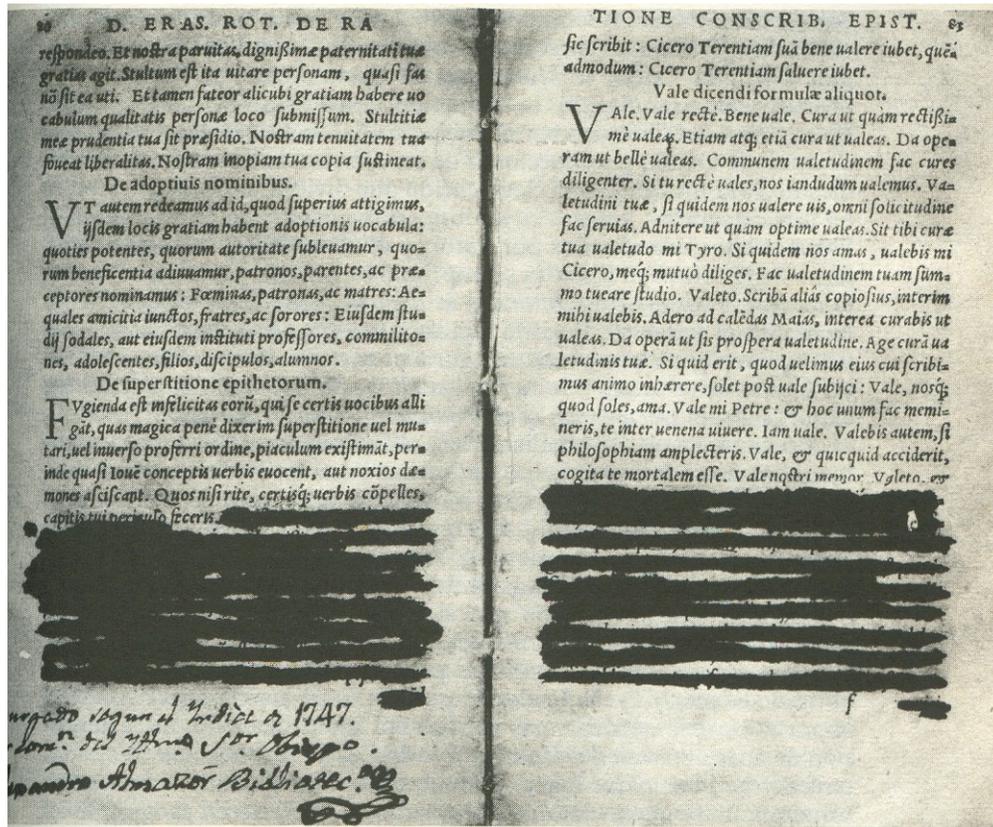
En 1569 se creyó que estaban entrando en España libros ingleses, si bien el tribunal de Sevilla insistió ante la Suprema que la búsqueda de tal literatura se llevaba a cabo con impecable minuciosidad. En 1576 se sospechó que libros «luteranos» eran reexportados a España desde Berbería; siete años más tarde un agente diplomático en el extranjero avisó a la Inquisición del contrabando de libros heréticos desde Flandes, que había sido un importante centro de producción de libros en español. Durante la guerra, circularon rumores aún más exagerados; el tribunal comunicó que había oído decir que 45.000 libros impresos en Holanda y Zelandia eran infiltrados ininterrumpidamente en España; esa historia seguía circulando en 1603.

Como era de esperar, esta actividad intensa producía resultados absurdos e incluso grotescos de vez en cuando. Un inglés llamado Massey y dos amigos suyos embarcados en el Red Lion, que arribó a Sevilla en 1575, fueron condenados a siete años de cárcel porque Massey poseía un libro de rezos titulado *The treasury of gladness*.

En 1583 y 1584 se publicaron nuevos índices importantes, aprovechando la experiencia acumulada durante treinta años de censura. El cordón sanitario llegó a tal perfección, que virtualmente aisló a España de las ideas e influencias extranjeras. Se añadieron a las listas libros en portugués, alemán y flamenco. La organización era increíble: un corrector general cotejaba los libros impresos con los manuscritos, tarea que en las provincias llevaban a cabo sus delegados. Hasta el más breve panfleto era objeto de la misma atención escrupulosa que una famosa obra herética, y se quemó un número enorme de libros una vez dictada sentencia contra ellos. Existía una arraigada tradición: el cardenal Xi-ménez de Cisneros, según decían, había quemado más de un millón de volúmenes durante su campaña para convertir a los moros de Granada. El mismísimo Torquemada organizó una quema de libros en su monasterio de San Esteban de Salamanca, y siguieron celebrándose ceremonias parecidas durante todo el siglo xvi. Librerías y bibliotecas particulares fueron expurgadas de volúmenes prohibidos, con un celo que excedía considerablemente el del índice de Roma. El personal del Santo Oficio aumentó al intensificarse estos registros en las postrimerías del siglo; la producción y la venta de libros se resintieron de la rápida subida de los costos provocada por multas constantes e impuestos. El ramo impresor se vio amenazado de extinción y «los españoles cultos, privados de escribir».

\* Erasmo, después de un período de tolerancia, fue terminantemente prohibido en España bajo el remado de Felipe II y sus obras fueron a engrosar el índice. En la ilustración, una obra de Erasmo, *Ratione croscribendi epístolas* (1522) censurada por el Santo Oficio: «Expurgadas según el índice de

1747, por comisión del Ilust. Sr. Obispo...». (Biblioteca Pública Episcopal, Barcelona.)



Decreto de la Inquisición española sobre libros prohibidos. Una de las funciones más importantes de la Inquisición moderna fue la de prohibir la difusión y lectura de libros considerados heréticos, blasfemos, inmorales, etc. El índice de Libros Prohibidos fue una nueva forma de censura entre cuyas víctimas estuvieron los pensadores y escritores más ilustres de Europa. (Biblioteca Pública Episcopal, Barcelona.)

Lea cita un episodio asombroso de la minuciosidad de la Inquisición en un siglo posterior. En 1794 se publicó un libro en Filadelfia, y el 24 de octubre del mismo año una orden de prohibición llegó a Ciudad de México. Cuatro meses después, el 15 de febrero de 1795, un sacerdote, el padre Feliciano Menenses y Rejón, firmó en el Yucatán un certificado manifestando que había leído la prohibición a sus feligreses. Con justificable ironía, Lea comenta que el citado sacerdote había advertido a «su reducida feligresía de indios y mestizos que no leyesen el libro prohibido», y que entregaran los ejemplares del mismo que tuvieran en su poder. Todo el aparato de una de las instituciones más eficientes del mundo occidental se ocupó concienzudamente de esta tarea inmensa durante siglos, y el trabajo que ello suponía es casi inconcebible: a modo de último ejemplo señalaremos que un solo inquisidor pasó ocho horas diarias durante cuatro meses expurgando una biblioteca particular. Sucesivos índices propusieron varios sistemas de clasificación. De 1558 a 1612, por ejemplo, las obras se dividieron en dos clases: libros en latín y libros en lengua vernácula. Entre los autores prohibidos en la primera lista estaban Boccaccio y Rabelais, y había también obras consideradas heréticas, tales como los escritos de Tyndale, Latimer, Zuinglio, Hus, Abelardo, la Monarchia de Dante, Thomas Cranmer, los Discursos de Maquiavelo, la Utopía de Moro y las obras del cardenal Pole. Entre los libros en castellano se contaban la traducción del Arte de amar de Ovidio y traducciones de los escritos de Maquiavelo.

El índice de 1612 introdujo una clasificación que dividía las obras prohibidas en tres categorías: autores cuya obra estaba prohibida en su totalidad; libros sueltos, clasificados por autor; y obras anónimas. Todo el conjunto de las obras prohibidas se imprimió en un solo y grueso volumen, el *Index librorum prohibitorum et expurgatorum*. He aquí algunos ejemplos: la primera categoría incluía a Erasmo, Rabelais, Savonarola y Maquiavelo; en la segunda categoría estaban *De Monarchia*, de Dante, y tres cortos pasajes de su *Divina Comedia* que también debían ser expurgados, el *Decamerón*, y el *Orlando Furioso* de Ariosto.

Constantemente se añadían libros al índice por medio de suplementos, pero no se borró ninguno de los incluidos en él. Los índices iban aumentando progresivamente y las grandes ediciones de 1632 y 1640 sustituyeron a las anteriores. Las obras de Bacon fueron añadidas a la primera categoría, y se ordenó la expurgación de las de Petrarca, lo cual demuestra que las nuevas prohibiciones no estaban restringidas a obras contemporáneas, sino que a veces su efecto era retroactivo y afectaban a obras que ya formaban parte de la historia de la literatura. El asno de oro, de Apuleyo, fue prohibida, pero se autorizaron las obras de Kepler y Tycho Brahe después de hacer en ellas cortes de poca importancia. El episodio más curioso del índice de 1640 fue la supresión de una sola frase del *Don Quijote* de Cervantes. Era una frase aparentemente inocua que decía: «Las obras de charidad que se hazen flaxamente, no tienen mérito ni valen nada», y aparecía en el capítulo 32 de la segunda parte. Aunque esta supresión, como dice Lea, «se explica por la guerra que el Santo Oficio les estaba haciendo a los místicos», hay algo que roza lo quisquillosamente demencia! en la eliminación de catorce palabras de una novela que comprende casi mil páginas impresas. Demuestra la medida en que la literatura potencialmente peligrosa ya había sido prohibida o expurgada en 1640, pues, en caso contrario, no hubiera habido tiempo para hacer correcciones de tan poca monta. Pero la existencia de *Don Quijote* también prueba que podía escribirse gran literatura incluso dentro de las rigurosas condiciones de censura impuestas por el Santo Oficio.

El índice español tuvo más éxito en lo referente a impedir la circulación de libros extranjeros. Un suplemento publicado en 1805 prohibió las obras de Pope, Sterne, *La riqueza de las naciones*, de Adam Smith y *Reflections on the Revolution in France*, de Burke. Si añadimos estos nombres a los de los autores franceses de la Ilustración que acabamos de citar, tendremos una idea clara de cómo la Inquisición influyó en la vida intelectual de España. La fuerza que produjo la gran cultura española de los siglos xvi y xvii se nutrió enteramente desde dentro, y fue esa escasez de estímulos nuevos la que puso fin al llamado Siglo de Oro. La censura existía también en otros países, pero «en ninguna parte fue la imposición de la ortodoxia tan eficaz y completa como en el único país donde una institución de dimensiones internacionales dedicaba todos sus recursos a la tarea».

### **Persecución preventiva**

Un arma subsidiaria que el Santo Oficio empleaba para mantener el cordón sanitario consistía en perseguir a los extranjeros en persona. Esto se hacía en todos los puertos de mar de la costa española y también en los puertos fluviales importantes. En Andalucía, unos comisarios con dedicación completa recibían de la Inquisición dinero en concepto de gastos, y a menudo una recompensa al jubilarse, a cambio de observar a los súbditos extranjeros que residía en sus localidades y a los marineros que se encontraban de paso en ellas. Estos comisarios contaban con la ayuda de familiares y traductores y cada cuatro meses eran visitados por inquisidores de Sevilla, que comprobaban su labor. Las comunidades inglesas se dividían en residentes

permanentes —que con frecuencia estaban casados con españolas—, marineros de paso y jóvenes agentes que adquirirían experiencia trabajando con mercaderes antes de volver a Londres y trabajar allí. Pero esta situación se veía complicada por la presencia de católicos ingleses e irlandeses, que se habían refugiado en España huyendo de las persecuciones igualmente feroces desencadenadas por Isabel I; con frecuencia trabajaban de traductores e intérpretes para la Inquisición y, por ende, sus puestos eran ideales «para tomar represalias con impunidad contra sus compatriotas».

En 1575, sir Henry Cobham fue enviado en calidad de embajador ante Felipe II con la misión de mejorar las condiciones de los mercaderes ingleses, sobre todo en lo referente a las mercancías confiscadas por la Inquisición. Durante el año siguiente sir Henry llegó a un acuerdo con el rey de España, que absolvía a los marineros de paso de la asistencia obligatoria a la iglesia y proporcionaba protección contra el Santo Oficio, siempre y cuando no ofendieran abiertamente al tribunal. Pero los abusos de que eran objeto los ingleses continuaron y las nuevas protestas de sir Henry no sirvieron de nada porque, para entonces, el rey ya no tenía ninguna autoridad sobre la Inquisición.

Pocos ingleses sufrieron las consecuencias de ser detenidos por la Inquisición. Entre 1558 y 1585, únicamente treinta y tres fueron procesados por el tribunal de Sevilla, que era el mayor puerto de España. A partir del momento en que Cobham llegó a un acuerdo con el monarca español, el número de procesados disminuyó: parece ser que dicho número fue hinchado hiperbólicamente por la Inquisición misma, así como por la virulenta propaganda antiespañola de autores ingleses a raíz del intento de invasión de Inglaterra a cargo de la Armada Invencible. Al estallar la guerra, volvió a aumentar el número de detenidos, pero, a pesar de ello, sólo cincuenta y siete ingleses fueron encarcelados por la Inquisición sevillana entre 1585 y 1604. La mayoría de ellos fueron a la cárcel por incidentes de escasa importancia como, por ejemplo, «falta de respeto» por parte de marineros de paso. Los residentes habían aprendido las reglas imprescindibles para evitar tratos desagradables con el Santo Oficio, pero hubo muchos ejemplos como el del marinero de Sanlúcar en 1585, «quien, al ser requerido a besar una imagen del niño Jesús, lo hizo con el comentario guasón de que no tenía más importancia que besar una pared».

Era frecuente que las tripulaciones de los barcos se encontrasen en apuros por cometer delitos que no podían imaginarse que existieran: la dotación completa del Emmanuel Ede fue a parar a la cárcel porque el carpintero del barco no se quitó el sombrero al pasar el Sacramento mientras él se encontraba trabajando a bordo. Los comisarios subieron al buque para averiguar si en él se habían celebrado oficios protestantes, lo cual era obvio porque tales oficios eran obligatorios. Los comisarios confiscaron libros y detuvieron a los marineros. Henry Gotter-sum, el cocinero de Elizabeth, que ancló en Puerto de Santa María en 1574, fue quemado vivo por reconocer que era protestante convencido. Pero era más común que los ingleses condenados cumplieran su sentencia en las galeras. Pauline Croft comenta: «A veces, la condena era a prisión perpetua, pero, a pesar de la propaganda isabelina y la creencia popular, la pena de muerte en la hoguera raramente se infligía. Según los anales, seis ingleses fueron relajados en Sevilla durante el siglo xvi...». Croft sugiere que el secretismo de la Inquisición, el temor generalizado que inspiraba y la ubicuidad de los familiares fueron los factores que dieron lugar a las crónicas exageradas de que numerosísimos prisioneros eran quemados y encarcelados.

En el siglo XVII disminuyeron las detenciones de ingleses, especialmente después de que se decretara que la Inquisición misma debía correr con los costos de registrar buques, en vez de ser éstos mismos quienes los pagasen. La ferocidad con que la Inquisición expurgaba y quemaba libros era un método más eficaz de aislar al país, sin el peligro de provocar protestas

diplomáticas. La propaganda tergiversó la verdad, pero, pese a ello, estos controles y las leyendas que engendraron formaban también parte del arsenal de que disponía la Inquisición para mantener el cordón sanitario.

### **La persecución de los masones**

En el siglo xvi la guerra contra los herejes extranjeros tuvo por blanco a los luteranos, y toda secta que propagara doctrinas heréticas de parecida índole era eliminada rápidamente. Más adelante, entre los enemigos estuvieron los jansenistas, adversarios particulares de los jesuitas, y la Inquisición continuó actuando contra ellos incluso después de que la Compañía de Jesús fuera expulsada de España en 1767 por oponerse a Carlos III.<sup>41</sup> Las ideas que emanaron de Francia bajo la égida de la Ilustración fue suprimida implacablemente.

Cuando la masonería inició una rápida expansión en el decenio de 1730 y empezaron a fundarse logias en toda Europa, la Iglesia católica fue presa de un pánico casi igual al que los cataros le infundiera varios siglos antes. En Roma, el día 28 de abril de 1738, el papa Clemente XII promulgó un decreto contra los masones que fue publicado por el inquisidor Pedro Romolatus. Su título completo era La condenación de la sociedad o conventículos De Liberi Muratori, o de los masones, bajo pena de excomunión ipso facto, la absolución de la cual se reserva exclusivamente al papa, exceptuando en el punto de muerte. En este decreto se describe pintorescamente a los masones como hombres que «irrumperen como ladrones en la casa, y, como zorros, se esfuerzan por arrancar la viña»,<sup>42</sup> usando un lenguaje casi bíblico, lo que era señal de que representaban una amenaza seria para la hegemonía de la Iglesia católica. El decreto continúa diciendo:

Deseamos además y ordenamos, que tanto obispos como preladados superiores, y otros ordinarios de lugares particulares, como los inquisidores de la depravación herética universalmente designados, de cualquier estado, grado, condición, orden, dignidad, o preeminencia, procedan e inquieran, y restrinjan y coerzan a los mismos, tan vehementemente sospechosos de herejía, con merecido castigo.

Los efectos de este decreto expresado en lenguaje de la Iglesia medieval fueron inmediatos: el oficial de la logia de Roma, que había celebrado su última reunión el día 20 de agosto de 1737, fue detenido por la Inquisición «para aterrorizar a los demás»; en Florencia, un hombre llamado Crudeli fue detenido, encarcelado y torturado por la Inquisición, que le acusó de haber dado asilo a una logia masónica. La Inquisición española se apresuró a seguir el ejemplo e incrementó la vigilancia de que hacía objeto a los masones en España y Portugal. En 1742 un masón francés llamado Jacques Mouton y un inglés nacido en Suiza, John Coustos, fueron apresados en Lisboa. Todos los recursos disponibles fueron lanzados contra este nuevo enemigo en un momento de inactividad relativa de la Inquisición. Cuando en 1751 se promulgó otra bula renovando las estipulaciones del decreto de Clemente XII, un inquisidor español llamado Pedro Torrubia se introdujo en la masonería. Fue iniciado en ese mismo año y permaneció en ella el tiempo suficiente para informarse bien del ritual masónico y de los nombres de los suscriptores de la logia. «No pudiéndoseles acusar de ninguna inmoralidad, nombró para que fuesen castigados a los miembros de noventa y siete logias, sin ningún pretexto; y como él mismo era el acusador, el testigo y el juez, la totalidad de ellos fueron sometidos a tortura en el potro.»

La mayor acusación que se lanzó contra los masones era la de ser una sociedad secreta y,

por lo tanto, sospechosa de «herejía oculta». Esta acusación paradójica, proferida por una de las organizaciones más secretas y, por ende, literalmente ocultas, era el origen de la estipulación según la cual los «juramentos de secretismo en cuestiones ya condenadas quedan por este medio anulados y pierden su obligatoriedad». La persecución que sufrieron los masones refleja el temor y la incertidumbre profunda que anidaban en la sociedad española más que cualquier peligro real que representara la masonería.

El más célebre de los prisioneros masónicos fue John Coustos, a quien ya hemos citado. En 1746, Coustos publicó en Londres *Thesuffe-rings of John Coustos, for Free-Masonry, and for his refusal to turn Román Catholic, under the Inquisition at Lisbon*. Su crónica, teñida por el odio que le inspiraba la Inquisición, y quizá exagerada si tenemos en cuenta que fueron pocos los masones perseguidos así, es interesante porque da muchos detalles sobre el procedimiento inquisitorial en fecha tan avanzada. Coustos nació en Berna, pero se naturalizó inglés y vivió veintidós años en Londres antes de irse a Portugal, donde trabajó de diamantista. Llegó a Lisboa en 1742, en el momento culminante de las persecuciones contra la masonería a raíz del decreto del papa Clemente, y cuenta que al principio sus cartas eran censuradas. Luego la Inquisición decidió «apresar a uno de los principales masones de Lisboa», y Coustos, que ya era Maestro de la logia, fue elegido junto con su amigo Alexandre Jacques Mouton. Primero detuvieron a Mouton y luego al propio Coustos, en la noche del 5 de marzo de 1743, en un café. Coustos comenta lacónicamente: «Los portugueses, y muchos extranjeros, tienen tanto miedo a los incidentes siniestros que ocurren a menudo en Lisboa durante la noche, especialmente a una persona que se aventure a salir sola, que a pocos de ellos se les encuentra en las calles de esta ciudad a horas tan avanzadas».

Después de registrarle, le tuvieron encerrado varios días en una celda; durante su permanencia en ella, le afeitaron y le cortaron el pelo. Con la cabeza rapada, le llevaron ante el presidente y cuatro inquisidores para un interrogatorio preliminar. Coustos dio información sobre su nombre, lugar de nacimiento, religión y oficio. Luego, tras suspenderse el interrogatorio durante otros tres días, prosiguió la paciente degradación. Al comparecer de nuevo ante el tribunal, le preguntaron si había examinado su conciencia y descubierto alguna transgresión contra el.

\* Es interesante señalar que un apologista contemporáneo de la Inquisición arguyó precisamente que «las sendas ocultas requieren una Inquisición oculta» (Gian' Antonio Bianchi di Lucca, *Della potesta e della Mesa, trattati due contra le nuove opi-nioni di Pietro Giannone*, vol. I, Nella Stamperia di Pallade, Roma, 1745, p. 300).

Santo Oficio en el pasado. Al darse cuenta de que le estaban acusando de pertenencia a la masonería, Coustos recitó una breve historia de la hermandad. La astucia de los inquisidores se hizo manifiesta cuando sugirieron «que tenían la firme opinión de que la masonería no podía fundarse en principios tan buenos como los que yo había afirmado en los interrogatorios anteriores; y que, si esta sociedad de los masones era tan virtuosa como yo decía, no había motivo para que ocultaran tan laboriosamente sus secretos».

Coustos fue acusado formalmente de ser masón, «siendo esta secta una horrible mezcla de sacrilegio y muchos otros crímenes abominables», y de afirmar que la masonería era un bien en sí misma, «por lo cual el procurador de la Inquisición requiere, que el citado prisionero sea procesado con el máximo rigor; y, a este efecto, desea que el tribunal ejerza toda su autoridad, e incluso proceda a torturas, para arrancarle una confesión...». Luego encerraron a Coustos en su mazmorra otras seis semanas, antes de comparecer ante el inquisidor general portugués, el

cardenal Da Cunha. Al negarse otra vez a justificar su posición, le amenazaron con torturarlo:

A esto fui llevado inmediatamente a la cámara de tortura, construida en forma de torre cuadrada, donde no aparecía luz alguna, salvo la que daban dos bujías; y, para impedir que los horribles gritos y espantosos quejidos de las infelices víctimas llegasen a oídos de los demás presos, las puertas estaban forradas con una especie de colcha.

Coustos fue sometido al tormento del potro hasta que sus ligaduras hicieron brotar sangre. Entonces le dejaron en su celda durante seis semanas más, antes de someterle al trato de cuerda. Después de otros dos meses, fue llevado de nuevo a la cámara de tortura para aplicarle un nuevo tormento:

Los torturadores rodearon dos veces mi cuerpo con una gruesa cadena de hierro, la cual, cruzando por encima de mi estómago, terminaba luego en mis muñecas. Seguidamente apoyaron mi espalda contra una gruesa tabla, en cada uno de cuyos extremos había una polea por la que pasaba una soga que sujetaba los extremos de las cadenas en mis muñecas. Luego los torturadores, estirando estas sogas mediante un rodillo, apretaron o magullaron mi estómago, a medida que se juntaban las sogas. Esta vez me torturaron hasta tal punto, que se me dislocaron las muñecas y los hombros.

Después de esta tercera sesión, se dio por terminada la tortura y el cirujano de la cárcel le vendó las heridas.

La crónica refleja de forma muy viva el proceso continuo de humillación y espera. Después de otro lapso de tiempo que no se especifica, el sábado 20 de junio de 1744 Coustos recibió la orden de prepararse para el auto de fe que iba a tener lugar el día siguiente. Vistiendo una túnica amarilla con rayas encarnadas, acompañado de familiares a izquierda y derecha, siguió en procesión a los dominicos por las calles de Lisboa. Fue sentenciado a cuatro años de cautiverio en las galeras, que le parecieron un gran alivio: él y sus compañeros «nos creíamos las personas más felices de la tierra»; es un alivio comprensible que puede compararse con la felicidad que experimentó Pignata al alcanzar la frontera de Nápoles. Continúa Coustos:

La libertad que tenía de hablar con mis amigos, después de haberme visto privado incluso de verles durante mi tediosa e infortunada permanencia en la cárcel de la Inquisición; el aire libre que respiraba ahora, con la satisfacción que sentía al verme libre de las temibles aprensiones que siempre cubrían mi pensamiento, cuando-quiera que reflexionase sobre la incertidumbre de mi destino; estas circunstancias, unidas, hicieron que para mí los trabajos de la galera fueran mucho más soportables.

Sus palabras ponen de relieve que la aprensión y la incertidumbre eran lo que más afligía a los prisioneros de la Inquisición. La tortura psicológica era mucho peor que los efectos de los instrumentos de tortura física, que tanto impresionan a los lectores modernos.

Lo peor había pasado ya. Coustos pudo sobornar a los guardianes para que le eximieran del trabajo cotidiano de la galera, que transportaba agua a otras prisiones. El ministro británico en Lisboa tocó algunos resortes diplomáticos y se presentó una petición de libertad al rey de Portugal. Coustos fue puesto en libertad a finales de octubre de 1744, sin cumplir toda la sentencia. Sin esperar permiso, pues temía que los portugueses se echaran atrás, huyó a bordo de un barco holandés que se encontraba cerca de la costa de Lisboa y en él volvió a Inglaterra. Por fin se había librado de lo que él llama despreciativamente «esa infernal banda de frailes».

Pero la persecución de masones continuó. El miedo que inspiraban se intensificó durante los años que siguieron al paso de Coustos por la cárcel, e incluso se llegó a identificarles con sectas maniqueas o dualistas: otro eco lejano de los cataros.<sup>50</sup> En 1752 se publicó un panfleto con el título de Verdadera cronología de los Maniqueos que aún existen con el nombre de Francmasones. Poco después, esta paranoia fomentó la creencia de que los masones estaban detrás de la Revolución francesa. Según un historiador español de la época, Llórente era masón, por lo que sus motivos para publicar una historia crítica de la Inquisición española eran sospechosos: los sentimientos contra él eran especialmente fuertes, porque se pensaba que la abolición del Santo Oficio formaba parte de un complot masónico cuyo objetivo era descatonizar España. La abolición sería la primera maniobra de esta supuesta estrategia.

## **La abolición de la Inquisición española**

La Revolución francesa señaló el principio del fin de la Inquisición en España. Ya al finalizar el reinado de Felipe V «se hallaba muy avanzada en el camino de la decadencia en riqueza y número». Las ideas de la Ilustración consiguieron infiltrarse en el país, a pesar de la censura: el conde de Aranda, ministro de Carlos III, estaba muy influido por la filosofía liberal, lo que era impensable en un siglo anterior. Un boom económico ocasionó cambios forzados en la vida social y política. Así, cuando Murat invadió España en 1808 y puso a José Bonaparte en el trono español, la abolición del Santo Oficio fue un corolario esperado.

Con todo, no fue inmediata ni fácil, ya que poderosas fuerzas conservadoras se opusieron a semejante medida. Napoleón en persona abolió la Inquisición formalmente cuando llegó a España en diciembre de 1808, pero la institución siguió funcionando de manera espasmódica. En una larga serie de debates parlamentarios se consideró el futuro de la Inquisición, y los temores de que existiese un complot para descatonizar España deben entenderse en este contexto revolucionario. Esta incertidumbre encuentra reflejo en los acontecimientos de 1820: la Inquisición fue abolida otra vez después de que sus edificaciones fueran saqueadas por el pueblo en Barcelona y Mallorca; luego se revocó esta abolición y «tribunales individuales siguieron llevando una existencia fantasmal». Los debates en las Cortes se prolongaron durante años mientras la Inquisición languidecía en este «estado de suspensión sin vida».

En este contexto es donde se hacen comprensibles las actividades de Llórente como historiador: había sido secretario de la Inquisición de 1789 a 1791, y le confiaron los archivos del Oficio cuando Napoleón intentó abolirla en 1808. Llórente destruyó gran parte del material y huyó a París con el resto. De esta manera privó a los liberales de un blanco fácil y les impidió sacudirse fácilmente los grilletes de tres siglos de represión, aunque ya en 1813 las Cortes habían votado que la Inquisición era incompatible con la nueva constitución. El verdadero problema — legado de la anterior eficiencia de la Inquisición— era que «en las Cortes había un complejo de inferioridad entre los reformadores».

Con el tiempo, este complejo fue superado, se reanudó el debate y la Inquisición española fue suprimida definitivamente el 15 de julio de 1834. La última ejecución por herejía tuvo lugar en 1826, año en que un maestro de escuela llamado Cayetano Ripoll fue ahorcado por deísta impenitente. En cierto sentido, no obstante, el verdadero final de la Inquisición en España llegó el 6 de junio de 1869, cuando el principio de tolerancia religiosa pasó a formar parte de la constitución española.

Fue el final de una institución compleja, que desde el principio se concibió como arma política en la lucha por la pureza española y que hasta el último momento había combatido a los

que ella tomaba por enemigos del Estado español. Así pues, no se ocupó de cuestiones de doctrina religiosa tanto como hiciera su antecedente medieval en Italia y Francia. Henry Kamen concluye que «la intolerancia de la Inquisición española cobra sentido sólo si la relacionamos con un amplio complejo de factores históricos, y el problema religioso no fue siempre el más prominente o pertinente de ellos».

\*\*\*

## 13

### La Inquisición y el índice en el siglo XX

Para la Iglesia católica, el siglo xx empezó con una fuerte reacción conservadora contra el modernismo, que dio nueva vida a una institución que se encontraba en decadencia desde hacía tiempo. Uno de los instigadores de esta reacción fue el cardenal Merry del Val, el más influyente de los modernos secretarios de la Inquisición, cargo que equivale al de inquisidor general.

Rafael Merry del Val era hijo de madre inglesa y del secretario de la legación española en Londres, que más adelante sería embajador en Roma. Nació en Londres, en 1865, estudió en el Ushaw College jesuíta de Durham y en la Universidad Gregoriana de Roma, y fue ordenado en la diócesis católica de Westminster. Una vez se hubo doctorado en filosofía y teología, siguió la tradicional carrera diplomática de su familia en la Iglesia, después de su ordenación en 1888. Siendo hijo del embajador español, era bien recibido en los palacios de la llamada «nobleza negra» de Roma, es decir, las familias que habían recibido su título nobiliario de la Iglesia. Aunque era inglesa, su madre se identificó totalmente con esta sociedad ultraconservadora, muchos de cuyos miembros descendían de las grandes familias pontificias de los siglos xvi y xvii. Se dice que una vez rehusó presidir un té benéfico alegando que «no puedo presidir una mesa de té, porque si se me acerca una señora del mundo blanco, me sería imposible ofrecerle una taza».1 Los efectos que semejante educación surtirían en Merry del Val sólo cabe imaginarlos. Ya en 1898, a los treinta y tres años de edad, fue nombrado consultor de la Congregación del índice.

Merry del Val contribuyó a la elección de Pío X en 1903. Poco después ingresó en la Congregación del Santo Oficio y ejerció un control casi total sobre el papa. Fue responsable de que a Theodore Roosevelt, ex presidente de los Estados Unidos, no le fuera concedida una audiencia en 1910 y también bloqueó al historiador Louis Duchesne cuando éste solicitó una audiencia a raíz de que se prohibiera su Historia de la Iglesia. Merry del Val formaba parte de una poderosa camarilla de cardenales conservadores a la que también pertenecían seis de los hombres que ocupaban cargos clave en el interior del Vaticano y el general de los jesuitas, el llamado «papa negro»: el padre Ludovico Martín. La camarilla se las compuso para transformar una comisión bíblica fundada por León XIII (quien, irónicamente, era el protector de Duchesne) en un fanático portavoz de sus propios intereses. En 1905 la citada comisión afirmó que los libros de las Sagradas Escrituras debían considerarse absolutamente históricos, y un año después defendió la autoridad mosaica del Pentateuco; en 1907 declaró que san Juan era el autor del cuarto Evangelio.2 Durante el pontificado de Benedicto XV (1914-1922), Merry del Val, tras una larga y brillante carrera de diplomático y de Secretario de Estado, fue nombrado Secretario

de la Suprema Congregación del Santo Oficio.

En cierto sentido, su obra maestra como secretario de la Inquisición fue el prefacio que escribió en 1929 para la edición de 1930 del *Index Librorum Prohibitorwn* y que se reimprimió en las dos últimas versiones del índice, la de 1945 y la de 1948. Su conservadurismo acérrimo le coloca a la misma altura que los inquisidores más celosos; es probable que, de haber nacido Merry del Val unos cuantos siglos antes, su celo le hubiese llevado a igualar las hazañas de algunos de sus predecesores más sanguinarios. Pero su violencia y su odio al mundo moderno y liberal se vieron limitados a las palabras. Al parecer, las presiones de Merry del Val fueron la causa de que la Inquisición volviera a hacerse cargo del índice en 1917.

El prefacio que escribió para el índice empieza en tono solemne:

A lo largo de los siglos la Santa Iglesia ha sufrido tremendas persecuciones, multiplicando lentamente los héroes que sellaron la fe cristiana con su propia sangre; pero hoy día el Infierno promueve una guerra mucho más terrible contra ella, taimada, meliflua y nociva: la perversa imprenta. Ningún peligro mayor que éste amenaza la integridad de la Fe y de la moral, de manera que la Santa Iglesia jamás dejará de indicárselo a los cristianos, para que puedan estar alertas.

Después de hacer un breve repaso de la historia de la censura, desde el capítulo XIX de los Hechos de los Apóstoles hasta los papas que contribuyeron al origen y el desarrollo del índice, Merry del Val procede a justificar esta práctica con admirable sofistería:

Y la Iglesia, constituida por Dios como maestra infalible y guía segura de los fieles, y por esta razón provista de todos los poderes necesarios, no podía hacer otra cosa: tiene el deber y, por consiguiente, el derecho sacrosanto de prevenir que el error y la corrupción — comoquiera que vayan disfrazados— contaminen a la grey de Jesucristo.

Tampoco puede decirse que la prohibición de libros nocivos sea una violación de la libertad, una guerra contra la luz de la verdad, y que el índice de libros prohibidos es un ultraje permanente contra el progreso de las letras y las ciencias.

Es ante todo manifiesto que nadie afirma que el hombre sea provisto de libertad por su Creador más válidamente que la Iglesia Católica, y nadie más que ella ha defendido este don de Dios contra los que han intentado negarlo o disminuirlo. Sólo los infectados por esa plaga que actúa bajo el nombre de liberalismo pueden considerar que se infligen heridas a la libre elección, con las restricciones que se imponen contra el libertinaje por medio del poder legítimo: como si el hombre estuviera siempre autorizado a hacer lo que desee porque es dueño de sus propios actos.

El autor del prefacio ha identificado a su principal enemigo: el liberalismo. Con el mismo desdén aristocrático procede a explicar cómo la función de prohibir libros es una de las preocupaciones pastorales de la Iglesia, a la vez que alude a las obras que eran calificadas de «pornográficas» por los conservadores religiosos de su tiempo, en la práctica obras como *Madame Bovary* y las novelas de Zola.

El prefacio es fascinante porque nos permite ver por dentro el pensamiento de un inquisidor del siglo XX. Merry del Val concluye elocuentemente:

Los libros irreligiosos e inmorales se escriben a veces con un estilo encantador, a

menudo se ocupan de argumentos que o bien adulan las pasiones carnales o halagan el orgullo del espíritu, y siempre aspiran a arraigar en las mentes y los corazones de lectores incautos por medio de artificios estudiados y capciosidad de toda suerte; es, por tanto, natural que la Iglesia, como madre providente, amoneste a los fieles con oportunas prohibiciones para que no acerquen los labios a los fáciles cálices de veneno. No es por miedo a la luz que la Santa Sede prohíbe la lectura de ciertos libros, sino empujada por ese gran celo con que Dios la enciende y que no tolera la pérdida de almas, enseñando la misma experiencia de que el hombre, caído de la justicia original, se ve fuertemente inclinado hacia el mal y, por consiguiente, se encuentra en gran necesidad de protección y defensa.

Es evidente que el cardenal Merry del Val se creía obligado a proporcionar dicha protección. Este notable prefacio iba firmado «Desde el Palacio del Santo Oficio, la Fiesta del Sagrado Corazón de Jesús, 7 de junio de 1929», por Merry del Val en su calidad de «Secretario de la Suprema Congregación Santa del Santo Oficio».5 No se trata de un documento medieval, sino de un documento que permaneció vigente hasta 1966.

\* Semejante vituperación era recíproca y en modo alguno fue inventada por la Iglesia: véanse las opiniones de Mills sobre la persecución religiosa en su *Essay on Liberty*, en edición de Mary Warnock, Meridian, Cleveland y Nueva York, 1965, PP-154-155.

Para dar una idea fiel del contenido de estos índices del siglo xx, las más de 4.000 obras que aparecen en la edición de 1945 han sido divididas en seis categorías. No se citan todos los libros, sino los de interés general y, en particular, los que tienen interés para el lector de habla inglesa. Son libros escogidos entre obras en inglés, francés, italiano, latín, alemán, griego, árabe, hebreo, español y holandés; Giovanni Ca-sati hizo un análisis estadístico en 1936, con los siguientes resultados sobre la nacionalidad de los escritores prohibidos: 692 franceses, 655 italianos, 483 alemanes (incluyendo autores austríacos y bohemios), 143 ingleses, 109 españoles, a los que hay que añadir 24 de otras nacionalidades y 552 obras anónimas.6 Estas cifras proporcionan una buena idea general del contenido; los ejemplos que se dan permiten enfocarlas mejor:

1. Libros ingleses sobre asuntos religiosos: Sesenta, la mayoría de ellos controvertidos y a menudo ataques abiertos contra la Iglesia católica, aunque se incluyen algunos títulos pro- católicos. Un ejemplo típico es *An enquiry into the nature and place of Hell* (1743).
2. Libros sobre la Inquisición: Sólo cinco estudios constan en el índice, entre ellos la *Histoire de Llórente*.
3. Obras completas prohibidas: Esta lista proporciona una interesante historia del pensamiento moderno percibido como una amenaza para la Iglesia: Boyle (1698), Bruno (1600), Croce (1934), Dumas (1863), Gentile (1934), Grotius (1757), Hobbes (1649). Hume (1761), Hen-ry More (1696), Proudhon (1852), Voltaire (1752), Zola (1894).
4. Otras obras de filosofía: La tendencia general de la lista que hemos dado arriba se afina aún más por medio de la prohibición de obras individuales que casi siempre representan una historia de la filosofía occidental: Bergson, *La evolución creadora* (1914); Berkeley, *Alci-phron* (sin fecha); Comte, *Curso de filosofía positiva* (1864); obras de Cudworth (1739); Descartes, *Meditaciones y otras obras* (1663: doñee corríg.); obras de Robert Fludd (1625); Kant, *Crítica de la razón pura* (1827); Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1734); siete libros de Malebranche (sin fecha); Mili, *Principios de economía política* (1856); Rousseau, *El contrato social* (1766, junto con otras cuatro

- obras); Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* y sus obras postumas (1690).
5. Otros libros ingleses de interés: Addison, *Remarks on several parts of Italy* (1729); sir Thomas Browne, *Religio Medici* (sin fecha); Erasmus Darwin, *Zoonomia* o *The laws of organic Life* (1817); Defoe, *History of the Devil* (sin fecha); Gibbon, *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano* (1783); Goldsmith, *An abridged history of England* (1823: doñee corrig.); Marvell, *An account of the growth of Popery and arbitrary government in England* (1730); Sterne, *Viaje sentimental* (sin fecha).
  6. Otros libros de interés general: Alberto Magno, *De secretis mulierum* (1604); Gabriele D'Annunzio, teatro y prosa (1911); Diderot, la *Enciclopedia* (1804); Flaubert, *Madame Bovary* y *Salambó* (1864); Montaigne, *Ensayos* (1676); George Sand, novelas (1840); Stendhal, relatos y novelas (1828; 1864).

\* Las obras que se dan entre paréntesis son las de la prohibición original, no necesariamente las de publicación. Los títulos son tal como aparecen en el índice.

Esta muestra de libros prohibidos ilustra bien la labor del índice y demuestra —con las obras de Flaubert, D'Annunzio, Zola, Benedetto Croce y Henry Bergson— que se mantenía al día. Vale la pena hacer hincapié en que el contenido del índice suele exagerarse: en general, se ocupaba —como indican los títulos que hemos citado— de libros que contradicen explícitamente la doctrina católica, y no de pornografía o literatura, a menos que la publicidad adversa llamara la atención del Santo Oficio sobre la existencia de tales libros.

Desde el momento en que el índice volvió a ser de su competencia, fue una de las tareas más importantes de la Inquisición. A partir de 1908, Pío X suprimió la palabra «inquisición» del título oficial de la organización —instigado probablemente por Merry del Val— y a la Congregación se la conoció sencillamente por el nombre de Santo Oficio (que era un título alternativo desde el siglo xvi), como hemos visto en la firma del prefacio correspondiente al índice de 1929. A partir de 1908 también, el papa en persona solía presidir el Santo Oficio en calidad de prefecto, y de los asuntos cotidianos se encargaban los cardenales que constituían los miembros permanentes del tribunal.

Los cambios más recientes tuvieron lugar bajo Pablo VI en el decenio de 1960. Este pontífice reorganizó el Santo Oficio en 1965 y le dio el título de «La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe», que es el que sigue llevando hoy. Esta Inquisición reformada tiene competencia en todas las cuestiones que directa o indirectamente se refieran a la doctrina católica o amenacen la ortodoxia. En junio del año siguiente, el cardenal Alfredo Ottaviano, secretario de esta organización, rebautizada pero esencialmente idéntica, fue el responsable de la supresión formal del índice. Sin embargo, en el índice hubo siempre dos aspectos distintos: por un lado era responsable de prohibir libros ya publicados que llamaban su atención; y por el otro, se encargaba de corregir y enmendar obras de autores católicos presentados antes de su publicación. La Iglesia católica sigue reservándose esta segunda función como derecho, con lo que trata de regular el uso de libros por parte del clero y de los fieles. En años recientes, hemos podido comprobarlo durante las polémicas en torno a asuntos como, por ejemplo, el celibato de los sacerdotes, el divorcio y el aborto, así como en algunos debates teológicos muy prolongados.

Un ejemplo interesante y reciente de la continuidad de la perspectiva inquisitorial —y que enlaza con la persecución de los masones en el siglo xviii— fue en parte el resultado de los escándalos políticos y financieros que se derivaron de las actividades de la logia italiana P2, y que amenazaron con perjudicar la imagen del Vaticano, que estaba muy metido en el asunto. Al mismo tiempo, rumores persistentes afirmaban que había preladados que pertenecían a la

masonería y que se iba a producir una suavización general de las restricciones que pesaban sobre los masones católicos. El día 17 de febrero de 1981, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe se pronunció explícitamente contra la masonería, insistiendo en que la «disciplina canónica relativa a la masonería sigue vigente y no ha sido objeto de modificación alguna, por lo que no se han abrogado ni la excomunión ni las demás sanciones que se contemplan».

Así pues, con su imagen mejorada y su nombre cambiado en dos ocasiones, la Inquisición sigue existiendo y actuando hoy día bajo el cardenal Joseph Ratzinger, heredero de una tradición de más de setecientos años.

Después de una apertura a la tolerancia y una nueva libertad de pensamiento por parte de Juan XXIII y Juan Pablo I, el cardenal Joseph Ratzinger fue llamado a Roma para que llenara las lagunas teológicas de Juan Pablo II y nombrado prefecto de la Congregación. En la actualidad, lleva a cabo una operación de retaguardia de signo conservador contra la fracción progresista de la Iglesia en América del Sur, junto con el Opus Dei. En el artículo que publicó la revista mensual *Giorni* en marzo de 1984, Ratzinger enunció la base teórica de la misa, que, en su opinión, se veía minada por la «teología de la liberación», que practicaban los obispos latinoamericanos, a quienes acusó de tendencias marxistas y de reduccionismo político. Bajo la guía de Ratzinger, vuelve a recalcarse el aspecto político, anticomunista, de la Inquisición, mientras los cardenales Sebastian Biaggio y Bernardin Gatin, prefectos sucesivos de la Congregación de Obispos y miembros los dos del Opus Dei, han dirigido una campaña silenciosa en la que, durante los últimos dos años, más de cincuenta obispos brasileños han sido sustituidos. Roma ha enviado «inspectores» para que controlen la enseñanza y la disciplina en el Brasil.

\* La excomunión para los masones fue promulgada en el canon 2335 por Merry del Val. Esta disciplina se abandonó el 27 de noviembre de 1983.

\*\*\*

## 14

### **Conclusión: Algunos efectos e Influencias de la Inquisición**

Cabe decir que son varias las maneras con que la Inquisición ha modificado el curso de la historia y ha influido en el desarrollo cultural de la Europa occidental. Muchas de ellas las he comentado explícitamente o, cuando menos, insinuado, en los capítulos anteriores, presentándolas cronológicamente en forma de historia de la Inquisición. Para concluir, consideraremos brevemente algunos de los efectos e influencias más interesantes en cuatro categorías principales: la económica, la cultural, la científica y la política.

#### **Influencias económicas**

Ya hemos hecho hincapié en los efectos negativos que en la sociedad y la economía surtió la política de confiscaciones en Francia e Italia durante la Edad Media. Aparte del efecto inmediato y predominantemente local de destruir la riqueza personal de las familias en el norte y el sudoeste de Francia, hubo efectos a largo plazo. Al finalizar un prolongado período de supremacía cultural del Languedoc, el derrumbamiento económico fue la causa de que las nuevas inversiones se dirigieran a otras regiones y de que el foco del desarrollo urbano medieval se

trasladara a Italia. Las ciudades del Languedoc permanecieron estáticas mientras florecían las del norte de Francia, Flandes, Inglaterra y la Italia central. Esto fue en parte resultado de otros factores, como la práctica de dividir las propiedades entre los herederos y una decadencia posiblemente irreversible que ya estaba actuando. Pero toda visión global del cambio económico en el siglo xiii debe tener en cuenta los efectos de la actividad inquisitorial.

Un ejemplo más notable del efecto económico cabe verlo en España. La expulsión y la persecución de los judíos fueron desastrosas y provocaron la rápida huida de capital, a la vez que creaban un vacío de experiencia en las finanzas internacionales cuyas consecuencias negativas se dejaron sentir durante por lo menos tres siglos. Al adquirir poder una sociedad basada en las exigencias de la nobleza castellana, el peso de los impuestos tendió a recaer sobre los pobres porque no había una población judía que pudiera satisfacer las necesidades de la Hacienda española. En su momento de mayor riqueza potencial, cuando entraba a raudales el dinero procedente de América, España no se hizo más rica y el centro de la actividad económica europea se desarrolló lejos de ella. G. R. Elton ha explicado del modo siguiente este hecho en apariencia paradójico:

Así, a pesar de su floreciente producción lanera, de las exportaciones de paño a las Américas y de la afluencia constante de metales preciosos procedentes de las colonias, España no se hizo más rica, lo cual asombró a los contemporáneos, que no podían entender la situación en absoluto. Aunque esta generación fue testigo de cierto espíritu comercial activo en las ciudades, la estructura social de Castilla, dominada por una nobleza mayor y menor que desdeñaba toda ocupación salvo la de las armas, no permitió que España se beneficiase de forma permanente de la lluvia de plata, la cual, estimulando el progreso y los beneficios, fomentó acentuados avances económicos en otras partes: en Alemania, Amberes e Inglaterra en particular.

Hay indicios claros de que la actividad comercial y la prosperidad se alejaron de las regiones de la Europa meridional que se encontraban bajo el control directo de la Inquisición. Es interesante señalar que la ciudad de Florencia, sabia en asuntos de dinero, era gobernada por hombres que tenían la astucia suficiente como para poner reparos a la política de confiscaciones; su ciudad prosperó mientras otras poblaciones bajomedievales empezaban a decaer.

### **Influencias culturales**

Se ha discutido mucho sobre el papel que desempeñó la Inquisición en la decadencia de la cultura trovadoresca del Languedoc. Resulta difícil probar que fuera responsable directa, aunque la causa inmediata fue la pérdida de poder, durante la cruzada contra los albigenses, por parte de señores seculares que pertenecían a la tradición trovadoresca. Pero la nueva austeridad que la Iglesia impuso a principios del siglo xiii también tuvo una gran repercusión en una altura que — si no herética— se basaba, al menos en parte, en fuentes no cristianas. Un ejemplo interesante es el caso del trovador Folquet de Marsella: «Poeta mediocre, Folquet se hizo acreedor de la execración de la posteridad por la páfida crueldad con que trató a los albigenses y a la ciudad de Toulouse». Durante la mayor parte de sus años jóvenes se había dedicado a los habituales pasatiempos de los trovadores: el amor, la música y la poesía, pero parece ser que al final se sintió asqueado de los amores y traiciones cortesanos que le rodeaban. En 1196, entristecido por la muerte de la esposa de su señor y la ruina de sus protectores, el conde de Toulouse y Alfonso

de Aragón, tomó las sagradas órdenes y se hizo monje cister-ciense.

El cambio fue a un tiempo repentino e insólito. Un historiador de los trovadores ha comentado que Folquet «terminó su vida como obispo de Toulouse, inesperada conclusión de una vida tumultuosa». En calidad de tal se hizo famoso por su feroz oposición a la herejía y entró en la historia de la Inquisición como uno de los primeros que ordenaron a los dominicos, de forma específica, que acabaran con la herejía. Pierre Aubry relata que a finales de la década de 1220, cuando hacía ya mucho tiempo que no escribía poesía amorosa, «los contemporáneos [de Folquet] se divertían mucho haciendo maliciosamente que algún jongleur cantara en presencia [de Folquet] alguna de las canciones que había compuesto en su juventud. En ese día, el pobre y contrito obispo se alimentaba únicamente de pan y agua».

Folquet de Marsella era como un puente sobre el abismo que separaba dos estilos completamente diferentes. Hay una ironía estupenda en el hecho de que un trovador ayudara al Santo Oficio, y de esta forma contribuyese a que se suprimiera una tradición de la que él mismo había formado parte en otro tiempo. Henry Lea comenta la situación general escribiendo que la «civilización precoz que había prometido conducir a Europa por la senda de la cultura ya no existía y a Italia le cupo el honor del Renacimiento». Dante transmutó la poesía de los trovadores en italiano literario y una cultura nueva que se convirtió en el fundamento de la moderna literatura europea. Que semejante potencial fuese destruido representa el primer punto negativo contra las fuerzas que produjeron la Inquisición en la Francia del siglo xiii.

Por suerte, parece ser que en la segunda fase de su existencia el celo censor de la Inquisición surtió poco efecto en la literatura fuera de España y los Estados Pontificios. Debido a una feliz casualidad cronológica, el efecto de la Reforma creó otros centros de impresión, justo en el momento en que el índice trataba de poner coto a la producción de libros. Obras potencialmente peligrosas podían imprimirse en Alemania, Suiza y hasta Venecia. Sería una necedad afirmar que la prohibición de Hobbes o Rousseau tuvo repercusiones en Londres o Ginebra, pero las doctrinas del liberalismo filosófico que inspiraron tales autores, y que eran la base de su trabajo, le fueron vedadas a Italia, lo que surtió un efecto visiblemente regresivo en su desarrollo político y filosófico. Los líderes del movimiento de unificación tuvieron que buscar su inspiración política en el extranjero, y sus filósofos más grandes en este siglo —Croce y Gentile— tuvieron que buscar su sustento en Alemania, y luego fueron incluidos en el índice.

El índice surtió sus efectos más severos en España. La eficacia del cordón sanitario tuvo consecuencias serias, que Lea sintetizó acertadamente diciendo que fue «la estudiosa incapacitación del pueblo para los cambios que el futuro le depararía». Los escritores y los intelectuales españoles sufrían un complejo de inferioridad profundamente arraigado; aun cuando el momento culminante del poder de la Inquisición coincidió con los «Siglos de Oro», la literatura española acusó una fuerte influencia. Henry Kamen escribe que «es cierto que la Inquisición en modo alguno constriñó o restringió los grandes logros culturales de los siglos XVI y XVIII, siempre y cuando no se salieran de los límites de la ortodoxia y de las tradiciones nativas de España». Así pues, la literatura sí floreció, pero dentro de límites estrictos; esto explica por qué es casi del todo imposible adaptar a la escena inglesa los dramas de inspiración religiosa de uno de los más grandes autores españoles: Calderón de la Barca. La mayoría de los grandes escritores y artistas españoles de la época —El Greco, Ignacio de Loyola, Cervantes, santa Teresa, Fray Luis de León— se vieron afectados en alguna medida por la Inquisición, aunque el ataque principal de la censura se dirigió siempre contra el pensamiento especulativo y la ciencia experimental.

Con todo, hasta hace poco no empezaron los escritores y artistas a esperar y exigir libertad

artística. La supresión de la actividad creativa en España jamás surtió los efectos que hornos visto en el caso de escritores de la Unión Soviética o de China^Las formas particulares de «pornografía» que Merry del Val atacó con los frutos de una sociedad totalmente transformada, mientras que las razones teológicas para condenar a los filósofos librepensadores son claras desde el punto de vista de la Iglesia. Como en el caso de la brujería, parece que la violencia de la reacción es el reflejo de una visión diferente del mundo, del momento en que los valores de antes cambian repentinamente. En este caso la Inquisición reflejó estos momentos de cambio dramático, y de esta manera representó un conservadurismo comprensible, aunque no necesariamente aceptable.

La Inquisición romana tuvo mucha más influencia en el arte que en la literatura, por cuanto gobernaba los principios que emanaron del Concilio de Trento. Lo que preocupaba principalmente a la Iglesia era mantener la decencia y evitar los temas seculares sin sanción bíblica. La Inquisición fue utilizada para imponer estas ideas y para seguir artísticamente la tendencia principal de la Contrarreforma, negándole al individuo el derecho de resolver sus propios problemas de conciencia. Cario Borromeo uniformizó la arquitectura eclesiástica en las recomendaciones de sus Instrucciones fabricae et supellectilis ecclesiasticae de 1572, y esa arquitectura se convirtió en lo que se llama el Barroco; al mismo tiempo que se permitía la decadencia del elevado nivel pictórico que había culminado con Miguel Ángel. Sir Anthony Blunt explicó este proceso:

\* Véase la queja de Edward Fitzgerald, traductor de ocho obras de Calderón, en el sentido de que una traducción literal no podía ser válida porque retenía «tanto que, ya sea pasión dramática real o imaginaria, sigue siendo altisonante a oídos ingleses» (Letters and literary remains, vol. i Macmillan, Londres, p. 240). El concepto profundamente religioso del «honor» era la mayor dificultad al traducir atalderón.

Los artistas ya no hacen descubrimientos nuevos sobre el mundo exterior. Su trabajo es controlado en gran medida por la Iglesia y, hasta cuando se les concede cierta libertad, parecen haber perdido el interés por lo que les rodea. Lo que les preocupa ya no es el universo visible, sino desarrollar nuevos métodos de dibujo y composición. No hacen cosas nuevas y en vez de ello explotan lo que sus predecesores descubrieron para ellos y aplican sus descubrimientos a nuevos propósitos. Abandonan los ideales renacentistas de espacio convincente y proporciones normales y usan la construcción arbitraria y el alargamiento deliberado casi con tanta libertad como los artistas medievales.

El proceso que Blunt ilustra con estas palabras es el trasfondo teórico del manierismo y tiene su paralelo exacto en lo que le sucedió a la literatura española en el siglo xvii.

Además, cabría argüir que esta negativa por parte de los artistas —impuesta por el Concilio de Trento y vigilada por la Inquisición— a estudiar el «universo visible» dio por resultado otro alejamiento respecto de la Europa meridional. Fue a finales del siglo XVI que los pintores holandeses que visitaban Roma —y uno francés, Poussin— desarrollaron la clase de paisaje realista que constituiría la base del arte septentrional hasta el advenimiento del Impresionismo, pero que en Italia nunca arraigó en la misma medida. Mientras los pintores italianos del Barroco decoraban techos y cúpulas con dramáticas escenas religiosas, los holandeses y los flamencos —sobre todo Rembrandt y Rubens— le robaron a Italia la primacía artística.

## **La influencia científica**

La influencia de la Iglesia en el desarrollo del pensamiento científico era mucho más antigua que la Inquisición. Escritores de los primeros tiempos del cristianismo, como Lactancio y Tertuliano insistieron en que la verdad debía encontrarse en la revelación divina y no en la observación o la razón, y esta insistencia contribuyó al ocaso de la ciencia griega: «Para el fiel, la indagación empírica es innecesaria, algo que le distrae de la práctica de su religión y, posiblemente, una fuente de herejía peligrosa». El éxito del cristianismo y la institucionalización de la religión, de un modo que jamás se consiguió con la ciencia, sólo sirvieron para imponer semejantes criterios. En los primeros siglos del cristianismo la delantera, en lo que se refiere a la actividad científica, pasó al Islam.

Estas actitudes se reflejaron en las restricciones impuestas por las órdenes mendicantes. En 1243, los dominicos prohibieron a los miembros de su orden estudiar medicina y filosofía natural, y en 1287 añadieron la química a la lista, lo que constituía una obvia referencia a la alquimia. En este último año, Roger Bacon, uno de los principales científicos naturales de su tiempo, fue condenado y encarcelado por su propia orden, la de los franciscanos. Puede que este veto se debiera a que empleaba de modo persistente la frase «ciencias mágicas» y no distinguía claramente la ciencia de la magia, pero, en todo caso, ambas cosas fueron condenadas con frecuencia durante ese siglo. Lynn Thorndike ha mostrado con gran lujo de detalle cómo la magia se transmutó gradualmente en ciencia experimental, pero, antes incluso de que se publicara su trabajo, estudios tales como *History of the warfare of science with theology* (1896), de Andrew Dickson White, habían contemplado negativamente la labor de la Inquisición en este contexto. Sobre la persecución de las brujas, White comentó: «Por supuesto, el ambiente que creó esta persecución de los magos era mortal para cualquier comienzo franco de la ciencia experimental».

Pero, una vez más, los efectos completos se produjeron en Italia. Thorndike muestra de qué manera las carreras científicas de Cardano, Aldo Brandi y Barozzi se vieron imposibilitadas por la Inquisición, y Giordano Bruno llamó la atención del Santo Oficio mucho antes de su proceso y ejecución en 1600. Fue juzgado por primera vez en 1576. Es evidente que estas presiones, unidas a la eficacia de las medidas que la Iglesia tomó contra la ciencia en el siglo xvi, golpearon el centro de la actividad científica y filosófica en aquella época. En su estudio *The Roman Inquisition and the Venetian press*, Paul F. Grendler ilustra cómo esta represión de la vida intelectual se llevó a cabo de 1540 a 1605 en Venecia.

Una carta de Piero Giucciardini a Cósimo II, gran duque de la Toscana, escrita el 4 de marzo de 1616 sobre Galileo, indica la situación que existía en Roma:

Mas es vehemente en sus opiniones, poseyendo una pasión extrema por dentro y escasa fuerza y prudencia para imponerse a ella: tanto es así, que estos cielos romanos son peligrosos para él en este siglo en el cual el Príncipe de esta ciudad aborrece las bellas letras y estas novedades, y no soporta oír hablar de estas ideas nuevas o de aquellas sutilezas. Todo el mundo procura ajustar su cerebro y su naturaleza a las de este Señor; de tal manera que quienes saben algo y estudian las ciencias naturales demuestran su ignorancia cuando, en realidad, tienen ingenio, con el fin de no despertar sospechas.

Esta carta pone de relieve las dificultades de Galileo, que no era capaz de semejante disimulo, y proporciona un testimonio vivido del modo en que los escritores y científicos italianos tenían que «ajustar sus cerebros» a la longitud de onda pontificia.

## **Luigi Firpo ha escrito:**

La libre especulación científica en Italia libró su batalla decisiva durante el pontificado de Clemente VIII, en el último decenio del siglo. Sufrió la condenación de la *Nova Philosophia* de Patrizi, de la *De Rerum Natura* de Telesio y de todas las obras de Bruno y Campanella. Se vio perjudicada por las investigaciones que se iniciaron contra Giambattista della Porta, Col'Antonio Stigliola y Cesare Gremonini, por el comienzo del largo encarcelamiento de Campanella, por la ejecución de Francesco Pucci y por la muerte de Bruno en la hoguera. Y, finalmente, fue destruida por completo, a pesar del heroísmo de sus mártires. Su último acto postumo se interpretó treinta años más tarde, en el silencio de Arcetri.

Este último nombre corresponde a la villa campestre donde Galileo estuvo condenado a arresto domiciliario después de ser juzgado por la Inquisición.

## **La influencia política**

La Inquisición era a menudo descaradamente política en sus operaciones, como en el caso de España o de la Inquisición romana en Malta, pero lo era en cierta medida en todos los lugares donde se encontraba establecida. Al erigirse en arbitro de la moral y del pensamiento libre, ejercía un control puramente político que sobrepasaba las preocupaciones teológicas y pastorales de la Iglesia. Por medio del índice y de la represión del pensamiento especulativo llevó a cabo una censura eficaz de las ideas políticas en los países donde predominaba la fe católica romana.

En último término, a la Inquisición hay que juzgarla como institución política, puesto que todo estudio relativo a ella se ve condicionado necesariamente por la pregunta de si el fin justificaba los medios, es decir, por un interrogante esencialmente político. La Iglesia concibió la Inquisición como arma —una de muchas— en su intento perenne de preservarse como principal institución gobernante, en lo moral y lo político, de la Europa occidental. La herejía no representaba ningún peligro hasta que amenazaba de forma directa el poder temporal de la Iglesia, y los episodios más violentos de la historia del Santo Oficio ocurrieron cuando la Iglesia se percató de que existía este riesgo.

Por otro lado, también podría verse el Santo Oficio como el sistema de persecución más eficaz organizado hasta entonces. La acusación definitiva que le hacen historiadores como Henry Lea suele ser de índole jurídica: que la Inquisición influyó en el procedimiento judicial introduciendo el «crimen» de la sospecha en la práctica ordinaria, o que se trataba al acusado «como un ser sin derechos cuya culpabilidad se daba por sentada de antemano y a quien se le arrancaba una confesión por medio de la astucia o la fuerza». Sin embargo, incluso en este caso dominan las consideraciones políticas y lo que importa es la represión del pensamiento y de la libertad personal. El Santo Oficio era una organización, que en su forma original no hubiera podido resistir de ninguna manera el avance de las modernas teorías de la tolerancia y la pluralidad política.

Parece indudable que la influencia de la Inquisición en la historia de la Europa occidental fue principalmente negativa. Pero a una institución, a diferencia de a un individuo, no se la puede juzgar moralmente:

Los crímenes públicos los cometen individuos que desempeñan papeles en instituciones

políticas, militares y económicas. (Debido a que las religiones son políticamente débiles, los crímenes que se cometen en su nombre son ahora raros.) Con todo, a menos que su autor tenga la originalidad de Hitler, Stalin o Idi Amin, no parece que los crímenes puedan atribuirse del todo al individuo mismo. Los monstruos políticos famosos tienen personalidades morales lo suficientemente grandes como para trascender las fronteras de sus papeles públicos; asumen todo el peso de sus acciones como propiedad moral personal. Pero son excepcionales.

Hombres «excepcionales» eran Conrado de Marburgo y Pedro de Verona, pero es muy peligroso suponer que las restricciones morales se relajan en el caso de nombres de menor importancia porque el alcance de sus actos no es personal. Se da la extraña circunstancia de que la Iglesia no lleva ningún estigma moral permanente a causa de su responsabilidad en las actividades de la Inquisición; el estigma está al acecho como un recuerdo vago. Una vez se ha establecido cierta necesidad de ser implacable, se convierte en algo que se perpetúa a sí mismo; el poder debe ser preservado. Pero esto plantea una pregunta importante cuando se aplica a la fundación del Santo Oficio en el siglo XIII: Hoffmann Nickerson se acercó a esta verdad al preguntar si había valido la pena preservar la unidad moral de Europa.

Esta pregunta presupone otra más profunda. Aldous Huxley, con su acostumbrada inteligencia, impuso los términos correctos para hablar de la Inquisición cuando afirmó que «la Inquisición quema y tortura con el objeto de perpetuar un credo, un ritual y una organización eclesiástico-político-financiera considerada necesaria para la salvación del hombre».w Esta perspectiva nos permite meternos debajo de la piel del problema: no cabe ninguna duda de que la Inquisición era implacable, pero ha habido, y hay, incontables organizaciones y sistemas parecidos que han sido igualmente implacables. La consideración moral es más profunda todavía, y quizá no pueda abordarse mientras sigamos siendo —seamos o no creyentes— miembros de una sociedad esencialmente cristiana, basada en el carácter de lo que debe verse como una «organización eclesiástico-político-financiera» en lugar de aplicarle el término convenientemente vago y despolitizado de «la Iglesia». A una institución no se la puede juzgar moralmente, pero sí puede juzgarse desde este punto de vista la ideología que la creó y la sostuvo. Prosiguiendo la búsqueda de una explicación o una justificación del pasado de la Inquisición, nos encontramos con la pregunta fundamental: ¿valía la pena preservar el cristianismo?

Sólo una respuesta clara a esta pregunta permitirá emitir un juicio definitivo sobre la Inquisición.

## Bibliografía

ALATRI, MARIANO DA, «Fratricellismo e Inquisizione nell'Italia Céntrale», en *Picenum Seraphicum*, Anno XI (1974), pp. 289-314. —, «Inquisizione francescana nell'Italia céntrale nel secólo Xlii», en *Colectanea Franciscana*; 1. Tomo XXII (1952), pp. 225-250; 2. Tomo XXIII (1953), pp. 51-165. —, «Inquisitori Veneti del Duecento», en *Collectanea Franciscana*, Tomo XXX (1960), fase. 4, pp. 398-419. —, «Una sentenza deirinquisitore Fra Filippo da Mantova (1287)», en *Collectanea Franciscana*, Tomo XXXVII (1967), Fase. 1-2, pp. 142-144.

ALLIER, RAOUL, *Magie etreligion*, Berger Levrault, París, 1935. AMBROSINI, MARÍA LUISA, *The secret archives of the Vatican*, Eyre and Spottiswoode, Londres, 1970. ANCLO, SYDNEY (ed.), *The damned art: Essays in the literature of Witchcraft*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1977. BARBER, MALCOM, *The trialofthe Templars*, CUP, Cambridge, 1978.

BARRACLOUGH, GEOFFREY, *The medieval Papacy, Thames and Hudson, Londres, 1968.*

BARRETT, W. P., *The trial of Jeanned'Arc, Routledge, Londres, 1931.*

BATTISTI, EUGENIO, *L'antirinasámento, Feltrinelli, Milán, 1962.*

BROOKE, CHRISTOPHER, «Heresy and religious sentiment: 1000-1250», en *Medieval Church and society: Collected essays, Sidgwick and Jackson, 1972, pp. 139-161.*

BROWN, PETER M., «I veri promotori della "rassetatura" del "Decameron" nel 1582», en *Giornale storico della letteratura italiana, CXXXIII (1956), pp. 544-572; CXXXIV (1957), pp. 314-332.*

CASATI, GIOVANNI, *L'Indice dei Libri Proibiti: Saggi e commenti, 3 vols., Pro Familia, Milán-Roma, 1936.*

CAUZONS, Th. de, *Histoire de l'Inquisition en France, 2 vols., Bloud, París, 1909.*

CLARK, STUART, «Inversión, misrule and the meaning of witchcraft» en *Past and Present, núm. 87 (mayo de 1980), pp. 98-127.*

COHN, NORMAN, *The pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages, Secker and Warburg, Londres, 1957. (Hay traducción castellana: En pos del milenio, Alianza Editorial, Madrid, 1983.)*

—, *Europe's inner demons, Paladín, Londres, 1976. (Hay traducción castellana: Los demonios familiares de Europa, Alianza Editorial, Madrid, 1980 y 1987.)*

COULTON, GEORGE C., *Inquisition and liberty, Beacon Press, Boston, 1938. —, «Historical revision: The Inquisition up to date», en History, vol. xxii (septiembre de 1937), pp. 153-159.*

COX, MICHAEL, *Mysticism: The direct experience of God, The Aquarian Press, Wellingborough, 1983.*

CRAVERI, MARCELLO, *Sante estreghe: Biografie e documenti dal xv al xviii secolo, Feltrinelli, Milán, 1980.*

CROFT, PAULINE, «Englishmen and the Spanish Inquisition, 1558-1625», en *The English Historical Review, vol. LXXXVII, núm. 343 (abril de 1972), pp. 249-268.*

CHENEY, C. R., «The downfall of the Templars and a letter in their defence», en *Medieval texts and studies, Clarendon Press, Oxford, 1973, pp. 314-327.*

DANIEL-ROPS, H., *The Catholic Reformation, Dent, Londres, 1962.*

DARWIN, FRANGÍS, «The Holy Inquisition», en *Church Quarterly Review, CXXVI (1938), pp. 19-43.*

DOUAIS, C., *L'Inquisition: Ses origines - sa procédure, Librairie Pion, París, 1906. —, Les Albigeois: Leurs origines, action de l'Église au XI<sup>e</sup> siècle, Pous-sielgue Frères, París, 1880.*

—, (ed.), *BARNARDUS GUIDONIS, Practica Inquisitionis heretice pravitatis, A. Picard, París, 1886.*

DOUGLAS, MARY (ed.), *Witchcraft: Confessions and accusations, Tavistock, Londres, 1970.*

DRAKE, STILLMAN, *Galilea, OUP, Oxford, 1980. (Hay traducción castellana: Galilea, Alianza Editorial, Madrid, 1983.)*

ELTON, G. R., *Reformation Europe: 1517-1559, Fontana, Londres, 1963. (Hay traducción castellana: La Europa de la Reforma 1517-1559, Siglo XXI, Madrid, 1974.)*

EMERY, RICHARD WILDER, *Heresy and Inquisition in Narbonne, Columbia University Press, Nueva York, 1941.*

FALCONE, POMPEO, *La Nunziatura di Malta deli archivio segreto della Sede, Edizioni dell'Archivio Storico di Malta, 1936.*

FABRE, LUCIEN, *Joan of Arc, Odhams, Londres, 1954.*

FAVARO, ANTONIO y del LUNGO, ISIDORO (eds.), *Dal carteggio e dai documenti: Pagine di vita di Galileo, Sansoni, Florencia, 1968.*

FIERTZ, GERTRUDE, «An unusual trial under the Inquisition at Fribourg. Switzerland, in 1399», en *Speculum, XVIII (1943), pp. 340-357.*

FINUCANE, RÓÑALO C., *Miracles and pilgrims: Popular belief in medieval England, Dent, Londres, 1977.*

- FIRPO, LUIGI, «The flowering and withering of speculative philosophy», en COCHRANE, ERIC (ed.), *The late Italian Renaissance 1525-1630*, Macmillan, Londres, 1970, pp. 266-284.
- FLICHE, A., THOUZELLIER, C. y AZAIS, Y., *Histoire de l'Église*, vol. X: *La chrétienté romaine (1198-1274)*, Bloud and Gay, París, 1950.
- FREDERICQ, PAUL, *Corpus Documentorum Inquisitionis Haereticae Pravitatis Neerlandicae*, i. Vuylsteke y S. Gravenhage: Martinus Nijhoff, Gante, 1906.
- FUMI, LUIGI, *Eretici e ribelli nell'Umbria: Studio storico di un decenio (1320-1330)*, Atanor, Todi, 1916.
- GBLER, KARL von, *Galilea Galilei and the Román Curia*, Kegan Paul, Londres, 1879.
- GILABERT, FRANCISCO MARTÍ, *La abolición de la Inquisición en España*, Ediciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1975.
- GINZBURG, GARLO, *Benandanti: Ricerche sulle stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Turín, 1966. —, *Ilformaggio e i vermi: Il cosmo di un mugnaio del '500*, Einaudi, Turín, 1976. (Hay traducción castellana: *El queso y los gusanos*, Muchnik Editores, Barcelona, 1981.)
- GRENDLER, PAUL F., *The Román Inquisition and the Venetian press, 1540-1605*, Princeton University Press, Princeton, 1977.
- GRUNDMANN, HERBERT, *Religiose Beuregungen im Mittelalter*, Georg Olms, Hildesheim, 1961. Gui, BERNARDO, *Manueldel'inquisiteur*, 2 vols., ed. de G. Mollat, Librairie Ancienne Honoré Champion, París, 1926.
- GUIRAUD, JEAN, *The medieval Inquisition* (trad. de E. C-Messenger), Burns Oates and Washbourne, Londres, 1929.
- GUIRMAN, ARTHUR, *Thegreat heresy*, Neville Spearman, Jersey, 1977. HAIR, P. E. H., «An Irishman before the Mexican Inquisition, 1574-5», en *Irish Historical Studies*, XVII, núm. 67 (marzo de 1971), pp. 297-319.
- HASKINS, C. H., «Robert le Bougre and the beginnings of the Inquisition in Northern France», en Haskins, *Studies in medieval culture*, Clarendon Press, Oxford, 1929, pp. 193-244.
- HINNESBUSCH, W. A., *A history ofthe Dominican Order: Origins and growth to 1550*, Alba House, Nueva York, 1965.
- HORSLEY, RICHARD A., «Who were the witches? The social roles of the accused in the European witch triáis», en *Journal of Interdisciplinary History*, IX: 4 (primavera de 1979), pp. 689-715.
- HOUSLEY, N. J., «Politics and heresy in Italy: Anti-hcretical crusades, orders and confraternities, 1200-1500», en *Journal of Ecclesiastica History*, vol. 33, núm. 2 (abril de 1982), pp. 193-208. *Index Librorum Prohibitorum*, Tvpis Polyglottis Vaticanis, Roma, 1917. *Index Librorum Prohibitorum*, Typis Polyglottis Vaticanis, Roma, 1945.
- KALTNER, BALTHASAR, *Konrad von Marburg und die Inquisition in Deutschland*, Verlag von F. Tempsky, Praga, 1882.
- KAMEN, HENRY, *The Spanish Inquisition*, New American Library, Nueva York, 1965. (Hay traducción castellana: *La Inquisición española*, Crítica, Barcelona, 1967.)
- KIECKHEFER, RICHARD, *European witch triáis: Their foundation in popular and learned culture, 1300-1500*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1976.
- KORS, A. C., y PETERS E. (eds.), *Witchcraft in Europe, 1100-1700, a documentary history*, Dent, Londres, 1973.
- KRAMER, HEINRICH y SPRENGER, JAMES, *Malleus Maleficarum* (trad. de Montague Summers), Arrow Books, Londres, 1971.
- KRISTELLER, PAUL ÓSCAR, *Renaissance concepts ofman and other es-says*, Harper and Row, Nueva York, 1972.
- LADNER, GERHART B., «Homo viator: Medieval views on alienation and order», en *Speculum*, XLII (1967), pp. 233-259.
- LA MANTIA, VITO, *Origine e vicende dell Inquisizione in Sicilia*, Selle-rio, Palermo, 1977

(reimpresión de dos obras de 1886 y 1904).

LAMBERT, MALCOM, *Medieval heresy: Popular movements from Bo-gomil to Hus*, Edward Arnold, Londres, 1977. (Hay traducción castellana: *La herejía medieval*, Taurus Ediciones, Madrid 1983.)

LANGFORD, JEROME J., *Galilea, science and the Church*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1966.

LEA, HENRY CHARLES, *Chapters from the religious history of Spain connected with the Inquisition*, Lea Brothers, Filadelfia, 1890. —, *Superstition and forcé*, Lea Brothers, Filadelfia, 1892. —, *The history of the Inquisition of the Mídale Ages*, 3 vols., Macmillan, Nueva York, 1908. —, *A history of the Inquisition in Spain*, 3 vols., Macmillan, Nueva York, 1906-1907.

LEFF, GORDON, *Medieval thought*, Pelican Harmondsworth, 1958. —, «Heresy and the decline of the medieval Church», en *Past and Present*, núm. 20 (noviembre de 1961), pp. 36-51.

—, *Heresy in the Later Mídale Ages*, 2 vols., The University Press, Manchester, 1967.

LERNER, ROBERT E., «Medieval prophecy and religious dissent», en *Past and Present*, núm. 72 (agosto de 1976), pp. 3-24.

LIGHTBODY, CHARLES W., *The judgements of Joan: Joan of Are, astudy in cultural history*, Cambridge, Massachusetts, 1961.

LITTLE, LESTER K., *Religious poverty and the profit economy in medieval Europe*, Paul Elek, Londres, 1978.

LUCHAIRE, ACHILLE, *Innocent III, le Concile de Latran et la Reforme del'Église*, Hachette, París, 1908.

LLORCA, BERNARDINO, *La Inquisición española: Estudio crítico*, Universidad Pontificia, Comillas, 1953.

LLÓRENTE, JUAN ANTONIO, *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne*, 4 vols., Treuttel et Würtz, París, 1818. (Hay traducción castellana: *Historia crítica de la Inquisición en España*, 4 vols., Hiperión, Madrid, 1981.)

MADAULE, JACQUES, *Le árame albigeois et le destín /raneáis*, Bernard Grasset, París, 1961.

MAISONNEUVE, HENRI, *Études sur les origines de l'Inquisition*, J. Vrin, París, 1960.

MANSELLI, RAOUL, *L'eresia del male*, Morano, Nápoles, 1963. —, «De la "persuasio" á la "coercitio"», en *Le credo, la moráis et l'Inquisition*, Cahiers de Fanjeaux, 6, Toulouse, 1971, pp. 175-179. —, *I fenomini di devianza nel Medio Evo: Le devianza nella societá ecclesiastica*, G. Giappichelli, Turín, 1972.

MARWICK, MAX, «Witchcraft as a social strain gauge», en M. Marwick (ed.), *Witchcraft and sorcery*, Penguin, Harmondsworth, 1970, pp. 280-295.

MAYCOCK, A. L., *The inquisition: From its establishment to the great schism*, Constable, Londres, 1926.

MIDELFORT, H. C. ERICK, *Witch hunting in Southwestern Germany, 1562-1685*, Stanford University Press, Stanford, 1972.

MOCATTA, FREDERIC DAVID, *The Jews of Spain and Portugal and the Inquisition*, Longmans, Green and Co., Londres, 1877.

MOLINIER, CHARLES, *L'Inquisition dans le Midi de la Frunce, aux XII etau xivsiécle*, Sandoz et Fischbacher, París, 1880.

MONTER, E. WILLIAM (ed.), *European witchcraft*, John Willey, Nueva York, 1969. —, *Witchcraft in France and Switzerland, the borderlands during the Reformation*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1976. —, *Ritual, myth and magic in Early Modern Europe*, The Harvester Press, Brighton, 1983.

MOORE, R. I., «The origins of medieval heresy», en *History*, vol. (1970), pp. 21-36.

MOORMAN, J., *A history of the Franciscan Order from its origins to the year 1517*, Clarendon Press, Oxford, 1968.

MORGHEN, RAFFAELLO, *Medioevo cristiano*, Laterza, Bari, 1978.

MUCHEMBLED, ROBERT, «Witchcraft, popular culture, and Christianity in the sixteenth

century with emphasis upon Flanders and Artois», en *Ritual, religión and the sacred* (selecciones de *Annales: Economies, Sociétés, civilisations*, vol. 7), Johns Hopkins, Baltimore y Londres, 1982.

MURARO, LUISA, *La signara del giuoco: Episodi della Cácela alie Streghe*, Feltrinelli, Milán, 1976.

MURRAY, ALEXANDER, «Piety and impiety in thirteenth-century Italy», en *Popular belief and practice, studies in Church history*, 8, CUP, Cambridge, 1972, pp. 83-106.

NELLI, RENE, *Laphilosophieducatharisme*, Payot, París, 1978.

NICKERSON, HOFFMAN, *The Inquisition: A political and military study of its establishment*, John Bale, Sons and Danielsson, Londres, 1923.

O'BRIEN, JOHN, *The Inquisition*, Macmillan, Nueva York, 1973. OLIVER, GEORGE (ed.), *The history of Masonicpersecution in differen quarters of the globe*, Richard Spencer, Londres, 1847.

PARTNER, PETER, *The murdered magicians; The Templars and their myth*, OUP, Oxford, 1982. (Hay traducción castellana: *El asesinato de los magos: Los templarios y su mito*, Martínez Roca, Barcelona, 1987.)

PASCHINI, Pío, *Venezia e l'Inquisizione Romana da Giulio IU a Pió IV*, Antenore, Padua, 1959. —, *Vita e opere di Galilea Galilei*, Herder, Roma, 1965 (primera edición en *Pontificiae Academiae Scientiarum scripta varia*, 1964).

PELLEGRINI, LUDOVICO, «L'Inquisizione Francescana sotto Alessan-dro IV (1254-1261)», en *Studi Francescani*, Anno 64, núm. 4. (1967), pp. 73-100.

PERKINS, C., «The wealth of the knights Templar in England», en *American Historical Review*, XV (1910), pp. 252-263.

PERNOUD, RECIÑE, *The reinal of Joan of Are: The evidence at the triol for the rehabüitation, 1450-1456*, Methuen, Londres, 1955.

PIGNATA, GIUSEPPE, *Le avventure di Giuseppe Pignata fuggito dalle careen dell'Inquisizione di Roma*, Sellerio, Palermo, 1980, (traducido de *Les aventures de Joseph Pignata echappé des pñsons de l'In-quisition de Rome*, Fierre Marteau, Colonia, 1725).

PULLAN, BRIAN, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.

PUTNAM, GEORGE HA VEN, *The censorship of the Church of Rome, and its influence upon the production and distribution of literature*, 2 vols., The Knickerbocker Press, Nueva York y Londres, 1906.

QUICHERAT, JULES, *Procés de condamnation et de réhabilitation de lean ne D'Arc dite La Pucelle*, 5 vols., Jules Renouard, París, 1841.

REDONDI, PIETRO, *Galilea erético*, Einaudi, Turín, 1983.

REINHARD, J. R., «Burning at the stake in medieval law and literatu-re», en *Speculum*, XVI (1941), pp. 186-209.

REVIGLIO DELLA VENERA, CARLO, *L'Inquisizione medioevale ed il processo inquisitorio*, Bocea, Milán, 1939 (segunda edición revisada y ampliada, Berruti, Turín, 1951).

RILEY-SMITH, JONATHAN, «Crusading as an act of love», en *History*, vol. 65 (1980), pp. 177-192.

RUNCIMAN, SXEVEN, *The medieval Manichee: A study of the Christian dualistheresy*, CUP, Cambridge, 1982 (primera edición, 1947).

RUSSELL, JEFFREY BURTON, *Dissent and reform in the Early Mídale Ages*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1965. —, *Witchcraft in the Mídale Ages*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1972.

SABATINI, RAFAEL, *Torquemada and the Spanish Inquisition*, Stanley Paul, Londres, 1913. 240

SACCHETTI SASSETTI, ANGELO, «Giovanni de Capestrano Inquisitore a Rieti», en *Archivum Franciscanum Historicum*, Annus XLIX (Iulius-October), Fac. III-IV, 1956, pp. 336-338.

SANTILLANA, GIORGIO DE, *The crime of Galilea*, Mercury Books, Londres, 1961. SCOTT, GEORGE RYLEY, *The history of torture throughout the ages*, Torchstream Books, Londres, 1949.

SCOTT, W. S., *The trial of Joan of Arc, being the verbatim report of the proceedings from the Orléans manuscript*, The Folio Society, Londres, 1956.

SOUTHERN, W. R., *Western society and the Church in the Middle Ages*, Pelican, Harmondsworth, 1970.

SUMPTION, JONATHAN, *The Albigensian Crusade*, Faber and Faber, Londres, 1978.

THOMAS, KEITH, *Religion and the decline of magic: Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth-century England*, Weidenfeld and Nicholson, Londres, 1971.

THORNDIKE, LYNN, *A history of magic and experimental science*, 8 vols., Macmillan, Londres, 1923-1958. —, «Relations of the Inquisition to Peter of Abano and Ceceo d'Ascoli», en *Speculum*, I (1926), pp. 338-343.

THOUZELLIER, CHRISTINE, *Hérésie et hérétiques, vaudois, cathares, patarins, albigeois*, Edizioni di Storie e Letteratura, Roma, 1969. —, *Rituel cathare*, Éditions du Cerf, París, 1977.

TURBERVILLE, A. S., *Medieval heresy and the Inquisition*, Crosby, Lockwood, and Son, Londres, 1920. —, *The Spanish Inquisition*, Butterworth, Londres, 1920.

TREVOR-ROPER, H. R., «The European witch-craze of the sixteenth and seventeenth centuries», en M. Marwick (ed.), *Witchcraft and sorcery*, Penguin, Harmondsworth, 1970, pp. 121-150.

ULLMANN, WALTER, «The defence of the accused in the medieval Inquisition», en *Irish Ecclesiastical Record*, LXXIII (1950), pp. 481-489. —, *A short history of the Papacy in the Middle Ages*, Methuen, Londres, 1972.

VACANDARD, E., *Étude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'Église*, Bloud, París, 1912. VIDAL, J. M., *Bullaire de l'Inquisition française au XVII<sup>e</sup> siècle*, Letouzey et Ané, París, 1913.

WAKEFIELD, W. L., *Heresy, crusade and Inquisition in Southern France 1000-1250*, George Alien and Unwin, Londres, 1974.

WALKER, D. P., *Spiritual and demonic magic: from Ficino to Campanella*, University of Notre Dame Press, Notre Dame y Londres, 1975.

WILLIAMS, CHARLES, *Witchcraft*, The Aquarian Press, Wellingborough, 1980, (primera edición, 1941). 241

WHITE, ANDREW DICKSON, *A history of the warfare of science with theology in Christendom*, 2 vols., Dover, Nueva York, 1896.

YATES, FRANCÉS A., *Giordano Bruno and the Hermetic tradition*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1964. (Hay traducción castellana: *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Ariel, Barcelona, 1983.)

\*\*\*