

Doris MORENO MARTÍNEZ

**REPRESENTACIÓN Y REALIDAD
DE LA INQUISICIÓN EN CATALUÑA.
EL CONFLICTO DE 1568**

Tesis Doctoral dirigida por el Dr. Ricardo García Cárcel

*Departamento de Historia Moderna y
Contemporánea
Facultad de Letras
Universidad Autónoma de Barcelona
Año 2002*

ABREVIATURAS

AEES: Archivo de la Embajada Española en Santa Sede (Madrid)

AHCT: Arxiu Històric Comarcal de Terrassa

AHN: Archivo Histórico Nacional de Madrid

AHMB: Arxiu Històric Municipal de Barcelona

ANT: Arxiu Notarial de Terrassa

APB: Arxiu de Protocols de Barcelona

BNM: Biblioteca Nacional de Madrid

BL: British Library

BUB: Biblioteca Universitaria de Barcelona

INTRODUCCIÓN

*Hay tanta soledad en ese oro.
La luna de las noches no es la luna
Que vio el primer Adán. Los largos
siglos de la vigilia humana la han colmado
de antiguo llanto. Mírala. Es tu espejo.*

Borges, *La luna*

En 1998 presenté mi tesis de licenciatura sobre el tribunal de la Inquisición en Cataluña. Me interesaba ya entonces la aplicación del concepto de representación a la Inquisición. Las lecturas de los trabajos de Roger Chartier me introdujeron en la problemática de los usos del lenguaje y la construcción de significados hasta el punto de apasionarme por las imágenes de la Inquisición, la percepción mental que tenían de la Inquisición los representantes de la Inquisición y sus víctimas. De hecho, titulé significativamente este trabajo de licenciatura con el título *La Inquisición ante el espejo*. El espejo como símbolo de la interrelación cultural entre el historiador y el objeto estudiado.

En aquel momento, el tribunal formado por el profesor Jaime Contreras, de la Universidad de Alcalá de Henares, la profesora M^a Angeles Samper, de la Universidad de Barcelona, y el director del trabajo, profesor Ricardo García Cárcel, entre sus valiosas sugerencias, hicieron dos que llamaron poderosamente mi atención. En primer lugar, en el trabajo se abordaba la pirámide burocrática del tribunal en Barcelona, pero las víctimas estaban ausentes. Era necesario, pues, de cara a una futura tesis, incorporar a las víctimas para poder ofrecer una visión de conjunto, para situar a la Inquisición en una auténtica galería o laberinto de espejos, más allá del puramente funcional. En segundo lugar, si la inserción del tribunal inquisitorial de Barcelona en el entramado jurídico-institucional catalán era analizada desde la mediocridad de su funcionamiento burocrático cotidiano, se hacía necesario profundizar el análisis a otro nivel, en el nivel del conflicto. Comprobar, corroborar, en definitiva que, en el marco del conflicto, la debilidad del poder inquisitorial se ponía a prueba, rompiendo los espejos narcisistas.

Posteriormente, y mientras ahondaba en mi investigación sobre la Inquisición catalana me involucré en el reto de escribir una síntesis sobre la Inquisición a escala general que me llevó a introducirme en el territorio de las distintas valoraciones que la Inquisición, globalmente considerada, ha suscitado por parte de sus muchos observadores, a través, en definitiva, de sus múltiples espejos. Las muchas lecturas a que esta síntesis me obligó me ratificaron en el interés de conjugar representación y realidad en el análisis del tema inquisitorial: lo que se creía, se imaginaba, se deseaba de la Inquisición y la propia identidad objetiva de la Inquisición. Y ello, tanto desde una perspectiva general como desde el ángulo específico de la Inquisición catalana que plantea especiales connotaciones equívocas que hacen singularmente interesante el ejercicio de la confrontación representación-realidad.

La primera y la segunda parte de la tesis la dedicamos al análisis de las distintas representaciones de la Inquisición dando un punto de vista general. A partir de la tercera parte, nos hemos adentrado en el análisis específico de la Inquisición catalana.

La historia de la Inquisición no es fácil porque la realidad histórica de la misma ha estado siempre eclipsada total o parcialmente por la representación que de la Inquisición configuraron desde sus víctimas a sus sujetos agentes pasando por los testigos directos o indirectos de su acción a lo largo del tiempo.

La realidad de la Inquisición se ha mixtificado con su imagen, una imagen siempre mediatizada, refleja, reverberada a través de los múltiples espejos a través de los que se la ha observado y juzgado. Espejos nunca planos y transparentes, sino cóncavos y opacos. El espejo, ofuscado por el miedo, de las víctimas directas sufridoras de la represión inquisitorial. El espejo, marcado por la ideología crítica, de los intelectuales solidarios con las víctimas, desde el erasmismo a la Ilustración. El espejo curioso, muchas veces folclórico, de los viajeros —testigos con frecuencia involuntarios— de la presencia inquisitorial. El espejo del imaginario simbólico que condicionó los miedos de literatos y artistas. Y todos esos espejos coetáneos al desarrollo de la Inquisición proyectaron unas imágenes de la Inquisición que han sido asumidas y metabolizadas por los historiadores que han elaborado una

memoria histórica muy polarizada en función del discurso ideológico de los propios historiadores.

Pero la representación de la Inquisición no proviene sólo de observatorios ajenos a ella misma. La Inquisición vista desde fuera fue siempre contrapesada por la mirada desde dentro, la mirada de los propios inquisidores. Una mirada, casi siempre, olvidada por la historiografía. Una mirada que nunca fue unívoca. Hay, por una parte, una mirada arrogante y autosatisfecha, plenamente convencida de la legitimación jurídica del tribunal y al mismo tiempo profundamente feliz en su prepotencia y su exhibición de aparato simbólico. Hay, por otra parte, una mirada acomplejada, agobiada por la crítica exterior, turbada por dudas y vacilaciones.

Los complejos en el ejercicio de autodefinición de los inquisidores y sus representantes se constatan especialmente en determinados ámbitos geográficos, como la Corona de Aragón y en Cataluña en particular. Y ello porque la Inquisición moderna nunca superó a lo largo de su existencia en este ámbito una cierta conciencia de extrañamiento que sólo puede entenderse en el contexto de los orígenes de esa Inquisición moderna y de los contrastes de la nueva Inquisición con la vieja Inquisición medieval.

Pero, como decíamos, el objeto de esta tesis no se centra sólo en el análisis de los diversos espejos de la representación inquisitorial, sino que pretende, ante todo, contraponer los dos mundos: el de la representación y el de la realidad. Y ello lo abordamos en profundidad en la tercera parte de la tesis.

El concepto de representación ha generado demasiado miedo al texto, obligando al historiador a zambullirse en la lógica oscura del pretexto y de las secretas intenciones o voluntades en la construcción del texto. La cautela metodológica, en cualquier caso, hay que tenerla presente. Pero tanta obsesión por la mediatización conceptual a través del lenguaje nos puede llevar a despreciar la realidad. La realidad, pese a todo, existe. Si hay representación es porque previamente hay presentación. Lo ha subrayado, a su manera, Carlo Ginzburg al plantearse la credibilidad de las fuentes inquisitoriales.

Carlo Ginzburg en su ya clásico libro, *El queso y los gusanos* (1976), se interrogaba precisamente sobre los abusos de negar validez a las fuentes inquisitoriales por lo que ellas tienen de ejercicio de intermediación, de

aculturación impuesta ya desde el interrogatorio: “¿Hasta qué punto los eventuales elementos de cultura hegemónica rastreables en la cultura popular son fruto de una aculturación más o menos deliberada, o de una convergencia más o menos espontánea, y no de una deformación inconsciente de las fuentes, claramente proclives a reducir al silencio lo común y lo corriente?”. Ginzburg se hace eco de las interpretaciones que “excluyen explícitamente la posibilidad de interpretación del texto, porque ello equivaldría a forzarlo, reduciéndolo a una «razón» ajena. Ante el texto, supuestamente, no queda más que el «estupor» y el «silencio», únicas reacciones legítimas”.¹

Sobre este “irracionalismo esterilizante” vuelve Ginzburg, de manera mucho más contundente en *El juez y el historiador*: “Para muchos historiadores, la noción de prueba está pasada de moda; así como la de verdad, a la cual está ligada por un vínculo histórico (y por lo tanto no necesario) muy fuerte. Las razones de esta devaluación son muchas, y no todas de orden intelectual. Una de ellas es, ciertamente, la exagerada fortuna que ha alcanzado a ambos lados del Atlántico, en Francia y en los Estados Unidos, el término “representación”. La fuente histórica tiende a ser examinada exclusivamente en tanto que fuente de sí misma (según el modelo en que ha sido construida), y no de aquellos de los que se habla. [...] Sabemos perfectamente que todo testimonio está construido según un código determinado: alcanzar la realidad histórica (o la realidad) es por definición imposible. Pero inferir de ello la incognoscibilidad de la realidad significa caer en una forma de escepticismo perezosamente radical que es al mismo tiempo insostenible desde el punto de vista existencial y contradictoria desde el punto de vista lógico”.²

Pero no es ahora el debate sobre la credibilidad de las fuentes inquisitoriales y la mediatización de los intereses de los interrogadores inquisitoriales con la correspondiente distorsión o invención de la realidad lo que nos interesa aquí subrayar. Lo que constituye el eje de esta tesis es la idea de que la representación de la Inquisición fue polisémica porque la identidad inquisitorial fue buscadamente oscura y ambigua; y al mismo tiempo si la

¹ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*, Barcelona, 1981, pp. 18-19.

² Carlo Ginzburg, *El juez y el historiador. Acotaciones al margen del caso Safri*, Madrid, 1993, p. 22.

identidad inquisitorial fue oscura se debió a que a la Inquisición le interesó vender múltiples imágenes de sí misma, distintas y hasta en ocasiones contradictorias.

Nuestro objetivo es, en esta tesis, desdoblarnos permanentemente en el doble plano: representación – realidad. Y lo vamos a hacer en dos niveles: el administrativo y el jurídico. En el primero, la confrontación representación – realidad se constata en la contradicción evidente entre el discurso teórico de los arquetipos inquisitoriales, *el deber ser* en cuanto al comportamiento de inquisidores y funcionarios, y la realidad mediocre y corrupta de la conducta cotidiana de éstos. En el segundo, la confrontación representación – realidad se evidencia en la distancia que separa el derecho, la jurisdicción, y el uso que la Inquisición hace de las presuntas legitimidades, el poder o los poderes fácticos concretos que la Inquisición ejerce. El llamado tercer poder de la Inquisición se ampara en la ambigüedad jurídica del Santo Oficio.

Para entender la ambigüedad de la Inquisición hay que situarla en el conflicto De poderes del Antiguo Régimen, que unas veces son complementarios, otras son discontinuos. En la selva de poderes del Antiguo Régimen, la Inquisición fue un poder más, activo, por una parte, en tanto que beligerante ante un magma borroso llamado herejía; pasivo, por otro lado, en tanto que beneficiario de la capacidad de exenciones, de privilegios judiciales, penales, fiscales y de representación, que le permitían situarse en los márgenes del sistema establecido regulado por los dos grandes poderes, Iglesia y Estado. La Inquisición fue un poder que basó su legitimidad fundamental en sus oscuras señas de identidad, a su vez motivada por la oscuridad del objeto de la herejía que le servía de coartada.

Fue justamente el medido carácter ecléctico, la indeterminación de su naturaleza, la fuente básica de su poder. Hay que hablar de jurisdicción *mixtificada* o *mixturada* como decía el obispo de Girona, Gil Manrique: “en la persona del Inquisidor General, Consejo y tribunales correspectivos están las jurisdicciones mixturadas y incorporadas unas en otras”. Esta mixtificación, esta indefinición, esta confusión, será la clave del poder inquisitorial.

Una indefinición que permitía una pluralidad funcional de usos. La capacidad camaleónica de la Inquisición para revestirse de tal o cual legitimidad en su ejercicio de poder implacable es extraordinaria. Los

inquisidores ejercen como eclesiásticos cuando les interesa; como “sui generis”, de específica y privilegiada jurisdicción, cuando les conviene. Depende del medio en el que se muevan, o mejor del enemigo con el que se enfrenten.

El poder de la Iglesia se segrega en múltiples jerarquías con poderes que no siempre son feudatarios entre sí ni comparten objetivos comunes: los Papas, los cardenales, los obispos —el derecho de presentación no fue siempre un lastre ortopédico en las fidelidades de los obispos a la monarquía— los canónigos, los párrocos locales... constituyen una jerarquía tan estratificada como diversificada en sus intereses. La Monarquía, por su parte, se segrega en una multiplicidad de poderes que se deslizan desde el Rey, sus Consejos, sus delegaciones gubernativas en los reinos, los poderes limitativos (léanse Cortes) y el semillero de poderes locales, a diversas escalas. Ambas instituciones, Iglesia y Estado, se interferían jurisdiccionalmente muchas veces. La elección del Papa estaba mediatizada como la elección de cardenales y, sobre todo, de los obispos por el monarca que tenía un delegado en Roma que jugó papeles trascendentales. A su vez la Iglesia tuvo presencia discreta en la Corte a través del papel de sus nuncios, de manera abierta, o a través de sus confesores o de órdenes religiosas tan papistas como la Compañía de Jesús, de manera indirecta.

El problema de la indefinición o ambigüedad institucional de la Inquisición, entre la Iglesia y el Estado, entre Roma y Madrid, adquiere como decíamos un perfil especial si nos referimos a un tribunal como el de Cataluña que ofrece múltiples singularidades que convierten en especialmente apasionante el dualismo realidad-representación.

Se trataba de un tribunal de origen medieval y de naturaleza eclesiástica original. Las connotaciones políticas le vinieron añadidas a finales del XV y sobre todo el siglo XVI, periodo en el que asumió, por su carácter de tribunal de frontera con la Francia protestante, una prioritaria condición de tribunal de control de extranjeros. La complejidad de los propios poderes en juego en la sociedad catalana convirtió a la Inquisición en un tribunal sobre el que se ejercieron más presiones de lo habitual y sobre todo de las procedencias más dispares. La funcionalidad política por parte de la monarquía aquí fue más un deseo que una realidad y el sueño de otra Inquisición —la Inquisición

primigenia— no abandonó a los catalanes lo que se puso en evidencia en 1640 y 1705. Sabido es que el Rey tuvo la capacidad de nombrar al Inquisidor General, el control de los recursos y el poder de decidir en los pleitos jurisdiccionales. Pero esa capacidad del rey tampoco era la misma en la Corona de Castilla que en Aragón. En Castilla el rey tuvo iniciativa legislativa, facultad de imponer el procedimiento penal inquisitivo, con independencia de las partes; en la Corona de Aragón, no. En Castilla, la Inquisición, como ha dicho Jaime Contreras, era un complemento del derecho penal; en Aragón era algo contra natura, contra los fundamentos del pactismo, y por ello necesitó más que en ninguna parte de la coartada eclesial. La realidad de la Inquisición en Cataluña tuvo poco que ver con la representación que de ella se tuvo tanto a escala española como a escala catalana. El propio ejercicio de la Inquisición estuvo lastrado por una identidad postiza con unos inquisidores que no querían serlo y una estela de víctimas corta para lo que se llevaba en la época.

Nuestro objetivo se ha centrado, en definitiva, en examinar los dos niveles del problema, el administrativo y el jurisdiccional, en Cataluña.

Desde el punto de vista administrativo, hay que tener presente que la Inquisición en Cataluña estuvo especialmente mal administrada, por la escasa convicción de sus funcionarios o por el torpedeo sistemático de los poderes competitivos en juego. Una Inquisición de grandes limitaciones funcionales que provocó en el Consejo de la Suprema y los poderes centrales inquietudes notables que generaron visitas de inspección. Esas grandes limitaciones funcionales intentaron ser cauterizadas con alternativas tecnocráticas diversas. ¿Cómo chocó la imagen virtual del modelo de Inquisición pretendido o imaginado desde Madrid con la realidad concreta de una sociedad difícilmente gobernable y especialmente caótica en el ámbito de la administración inquisitorial? A la historia de esta colisión representación-realidad dedicamos el último capítulo de la tesis, centrándonos en el análisis del organismo administrativo del Santo Oficio y de las visitas de inspección, la gran ocasión en que se enfrentó el discurso preestablecido con la praxis cotidiana del Tribunal. Un choque del que salieron chispas y que contribuyó decisivamente a generar una evolución de la Inquisición hacia posiciones de mayor rigor administrativo como la que representa la Inquisición en el mandato de Arce y Reinoso en la segunda mitad del siglo XVII.

Desde el punto de vista jurisdiccional, es evidente que la Inquisición en Cataluña tuvo que asumir que tenía que moverse no sólo entre los grandes poderes, Iglesia y Estado, sino entre un conjunto de poderes autónomos a escala más amplia (Generalitat) o más local (municipio), y poderes indefinidos como el de la Audiencia. La Inquisición se movió en un auténtico campo de minas.

A analizar este campo de minas hemos dedicado buena parte de esta tesis. Nuestro objetivo ha sido delimitar por una parte las distintas representaciones jurisdiccionales que se atribuyen las diversas instituciones y la realidad de la correlación de fuerzas del poder efectivo en cada momento. El conflicto de 1568 entre los diputados de la Generalitat y los inquisidores es un buen test que refleja adecuadamente que la representación jurisdiccional está siempre subordinada a los poderes efectivos en cada situación. ¿Inquisición política o eclesiástica? Lo que toque. En el proceso de 1568 se verá que de jugar la baza eclesiástica pasará claramente a jugar la política, en dirección radicalmente contraria a la de los diputados del General.

* * *

Esta introducción no puede finalizar sin los obligados agradecimientos. Quiero agradecer en primer lugar la generosidad y flexibilidad de Mercè Novellón y Jordi Rotger, equipo de dirección del Centro Asociado de la UNED de Terrassa.

Sin mi familia todo este trabajo hubiera sido, sencillamente, imposible. Han soportado con paciencia y cariño mi ausencia.

Pero este trabajo tampoco hubiera sido posible sin el estímulo constante del Director de esta tesis, Ricardo García Cárcel y los compañeros Manuel Peña, José Luis Betrán, Bernardo Hernández, Antonio Fernández, Jaume Tortella y Javier Burgos. Todos ellos, de la mano de Ricardo García Cárcel, han sabido crear algo extraordinario, un espacio de reflexión intelectual, de compañerismo, de estímulo, de pasión por la investigación. En ese caldo de cultivo es fácil crecer intelectualmente. Lo que es todavía más inaudito es que entre ellos hay una calidad humana poco común en los tiempos que corren. Sus ánimos y su colaboración han permitido que este trabajo llegara al final cuando ya había perdido el crédito entre los amigos y ante mí misma. Lo mejor de esta tesis es por ellos y, de alguna manera, para ellos.

PRIMERA PARTE

LA REPRESENTACIÓN (I). LA INQUISICIÓN ANTE LOS ESPEJOS

1. LA MIRADA DE LAS VÍCTIMAS DIRECTAS. EL ESPEJO DEL MIEDO

1.1 La masacre judeoconversa

La crítica a la Inquisición comenzó lógicamente a formularse desde el ámbito judeoconverso, sus primeras víctimas. Entre 1478 y 1530 la Inquisición procesó a más de 60.000 personas acusadas de criptojudasismo. La persecución de los conversos, motivo expreso de la fundación de los tribunales del Santo Oficio en España y Portugal, suscitó de principio una fuerte oposición. Esta oposición se estructuró desde muy pronto como un movimiento de presión ante el papa, con ideas y objetivos precisos, que más tarde encontraremos entre el arsenal crítico de los opositores a la Inquisición.

Desde un principio, en España apareció la imagen de la acción inquisitorial arbitraria, ligada a acciones contundentes como el proceso de excepción o los juicios expeditivos. Esta imagen se difundió rápidamente por Europa con la diáspora judía posterior a 1492. Esta contraimagen es el origen de las sublevaciones de la ciudad de Nápoles en 1510 y 1547 contra los intentos de poner el tribunal inquisitorial bajo el control de España, sublevaciones que tuvieron éxito y que influyeron en la firme oposición de los círculos dirigentes de Milán en 1563 frente a intentos parecidos.¹ Estas oposiciones son claros símbolos de la mala reputación rápidamente adquirida por los inquisidores, incluso en los países católicos. Los textos del exilio judío incidían especialmente sobre cuatro aspectos en su crítica a la Inquisición:

- el poder destructor del Santo Oficio destruía los cuerpos, haciendo referencia al proceso penal inquisitorial y sus consecuencias, a la noción de juicio arbitrario entorno al secreto del proceso y los testigos únicos, la tortura y las relajaciones. El efecto perverso de la utilización de estos elementos y, sobre todo, su “rentabilidad” en lo que se refiere a la obtención de denuncias a través de la extorsión, fueron denunciados de forma regular por los conversos en las peticiones que presentaron al papa y al rey.

¹ L. Amabile, *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli*, Soveria, 1987. R. Canosa, *Storia dell'Inquisizione in Italia dalla metà del Cinquecento alla fine del Settecento*, vol. IV, Milano e Firenze, Roma, 1988, pp. 29-38.

- La destrucción de las haciendas. Las penas para el crimen de herejía comprendían la confiscación de todos los bienes del reo, lo que suponía la ruina de toda la familia, sin hablar de la inhabilitación de los descendientes de los condenados para ejercer determinados cargos y oficios. Y la escasa solidez económica de los tribunales inquisitoriales en estas primeras décadas de vida de la institución, hicieron al personal inmediatamente sospechoso de crear herejías y herejes por motivos crematísticos. Este argumento fue una constante en los textos conversos: en 1605 un converso señalaba que “mientras hubiese palomar habría palomas”, mientras hubiese Inquisición habría herejes y añadía que si el dinero se diese para destruir el palomar, él daría de buena gana;² y los intentos conversos para aliviar este castigo fueron en algunos casos sorprendentes, como el ocurrido en Portugal en 1607 cuando los conversos propusieron el pago regular de una renta colectiva a la Inquisición a cambio de la exención de la confiscación de bienes, en la forma del arriendo de un impuesto.³

- La actuación discriminatoria es la tercera vertiente de este conjunto de imágenes sobre la Inquisición construidas por los judeoconversos. Apelando a argumentaciones bíblico-teológicas, los conversos reivindicaban la sinceridad de sus creencias cristianas y subrayaban que comparativamente con otros reos, se les reservaban penas más severas en los tribunales inquisitoriales.

- Finalmente, el poder destructor del Santo Oficio destruía las almas doblemente: obligando (o convenciendo) a la apostasía y obligando (o convenciendo) a la traición.

Pueden encontrarse referencias críticas a la Inquisición dentro de los papeles que dejaron algunos conversos, con un explícito sentido mesiánico que era en aquellas circunstancias su principal apoyo: “Señor, danos venganza deste Reyno e malvado de España que ha destroido el tu pueblo de Israel e lo han lansado a mal e lo ha quemado hi muerto hi sparsido por el mundo sin ninguna pietat... Llégate por tu misericordia e nos fagas milagros, que sea

² Fr. Estévão de Santa Anna, *Sermão do Acto da Fee*, Coimbra, 1612, f. 11r. Citado por F. Bethencourt, *La Inquisición*, pp. 435-36.

³ *Ibidem*, p. 381 y 434.

quemada a fuego la Reina de España, ella y así todos los ministros se quemaron de fuego, porque han muerto el tu pueblo, Señor...”.⁴

Es evidente que la Inquisición marcó su huella sobre los escritores conversos que destilaron sutiles alusiones al Santo Oficio en no pocas ocasiones. Pero el ejemplo quizá más apasionante por su propia trayectoria vital, por el significado que ha tenido su obra en el pensamiento occidental, ha sido Luis Vives, hijo de familia conversa por las dos partes, familia que sufrió muy duramente la incidencia inquisitorial. Vives, habiendo tenido que salir de España a los 16 años, no se refirió nunca directamente a la Inquisición que había matado a su padre y condenado a ser "relajado en estatua" el cadáver de su madre, entre otras muchas otras víctimas directas de la represión inquisitorial entre familiares suyos. Utilizó frecuentemente el concepto metafísico de Fortuna como responsable de las desgracias familiares y dedicó su obra *De pacificatione* al Inquisidor Manrique en 1529 con estas ambiguas palabras: “A estas prendas de tan gran valor para servir a la paz, hay que agregar tu oficio de inquisidor de los herejes, el cual, al ser tan alto y tan peligroso, si no se sabe bien su finalidad, pecará el que lo ejerce tanto más gravemente cuanto de tal ejercicio pende la salud, la fortuna, la fama y la vida de muchos. Es cosa extraña el que se haya concedido tal atribución a un juez, que no carece de pasiones humanas, y a un acusador, que a veces es movido a levantar una calumnia por el odio, la perspectiva de obtener algo o por alguna otra mala apetencia. En medio de una tempestad con tanto riesgo no hay que esperar todo de ese instrumento sacro, que los griegos llaman áncora, sino que se ha de buscar un timonel bueno y sabio que sepa hacia qué puerto debe conducir la nave y quiera llevarla allí, es decir, al puerto de la paz y de la tranquilidad pública, para obtener lo cual es necesario el oficio de inquisidor. No creo que haya en la Iglesia de Dios misión de más importancia, ni otra que requiera un varón más agudo de juicio, más impregnado de bondad, o menos dominado por las enfermedades y perturbaciones del ánimo”.⁵

⁴ R. García Cárcel, *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia, 1478-1530*, Barcelona, 1976, pp. 196-197. Vid. H. Mechoulam (dir.), *Los judíos de España*, Madrid, 1993, pp. 29-89.

⁵ J. L. Vives, *De la concordia y de la discordia. De la pacificación*, (Trad. y notas de Enrique Rivera), Madrid, 1978, pp. 401-402.

Los silencios de Vives son todo un enigma. ¿Cómo hay que interpretarlos? ¿Se trata de un caso de traición a su identidad, de desarraigo familiar, de desmemoria voluntaria? ¿Se trata de un ejercicio de nicodemismo, de disimulo desde su condición de criptojudío y en este caso Vives engañó a todos sus amigos erasmistas? ¿Se trata simplemente de un miedo que no le dejó margen ni al resentimiento por gratuito ni a las lamentaciones por inútiles? No parece haber respuestas rotundas a estos interrogantes.⁶

El exilio judío no tuvo, en cualquier caso, las inhibiciones que tuvo Vives. En los textos de judíos exiliados España aparecía como una potencia de destrucción cuya maléfica grandeza cobraba una dimensión simbólica. Joseph Ha Cohen en su *Valle de las Lamentaciones* (editado en 1554), Ibn Wargá en *La Vara de Judá*,⁷ Samuel Usque en su *Consolación de las Tribulaciones de Israel*,⁸ todos ellos judíos exiliados de la segunda generación (el primero, nace ya en Avignon en pleno viaje de exilio; los otros emigran desde Portugal en 1536, adonde sus familias habían huido desde España) vierten amargos juicios sobre la Inquisición. Recordemos el de Usque: “El monstruo éste, con su satánico semblante y terrible presencia... ha proyectado su sombra letal por toda Europa... Está hecho de piedra y metal, saturado de ponzoña y veneno viperino, y armado con el más duro acero. Ha cubierto la tierra con sus miles de alas, pesadas como el plomo... El monstruo éste es como el dragón del desierto africano... Ríos de fuego y azufre brotan de su boca. Se alimenta de millares de víctimas humanas. A su paso, todo muere y se pudre, la hierba se aja, los árboles en flor se marchitan, las tierras más fértiles se convierten en estepas desoladas”.⁹ Samuel Usque definía a la Inquisición como “un monstruo salvaje de tan extraña forma y horrible semblante que toda Europa tiembla ante la sola mención de su nombre”.¹⁰ El símbolo de esta espantosa dimensión de instinto negativo era el Santo Oficio, la gran máquina todopoderosa,

⁶ R. García Cárcel, "La familia de Luis Vives", en AA. VV.. *Ioannis Lodovici Vivis Valentini opera omnia*.— Valencia, 1992, pp. 489-519.

⁷ Traducción española con un estudio preliminar de Francisco Cantera Burgos, Granada, 1927.

⁸ Edición portuguesa, Coimbra, 1906.

⁹ Vid. H. Sachar, *Adiós España. Historia de los sefardíes*, Barcelona, 1995, pp. 186-190; A. Sáez Badillos, *Literatura hebrea y pensamiento entre judíos en el siglo XVI*. En la expulsión de los judíos de España. II Curso de Cultura Hispano-Judía y Sefardita (Toledo, 1992), pp. 175-194.

¹⁰ H. Kamen, *La Inquisición española*, Barcelona, 1997, p. 294.

instrumento del martirio de los hijos de Israel. Este tema aparece en las mentalidades de los *marranos* como una verdadera obsesión. La Inquisición se halló muy pronto colocada en el centro de una vasta polémica que permitió dibujar una imagen maléfica, ciertamente, pero sobre todo omnipotente, de España. En ese contexto la Inquisición se configura para los judíos y conversos exiliados en el instrumento poderoso que empujó a la Nación judía a la errancia paradójica —que llama R. Carrasco— que no es otra que la imposibilidad de solucionar la ecuación judío=español.¹¹

Y las críticas seguirán en las siguientes generaciones del exilio. Abenatar Melo, pionero de los refugiados ya en Amsterdam, escribe su versificación de los Salmos de David (1626) inspirado en su propia estancia en cárceles inquisitoriales durante varios años:

Nel infierno metido,
de la Inquisición dura,
entre fieros leones de albedrío,
de allí me has redimido,
dando a mis males cura,
sólo porque me viste arrepentido.¹²

Y a la misma generación de los judíos nacidos hacia mediados del siglo XVI hay que vincular las opiniones críticas de Pinto Delgado, Isaac de Montalto o Levi Morteira.¹³ De ellos sólo Montalto estuvo viviendo en España como estudiante en Salamanca. Los demás escribían ya desde la distancia y con claros síntomas de impregnación del punto de vista protestante. Las amargas vivencias de sus correligionarios portugueses están bien presentes. Levi Morteira en su *Providencia de Dios con Israel* dice: "Examínesse también exactamente los grandes rigores que hay en los reinos de España y Portugal sobre no consentir salga ninguno de la nación judaica de dichos reinos, las grandes penas para los transgresores, las visitas en los navíos, las guardas por

¹¹ R. Carrasco, "La nueva Jerusalén y la memoria judeoconversa (ss. XVI-XVII)", en AA. VV., *La Inquisición y la sociedad española*, Sociedad de Amigos del País, Valencia, 1996, pp. 29-30.

¹² C. Carrete, *El judaísmo español y la Inquisición*, Madrid, 1992; H. Der Boer, *La literatura sefardí de Amsterdam*, Alcalá, 1996.

¹³ Y. H. Yerusalmi, *De la corte española al ghetto italiano. Marranismo y judaísmo en la España del siglo XVII. El caso Isaac Cardoso*, Madrid, 1989.

los caminos y en suma que en esto usa la cruel Inquisición".¹⁴ La generación siguiente de los Ben Israel, Isaac Cardoso, Levi de Barrios... en plena crisis de su identidad religiosa con los desgarros internos de que es buen testimonio el suicidio de Uriel Da Costa¹⁵ o el proceso a Spinoza, seguirán insistiendo en sus críticas a la Inquisición, ahora vista ya en muchos casos como directo factor de sus tribulaciones ya que muchos de ellos la sufrieron directamente (Pereyra, Cardoso, Enrique Gómez, Orobio de Castro). Levi de Barrios escribió una *Memoria de los mártires que fueron quemados vivos en diferentes tiempos y ciudades de España por sacrificar la indivisa Unidad del Eterno legislador*. Su visión de la Inquisición no deja de ser pintoresca: "Horríferos espectáculos son los inermes actos de la atroz Inquisición a los ojos de los Hebreos que amedrentados echan las capas de sus haciendas a los bravos toros de la idolatría para hurtarles los cuerpos a sus ciegas embestidas".¹⁶ Menasseh ben Israel al final de su *De termino vitae* escribía: "Mi padre, Jacob ben Israel, de piadosa memoria fue despojado de todos sus bienes por la Inquisición española sólo por ser judío. Antes sufrió tormento que afectó gravemente su salud".¹⁷ El "monstruo horrible" de la Inquisición se considera la cuarta bestia de Daniel. El capítulo XVII de *Esperança de Israel* (1650) del propio Ben Israel está dedicado íntegramente a la Inquisición. Especial recuerdo mereció para la comunidad judía de Amsterdam el procesamiento y muerte en 1655 en Córdoba de Abraham Núñez Bernal. Abraham Pereyra en su *Espejo de la vanidad del mundo* compara los tormentos de la Inquisición con las penas del Infierno.

El judío español Enríquez Gómez pertenece también a esta generación. Procesado dos veces por la Inquisición, en el primer caso asistió como público

¹⁴ Cit. por H. Mechoulán, *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Spinoza*, Salamanca, 1987, p. 34

¹⁵ Uriel da Costa, que "marranizaba" en la península, cuando llega a Amsterdam se encuentra con un dilema. Quiere ser judío, y judío ortodoxo, pero su formación católica determina una "tercera vía", porque su fe no coincidía con la fe de Israel. Para Da Costa lo importante es la ley natural, ésta es la que une a todos los hombres mediante el amor: "Es la que enseña la vida honesta, la que discierne lo justo de lo injusto, lo feo de lo bello. Lo mejor de la Ley de Moisés o de cualquier otra ley está contenido en la ley natural. No vivimos bien cuando practicamos mil beaterías, pero vivimos bien cuando vivimos de acuerdo con la razón". Esta es la creencia de Da Costa, un deísmo de esencia naturalista que no excluye la existencia de un Dios Creador. Da Costa es excluido de la sinagoga y se suicida un día de abril de 1640. H. Mechoulán, *El honor de Dios*, Madrid, 1979, p. 169.

¹⁶ *Ibidem*, p. 35.

¹⁷ *Ibidem*, p. 36.

al auto de fe en el que se quemó su estatua, y en el segundo, la muerte le sobrevino antes de ser condenado físicamente. Personaje peculiar, varias veces exiliado en Francia y vuelto a la Península, escribió una obra, *Política Angélica* (Rouen, 1647), en cuya segunda parte hacía una crítica feroz a la Inquisición. Es, en palabras de Révah: "un ejercicio literario e intelectual típicamente marrano: un judaizante que trata de situarse en la posición de un católico y busca los argumentos que este último podría oponer a los métodos inquisitoriales y al racismo religioso en vigor en esa época en España y Portugal".¹⁸ Pero este texto no es sólo un ataque a la Inquisición sino también un plan de reforma de la misma. Se explaya sobre detalles ideales aconsejando que los inquisidores sean carmelitas y jesuitas, en vez de franciscanos y dominicos y que la ley evangélica se tome como guía, aboliendo, de paso, las prácticas que más le afectaban personalmente: la confiscación, la vergüenza pública y la inhabilitación de los descendientes de los condenados. En una obra previa, *Luis dado de Dios* (1645), obra dedicada a Luis XIV, Enríquez Gómez se despachaba contra la Inquisición de la siguiente manera: "Qué fin puede aguardar a un Reyno que premia malsines, alimenta cuadrilla de ladrones, destierra vasallos, deshonra linajes, ensalza libelos, multiplica ministros, destruye el comercio, ataxa a la población..., roba los pueblos, confisca bienes, hace juicios secretos, no oye las partes, calla los testigos, vende noblezas, condena nobles, alienta gabelas...".¹⁹

Por último, hay que mencionar a la última generación de judíos afectados por la Inquisición, entre los que sobresale Israel López Laguna, que editó en Londres en 1720 *Espejo fiel de vida*, que contiene los Salmos de David en verso, con textos como éstos:

“¿Por qué, Señor, te encubres a lo lexos
A nuestro ruego en horas de quebranto?
Piadosos nos alumbren tus reflexos,
Quando sobervio el malo causa espanto
Al pobre persiguiéndole en consejos

¹⁸ I. S. Révah, "Un pamphlet contre l'Inquisition d'Antonio Enríquez Gómez: la seconda partie de la '*Política Angélica*' (Rouen, 1647), *Revue des Etudes Juives*, 121-122 (1962), pp. 81-168.

¹⁹ I. S. Révah, "Un pamphlet", pp. 85-86.

Del Tribunal, que infieles llaman santo
 Preso sea el malsín que tal se alaba
 Pues aunque él se bendice, en mal acaba".²⁰

Estas críticas a la Inquisición no pueden hacernos olvidar las paradójicas legitimaciones de la limpieza de sangre que encontramos en algunos de estos judíos exiliados. Mechoulán ha hablado con razón de la *mímesis del antagonismo* que se observa en personajes como Abraham Pereyra. La mancha judía, objeto de asco para los cristianos viejos es reemplazada por la impureza contraída en la tierra de idolatría. Para Pereyra, el marrano viene a ser como el judío del español. Los tormentos de la Inquisición no son nada comparados a las penas del infierno que aguardan a los que se niegan a abandonar la Península.²¹

El discurso judío sobre la Inquisición se disolvió en una confusa serie de admoniciones metafísicas con referencias mesiánicas, masoquistas reflexiones sobre la teoría del castigo o consolaciones sobre la salvación del mundo, sin que al parecer hubiese voluntad de romper abiertamente con la monarquía española. Los moriscos retomaron estas argumentaciones posteriormente, abundando sobre los mismos iconos, pero debido a sus propias peculiaridades sociológicas (carácter más cerrado, campesinos, trabajadores rurales y artesanos, que mayoritariamente emigraron tras la expulsión) no tuvieron la misma proyección que el elemento converso. Los judíos convertidos y sus descendientes —sobre todo artesanos, comerciantes, financieros, médicos y juristas— no sólo extendieron su red de emigración a una buena parte de Europa, Turquía y el norte de Africa, sino que desarrollaron también el carácter jurídico de sus argumentos contra las prácticas inquisitoriales que, en coyunturas posteriores más favorables, fueron retomados y reinterpretados en función de nuevos intereses, menos religiosos y más políticos o ideológicos.

1.2. Los moriscos

Los moriscos fueron sujetos pacientes en grado intenso de la represión inquisitorial. Sus críticas a la Inquisición no faltan, aunque su incidencia o

²⁰ A. Puigblanch, *La Inquisición sin máscara*, Mataró, 1988, p.

²¹ H. Mechoulán, *El honor de Dios*, pp. 170-171. No obstante, en n. 37 Mechoulán rechaza, frente a las tesis de A. Castro, el calificativo de "racista" para el pensamiento judío.

proyección en Europa fue escasa. Abd el Hakin el Gafsi y Louis Cardaillac han aportado juicios críticos de moriscos procesados por la Inquisición que hacen gala de una arrogancia y audacia en sus opiniones mucho más beligerante que los judíos:

“[los inquisidores] lobos robadores sin bondad, su oficio es soberbia y grandía, y sodomía y luxuria y blasfemia, y reneganzas y pompa y vanagloria, y tiranía y robamiento y sinjusticia”

“[La Inquisición] donde preside el demonio y tiene por consejeros el engaño y la çeguedad”.

“Ynfieles ynquisidores, pues con su diabólico estilo, yncitados del demonio, querían o eran jueçes de las almas y apremiarlas por fuerça a seguir su maldita y endemoniada seta sin fundamento”.

“...la Serenísimá Reyna Cathólica doña Isabel, que está en gloria, estava en el infierno devajo de todos los Judíos, que eran los que no habían de salir de allí, entre unas muelas de molino, en que les están moliendo las cabeças, porque había hecho y fundado esta dolama”.²²

También contamos con textos escritos desde el exilio tunecino de los moriscos expulsados. El más conocido es el de Ibn ‘Abd al-Rafí, que estudió Oliver Asín y ha comentado también Epalza: “Cada día se acreçentaba el aborrecimiento en ellos con los coraçones; y era fuerça mostrar lo que ellos querían, porque de no haçello los llevaban a la Ynquisición, a donde por seguir la verdad éramos pribados de las bidas, haciendas e hijos, pues en un pensamiento estava la persona en una cárçel oscura, tan negra como sus malos yntentos, a donde los dejaban muchos años para yr consumiendo la hacienda que luego secrestaban comiendo ellos de ella... Biendo que no se podían conducir sus firmes coraçones en la fe cierta a su diabólica seta, unos decían fuesen muertos todos; otros, capados, otros, que se les diese un botón de fuego en parte de su cuerpo para que con él no pudiesen ejendrar... y por estas causas estábamos de día y de noche pidiendo a Nuestro Señor nos sacase de tanta tribulación”.²³

²² L. Cardaillac, *Moriscos y cristianos*, Madrid, 1979, pp. 336-344; Abd el Hakim El Gafsi, “L’historiographie musulmana et le probleme morisque”, en *Les morisques et l’Inquisition* (L. Cardaillac, dir.), París, 1990, pp. 94-109.

²³ M. de Epalza, “Improbables orígenes islámicos de la Inquisición y opinión de musulmanes sobre ella”, en J. Pérez Villanueva (dir.), *La Inquisición española*, p. 35.

En cualquier caso, la debilidad en la que cayeron los moriscos después de la expulsión, no estimuló precisamente la memoria de la Inquisición que, por otra parte se sabe nada influyó en la expulsión.

1.3. Los protestantes

A partir de 1540 se inicia la ofensiva inquisitorial contra el protestantismo. Esta puede ser, sin duda, una fecha simbólica para constatar el inicio de la crítica protestante. En 1540 se crea formalmente la Compañía de Jesús. En 1542 nace la Inquisición romana. En 1545 se publica el Índice romano. Hacia 1540 el modelo político diseñado por los erasmistas consejeros de Carlos V de una Europa identificada con el principio de la *Humanitas christiana* regulada por el Emperador (el *Diálogo de Mercurio y Carón* de Alonso de Valdés es la obra definitoria de este modelo) está en crisis. Tras la dieta de Augsburgo en 1555, la división religiosa de Europa en dos grandes confesiones religiosas quedaba consagrada. Entre 1545 y 1564 se desarrolló el Concilio de Trento, que supuso un rearme ideológico y religioso de amplias dimensiones y consecuencias para la Europa católica. En ese proceso de rearme Felipe II aparece como el campeón de la religión (a pesar de sus no siempre fáciles relaciones con el Papado) en la defensa de un nacionalcatolicismo a ultranza que, desde posiciones fuertemente regalistas, exige la aplicación de la política tridentina y la higienización profunda en el interior y la defensa de la causa católica a cualquier precio en el exterior. A lo largo de la segunda mitad del Quinientos se va a producir la identificación de los términos catolicismo, España, Felipe II, Inquisición, ecuación que se convierte en uno de los fundamentos de la leyenda negra española. Y todo ello abundantemente legitimado por el neoescolasticismo castellano y su mesianismo profético aplicado a España y los Austrias, de los Suárez y compañía.

Por último, es necesario mencionar que si los debates tuvieron un campo de desarrollo tan amplio geográficamente fue debido a la utilización masiva de la imprenta como instrumento de propaganda política y religiosa, primero por los protestantes, después por los católicos.

La formación del retrato crítico protestante tiene su origen en los protestantes españoles exiliados en el norte de Europa, los Díaz, Encinas, Reina, Del Corro, Valera... Apenas un puñado de hombres, pero todos ellos de altas cualidades intelectuales exiliados en una Europa convulsa en la que se extiende un protestantismo con necesidad de justificar y legitimar su propia posición político-religiosa.²⁴ Sin duda, cabe distinguir dos etapas en el proceso de la conformación del discurso crítico, una primera etapa de 1540 a 1559 y una segunda etapa a partir de 1559.

La primera etapa es todavía un período que acepta matices y contrastes, es la etapa del disimulo en España.²⁵ Fuera de España los acontecimientos ligados a los exiliados españoles como el de Juan Díaz provocan una enorme reacción.

El conquense Juan Díaz, después de haber estudiado varios años en París, se había convertido al protestantismo de la mano de Jaime de Enzinas. Se trasladó a Ginebra con Mateo Bude y Jean Crespin donde residió algún tiempo en casa del catalán y también protestante Pere Galés. A principios de 1547 se trasladó a Estrasburgo donde mantuvo buenas relaciones con Bucero; fue éste quien le propuso a la ciudad para que les representase en la Dieta de Ratisbona. Durante el viaje, Juan Díaz se encontró con su compatriota Pedro Malvenda quien expresó su sorpresa por la conversión de Díaz: “que le parecía soñar al verle presente en Alemania y en compañía de protestantes, los cuales más habían de gloriarse en hacer aceptar sus ideas a un solo español, que si convirtiessen a diez mil alemanes o a hombres innumerables de otras naciones”.²⁶

Malvenda informó inmediatamente a través del español Marquina a los familiares de Díaz: a su hermano Esteban, que comenzó el noviciado con los jesuitas, junto con el Padre Ribadeneyra, pero dejó la orden;²⁷ y a su hermano

²⁴ A. Mestre Sanchís, “La heterodoxia religiosa: los exiliados protestantes”, en A. Mestre y E. Giménez, *Disidencias y exilios en la España Moderna*, Alicante, 1997, pp. 3-37.

²⁵ R. García Cárcel, “De la Reforma protestante a la Reforma católica. Reflexiones sobre una transición”, *Manuscripts* 16 (1998), pp. 39-65.

²⁶ T. M'Crie, *La Reforma en España en el siglo XVI*, Buenos Aires, 1942, p. 112. No era la primera vez que la Inquisición utilizaba a los familiares próximos para hacer volver a los presuntos herejes a España. En 1532 lo intentó con Servet a través de su hermano Juan, *vid.* A. Alcalá, “El control inquisitorial de intelectuales en el Siglo de Oro”, BAC III, p. 842.

²⁷ T. M'Crie, *La Reforma*, p. 112, (n.9). Referencia a P. De Ribadeneyra, *Diálogo sobre los que salen de religión*, ms.

Alfonso, en aquellos momentos abogado del tribunal de la Rota romana. Alfonso Díaz se trasladó inmediatamente al lugar donde su hermano Juan, por recomendación de Bucero ante la agresividad mostrada por Malvenda, se había retirado. Intentó convencerlo infructuosamente de su vuelta al catolicismo. Finalmente, urdió una estratagema para asesinar a su hermano. La mañana del 27 de marzo de 1546, Juan Díaz fue asesinado por un criado de Alfonso mientras éste vigilaba al pie de las escaleras de su casa. Los asesinos fueron detenidos en Innsbruck y encarcelados, pero no llegaron a ser juzgados gracias a la intervención directa del Emperador Carlos. De nada sirvió que en la siguiente Dieta de Ratisbona los príncipes protestantes exigieran del Emperador y del Rey de Romanos que se castigara a los asesinos. Fue el compañero de Díaz, Claudio Senarcleo, que vivía en la misma casa y fue testigo presencial de los ardides de Alfonso, quien realizó un relato de todo lo sucedido. Francisco de Enzinas editó ese texto y también se ocuparon del suceso Ginés de Sepúlveda en el lado católico (quien oyó el relato de labios del propio Alfonso)²⁸ y Bucero y otros reformadores en el protestante. El asesinato causó estupor en media Europa por la pasividad tanto del Emperador como del Papa a la hora de castigar el delito. Inmediatamente creció la sospecha de que la Inquisición española estaba detrás de lo ocurrido. Díaz pasó al martirologio protestante a través de la introducción del texto de Senarcleo en el *Acta de los Mártires* de Jean Crespin (1556) y de ahí a la obra de Foxe.

También hacia el año 1540 tres hermanos burgaleses, Jaime, Francisco y Juan de Enzinas, fueron enviados a estudiar a Lovaina, donde se convirtieron al protestantismo. Los hermanos Enzinas, más conocidos en Alemania como Dryander,²⁹ se alojaron con el célebre G. Cassander, abogado de vías de solución entre Roma y los reformados.³⁰ Juan de Enzinas llegó a ser profesor de medicina de la Universidad de Margburgo y autor de varias obras de

²⁸ Sepúlveda, *Opera*, tomo II, p. 132. Cit. en T. M'Crie, *La Reforma*, p. 114, n. 12.

²⁹ Era costumbre de la época que los hombres ilustrados cambiaran sus nombres por su equivalente griego, como Reuchlin (humo) por Capnio, Gerard (amable) por Erasmo, y Schwartzerd (tierra negra) por Melanchton. Los Enzinas firmaron, además de con Dryander, con Qaemens, Du Chesne, Eichman, Van Eick y Elao.

³⁰ A instancias de Fernando I Cassander escribió la *Consultatio de Articulis Religionis Inter Catholicos et Protestantos Controversis*, obra en la que aceptaba la cena en las dos especies y el matrimonio de los sacerdotes, por lo que fue puesto en el Índice. Se publicó en 1616.

medicina y astronomía e instrumental científico.³¹ Jaime de Enzinas, después de continuar estudios en París, se trasladó a Amberes donde dio a la imprenta en 1540 un catecismo en lengua castellana: *Breve y compendiosa institución de la religión cristiana*, que incluía textos originales y de Lutero y Calvino. Poco después, y a instancias de su padre, se trasladó a Roma, donde fue denunciado a la Inquisición y quemado en auto de fe en 1546.

Sin duda, el hermano más conocido es Francisco de Enzinas. Se formó en las universidades de Alcalá de Henares, París, Lovaina y Wittemberg. Francisco ya había estado a punto de ser detenido en Burgos en la época en que se instruyó proceso inquisitorial a su tío Pedro de Lerma, al que visitaría en su exilio de París antes de morir. En 1539 se matriculó en la Universidad de Lovaina donde se encontró con otros españoles como los hermanos Jarava.³² Se trasladó a Wittemberg en 1541 donde a instancias de Melanchton, con el que estableció una entrañable amistad, hizo una traducción al castellano del Nuevo Testamento a partir del griego establecido por Erasmo. Su trabajo se publicó en Amberes en 1543, pero ni la dedicatoria a Carlos V, ni la entrevista que éste le concedió en Bruselas, ni la protección del obispo de Jaén y capellán del Emperador, Don Francisco de Mendoza, pudieron librarle de más de un año de cárcel por la ilegalidad de la impresión. Casi la totalidad de la edición de su Nuevo Testamento fue destruida. Escribió su *Historiae De Stato Belgico deque Religione Hispanica* en 1545, aunque no se editaría hasta 1558 en Heidelberg en francés. Sus referencias a la Inquisición y sobre todo al clero español son demoledoras aunque intenta, en todo momento, no romper con Carlos V: “Pues no vayas a pensar que en ellos [los inquisidores] hay algo humano fuera de su aspecto y de cierta pompa admirable consistente en lujosas vestiduras, suntuosos arreos y nutridas escoltas de ruidosos acompañantes, cosas con las que meten miedo a los mal informados. En realidad son Harpías o criados de Satanás que, como Furias, saquean España y no tienen interés en otra cosa sino en despojar de sus haciendas a los ricos y en perder miles y miles de almas. Si alguien de broma o por algún desliz de su

³¹ M'Crie da noticia de una carta de Melanchton en la que alaba un planetario construido por Juan.

³² Hernando de Jarava, traductor de los Salmos y su sobrino Juan, traductor de varios libros sagrados y profanos, entre ellos los *Apotegmas* de Erasmo. M. Bataillon, *Erasmo y España*, p. 514.

lengua dice una sola palabra que de alguna manera les pueda desagradar, al punto lo llevan a suplicio, por más encumbrado que sea su linaje y aunque el mismo Emperador interponga su veto. El poder de los inquisidores, fomentado y protegido por infinitos escuadrones de frailes, es tan enorme, que quien por una vez caiga en sus manos con mucha dificultad podrá escapar de ellas... cuando quieren coger a alguien, se inventan que lo ha dicho y arrestan inmediatamente al sospechoso de hacer sombra a su prestigio, lo meten en oscuras mazmorras e inventan culpas horribles para que el inocente se vea cargado de mayor infamia. [...] Todo queda en secreto... Oculto queda allí el acusador, oculta la acusación, ocultos los testigos, todo se lleva a cabo ocultamente y sin que sepas tú nada. Si puedes adivinar quién te ha acusado, qué cargos presenta y por qué te quiere meter en proceso..., entonces realmente se te perdona la vida, aunque no se te concede la libertad sin que antes pases muchos años en prisión... Y lo que de todo parece más grave a nuestra gente: quienes por una vez han sido presos de los inquisidores han de llevar en públicos unas vestiduras especiales, lo que luego deja imborrable mancha en su parentela. Ahora bien, si no eres capaz de adivinarlo todo, al punto se pronuncia la terrible sentencia que te destina por hereje contumaz a la hoguera”.³³

Del mismo año es la obra también de Enzinas *Dos informaciones* (1545)³⁴ en la que escribía al Emperador: “En España, que es el patrimonio i reino de vuestra Majestad anda mui fuerte i furiosa sobre manera la que llaman Inquisizion, i de tal manera rezia i cruel, que no se puede por causa suya, hablar palabra ninguna que sea pura, por la verdad: i en el tomar de los testigos hai una iniquidad grandisima i mui bárbara. Todo esto es tanto mas peligroso, i fuera de toda razón, i humanidad, quanto los que son inquisidores, que presiden i gobiernan esta inquisizion, son hombres indoctos, crueles, avarientos, vazios del verdadero conocimiento de Dios, sin intelijenzia de la Relijion Cristiana, i de Jesu Cristo autor della, i que viven como buitres

³³ Vid. la edición de la obra de Enzinas con el título de *Memorias*, preparada por Francisco de Socas, Madrid, 1992, pp. 262.

³⁴ M. Menéndez Pelayo dudaba de la autoría de esta obra, *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. I, p. 870,

solamente desta volateria”.³⁵ Enzinas opina que la Inquisición en España tuvo una razón de ser ante el criptojudasmo, pero que una vez cubierto ese objetivo, la Inquisición ya no tiene razón de ser y ahora persigue a los auténticos cristianos. Le sugiere al Rey unas Cortes que, por lo menos, enmienden la Inquisición “porque si lo que hai vizioso, malo i perverso en ella, no se quita, contiene verdaderamente en si una atrocidad demasiada i grande por extremo, que no se halla ejemplo de cosa semejante en ninguna historia ni memoria de hombres”.³⁶

La vida del cordobés Juan Pérez de Pineda se desarrolló en Roma, Sevilla, Ginebra, Montargis y París, la ciudad de su muerte en 1567. Su primera época, la más desconocida y polémica, parece que transcurrió en Roma, como funcionario de Carlos V y prior de la Iglesia de Osma. De ahí pasó a Sevilla, donde fue rector del Colegio de la Doctrina. No sabemos si su contacto con la reforma se produjo en Italia, con Juan de Valdés, o en España con el círculo sevillano. Es a partir de su época en Ginebra cuando empezamos a conocer su obra como escritor, editor e impresor de autores como Juan de Valdés y Bernardino Ochino.³⁷ Es muy conocido su ayudante, Julián Hernández, *Julianillo*, quien se encargó de introducir estas y otras obras en la Península, hasta su detención por la Inquisición en 1557.³⁸ Fue un error en la distribución de estas obrillas y de la correspondencia que las acompañaba la que desencadenó la persecución de los núcleos protestantes sevillanos en 1557-58 y la huida de los monjes de San Isidoro del Campo. Este acontecimiento motivó la más bella y original de las obras de Pérez de Pineda, la *Epístola para consolar a los fieles de Jesu Christo, que padecen persecución por la confesión de Su Nombre* y el combativo *Breve Tratado de la doctrina antigua de Dios y de la nueva de los hombres y útil y necesario para todo fiel Christiano*, versión latina de un texto de Urbano Regio, ambas obras publicadas en 1560 con un protector y falso pie de imprenta.

³⁵ *Dos Informaciones; una dirigida al Emperador Carlos V i otra, a los Estados del Imperio* pp. 72-73

³⁶ *Ibidem*, pp. 74-75

³⁷ A. Gordon Kinder, “Juan Pérez de Pineda (pierius). Un ministro calvinista español del Evangelio en el siglo XVI en Ginebra”, *Diálogo ecuménico* XXI, nº 69 (1986), pp. 41-42.

³⁸ J. E. Longhurst, “Julián Hernández, Protestant martyr”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* XXII (1960), pp. 90-118.

Pérez de Pineda en su *Suplicazion a Don Felipe II*, que se editó en 1560 como prefacio a una reedición de las *Dos informaciones* de Enzinas, subrayaba las obligaciones de un Rei: “el officio del Rei, i del Majistrado Christiano, es no solo administrar justizia política i zivil. i defender a sus súbditos de los enemigos, sino también i mas principalmente procurar cómo sea Dios bien servido, i tener un singular cuidado i zelo de las cosas de su sancta relijion”.³⁹ Si los Reyes cumplían estos objetivos podían contar con la ayuda de Dios, pero si no había esta voluntad la corrupción y el juicio venía sobre las naciones; su valoración respecto a su tiempo no podía ser más negativa: “Somos ya venidos a la edad de hierro, donde aun no hai aquellas virtudes exteriores... por haber dejenerado tan a rienda suelta del verdadero y lejitimo servizio de Dios... Allende desto estamos en la vejez del mundo, lo qual ha ya mucho que comenzó, donde la virtud es flaquísima i mui maganta, i dominan sobre manera los malos i corrompidos humores”.⁴⁰ La crítica de Pérez de Pineda a los obispos también es muy dura: se conforman con llevar la mitra “i un roquete”, y cobrar sus rentas puntualmente; ellos pues son también responsables de la crisis: “I tiene dicho el Señor por san Juan que las ovejas oyen solamente la voz de los que son pastores... A falta de pastores entraron los inquisidores, los cuales havian por lo menos de defender esta doctrina... Pero han se encarnizado tanto en la sangre humana, i han se alejado tanto a sí i al pueblo Cristiano del conozimiento desta doctrina, i del Hijo de Dios... que no tienen mayores enemigos ni más contrarios, que a los que la saben, la enseñan, la publican i viven por ella. I no hazen mas caso de quitalles la vida por esta causa, que si fuesen vidas de pajarillos de los que se venden dos por un ardite. Azechan los i espian los con tantas artes que muestran bien el odio que tienen a la verdad. I no descansan hasta prederlos, i cuando los tienen entre manos, prozeden contra ellos como los sayones i soldados procedían contra Jesu Cristo en la casa del Pontifize: que le atapaban los ojos, haziendo les cargo de cosas que no hizieron ni dijeron, i mandan les que adivine quien son sus acusadores, i sino saben adivinar, quedan condenados”.⁴¹ Las críticas al procedimiento penal del Santo Oficio son evidentes: “¿Quién nunca jamás vió,

³⁹ *Suplicazion a Don Felipe II*, p. 3.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 7-8.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 29-30.

ni oyó, que en ninguna nación ni judicatura del mundo, que unos mismos, sean juezes i parte contraria?... Que los inquisidores sean juezes en esta causa, manifiesto es: i que sean parte contra la verdad, i los que le siguen, también es notorio. Porque solo el defender al pueblo a poder de zensuras, que no lea en romanze las leyes i evangelio de Dios, por las cuales se había de conoszer desta causa, es harto bastante argumento y averiguación... para conoszer que son contrarios a Dios i a sus cristianos”.⁴²

Continúa Pérez de Pineda abundando en las consecuencias de la actividad inquisitorial: “Usando los Inquisidores de su acostumbrada crueldad i manera de prozeder i teniendo tan desenfrenada potestad, es nezesario que sean inhabilitados, muertos o desterrados por ellos, los prinzipales del Reino, aquellos de quien vuestra Majestad tiene más necesidad para su servicio, porque en ellos comienza Dios a ilustrar su bondad, comunicándoles el conozimiento de su salud por el Evanjelio... I asi será constreñido vuestra Majestad a ser solo, i privado de personas jenerosas, eminentes en bondad i saber, ricas de temor i conozimiento del Señor, por cuya prudenzia i consejo sea bien servido para el glorioso i bien gobierno de sus reinos”; “I la otra cosa que suzederá, es que habiendo dado Dios a vuestra Majestad dignidad tan grande, i titulos tan ilustres i de tanta honra, i hecho lo rei de hombres, se muede i trueque la dignidad en grandísima indignidad, i los titulos honrosos en infamísimos i mui oscuros. Porque siendo tan grande, i tan no merecida ni pensada la misericordia que al presente haze Dios a nuestra España, en sacar por el conozimiento de su verdad, a los hombres de las tinieblas i errores en que hasta agora han vivido...; i oponiéndose por otra parte, como se oponen, para impedir este zelestial benefizio, tan ziega i tiranicamente los inquisidores, habrán de venir por crueldad dellos, a ser quemados i hechos zeniza todos los que los hubieren rezebido, no por mas de por haber lo rezebido, i haber les hecho Dios tan suma misericordia. De donde por esta vía se seguirá nezesariamente, que venga vuestra Majestad a ser Rei, no ya de hombres, que fue el intento de Dios, cuando le puso el zeptro real en la mano, i le encargó su justizia, sino de Rei de zeniza i de los sambenitos”.⁴³ El resultado no puede ser más que la decadencia y la perdición del Reino y sólo los inquisidores serán los

⁴² *Ibidem*, p. 31.

responsables: “Por manera que a esta suma de deshonrra i abatimiento de vuestra Majestad, i orfandad i disipazion de sus reinos, van secretamente encaminadas todas las dilijenias de los Inquisidores, sus crueldades, sus consejos secretos, sus perversas maneras de prozeder, sus vijilias, sus artes, sus confiscaciones, su szienza, i su ignoranzia, sus asechanzas, su deseo i ardor de derramar sangre de cristianos, i finalmente todo quanto en este caso piensan, procuran i hazen”.⁴⁴

En cualquier caso, en los textos de estos primeros protestantes exiliados el Emperador quedaba exculpado de la feroz represión ideológica por la supuesta instrumentalización que la Inquisición, el papado y los frailes dominicos (auténticas bestias negras en este período: i. e. Los comentarios de Enzinas en sus *Memorias*) harían del monarca. En 1536 Juan de Valdés escribía a Julia Gonzaga refiriéndose al Emperador como ese “pobre príncipe [que] no advierte que es tiranizado por dos bestias!”⁴⁵

A mediados del siglo XVI, empiezan a difundirse los martirologios protestantes. Las primeras relaciones de mártires protestantes aparecieron en Alemania e Inglaterra en la década de los 20' y 30' del XVI (Tyndale, 1535) y a ellas siguieron obras como la *Historia de los mártires de Dios* de Ludwig Rabus (1552), *La Historia de los mártires* de Jean Crespin (1554) y, sobre todo, el *Acts and Monuments* de John Foxe (1559), exiliado de la Inglaterra de María Tudor en Holanda.⁴⁶ Este último fue un auténtico best-seller que tras la edición inglesa de 1563 compitió con la misma Biblia en ventas. Foxe, más que en la crueldad de los procedimientos, se detiene en la rapacidad inquisitorial: “el trato extremo y la cruel rapiña de estos inquisidores católicos de España que, bajo el manto de la religión, no buscan más que su lucro privado y su comida, defraudando y saqueando hábilmente de sus bienes a otros”;⁴⁷ además de insistir en la indefensión jurídica de los procesados: “El abuso de esta Inquisición es execrabilísima. Si de la boca de alguno sale alguna palabra que

⁴³ *Ibidem*, pp. 35-36.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 38-39.

⁴⁵ *Vid*, la edición del *Alfabeto cristiano* de Juan de Valdés. A cura de Massimo Firpo, Torino, 1994, LXXXII-LXXXIV.

⁴⁶ A. Gordon Kinder, “Spanish protestants and Foxe’s Book: sources”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* LX (1998), n° 1, pp. 107-116.

⁴⁷ C. Maqueda Abreu, “Extranjeros, Leyenda Negra e Inquisición”, *Revista de la Inquisición* 5 (1996), p. 50.

pueda ser tomada en mala parte; más tarde, aunque no se pronuncie ninguna palabra, con sólo que tengan algún rencor o mala voluntad contra esa parte, ordenan que sea detenido y llevado a una horrible prisión y descubren contra él todos los crímenes que se le acusen".⁴⁸ Para Foxe, el gran *malo* es el Papa. Los españoles son pintados más bien como víctimas de la Inquisición. Es necesario subrayar que estos martirologios se convirtieron en fuentes de primera magnitud en la elaboración de sermones, en la enseñanza de modelos y, por supuesto, el despertar de solidaridades (y ahí tenemos el apoyo económico continuado a los protestantes en el exilio y en la producción de literatura para pasar a España, de un mercader español de origen judío asentado en Amberes como Marcos Pérez, o del aragonés Miguel Turlán), divulgando de forma amplificadas la imagen de un Felipe II monstruo del mediodía y de una institución, la Inquisición, como su monstruoso instrumento de represión.

Por otro lado, estos martirologios y las historias de la Iglesia tanto católicas (de los Baronio, Raynaldi, Laderchii o Bzovius) como protestantes (Flaccius Illyricus, Goulart, Benriger, Geddes) sirvieron como legitimadoras de una tradición histórica que justificaba los posicionamientos confesionales y políticos. En el caso de los protestantes, introducen el concepto de Iglesia invisible y oculta. La iglesia apostólica se desnaturalizaría con la constantinización del siglo IV y la verdadera Iglesia permanecería invisible a lo largo de los siglos de la oscura Edad Media. Lutero hablaba de una verdadera Iglesia perseguida que sufrió a manos de una falsa Iglesia perseguidora que corrompió la palabra y usurpó las formas legítimas del poder del Estado. Las herejías medievales de lolardos, valdenses, wyclifitas, hussitas, etc., se integran en esta tradición convirtiéndose en testimonio visible, punta del iceberg, de la Iglesia oculta y verdadera que atraviesa los siglos. En este contexto, los instrumentos de represión religiosa se convirtieron en tema crucial y, entre todos ellos, la Inquisición.

Las primeras historias católicas, partiendo del mismo punto hacían una interpretación radicalmente opuesta: la herejía protestante era una transformación de las antiguas herejías medievales contra las que luchó tan

⁴⁸ R. García Cárcel, *La Leyenda Negra. Historia y opinión*, Madrid, 1992, p. 32.

eficazmente el papado; los nuevos tiempos justificaban pues la Inquisición moderna así como la unión de la cruz y la Corona en la defensa de la verdadera fe.

Será el exilio protestante español el principal generador de la visión siniestra de la Inquisición, a partir de los autos de fe de Valladolid y Sevilla en 1559. La obra más representativa de esta crítica directa a la Inquisición fue la de Reginaldo González Montano, un pseudónimo que según Vermaseren encubriría a Antonio del Corro, antiguo fraile del Convento de San Isidoro de Sevilla que había huido tras la represión de la comunidad protestante sevillana desde 1557 y, según N. Castrillo, mancomunadamente a Antonio del Corro y Casiodoro de Reina hipótesis ésta que ya habían sugerido Llorente y el propio Menéndez Pelayo. Reina era jerónimo del mismo monasterio sevillano y huiría, siendo quemado en estatua en el auto de fe de abril de 1562.⁴⁹

González Montano publicó su obra en latín en Heidelberg en 1567; en 1568 se editó en francés e inglés, en 1569 en neerlandés y se harían múltiples reediciones a lo largo del siglo XVI. Heidelberg era entonces la capital del Palatinado Renano, donde gobernaba el elector Federico III y en los años sesenta vivía la euforia del calvinismo, lo que explica la primera edición de la obra allí. A partir de la obra de Reginaldo González Montano se articuló el discurso protestante contra la Inquisición. En tanto que el protestantismo consideró a la Iglesia Católica no como una institución divina sino como un organismo pervertido por los hombres, devaluado como intermediario entre éstos y la divinidad y por tanto enjuiciable como institución política, la Inquisición se convirtió en una de las pruebas de su carácter viciado, la expresión suprema de la opresión ejercida por la curia romana. La obra de Montano era un duro alegato contra la Inquisición denunciando la crueldad de sus procedimientos.

⁴⁹ B. A. Vermasaeren, "Who was Reginaldus Gonsalvus Montanus?", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. Travaux et documents* 47 (1985), pp. 47-77. N. Castrillo, *El "Reginaldo Montano". Primer libro polémico contra la Inquisición española*, Madrid, 1991; F. Ruiz de Pablos, *Un protestante sevillano, fuente esencial de Hamlet*, Madrid, 2000. Ruiz de Pablos retoma la sugerente tesis de Ciriaco Morón Arroyo según la cual las *Artes* del Montano fueron fuente de inspiración para el *Hamlet* de Shakespeare. Vid., C. Morón Arroyo, "The spanish source of Hamlet", *Hispanic Journal* 1 (1980), pp. 5-23; *id.* "La Inquisición y la posibilidad de la gran literatura barroca española", en A. Alcalá y otros, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, pp. 319-320.

El libro tiene tres partes. La primera aborda toda la problemática del proceso inquisitorial; la segunda está dedicada a los “exempla”, en que “se ven más claramente las mañas o artes inquisitorias puestas en ejercicio y práctica” (se refiere a casos ocurridos en Sevilla y Valladolid de 1557 a 1564); en la tercera parte se examina la trayectoria biográfica de algunos procesados por la Inquisición, un total de quince personajes: Juan Ponce de León, Juan González, Isabel Baena, María Virués, María Cornejo, María Bohorques, Fernando de San Juan, Julián Hernández, Juan de León, Francisca de Chaves, Cristóbal Losada, Cristóbal Avellano, García Arias, Juan Gil o Egidio y Constantino Ponce de la Fuente. Estas relaciones personales se incluirían en las ediciones del *Acts and Monuments* de John Foxe posteriores a 1569 engrosando el martirologio protestante.⁵⁰ La obra es, ante todo, el relato de las llamadas “artes o mañas de la Inquisición” española. Se trata de un modelo de exposición que se desarrollará un siglo más tarde por otros autores como Van Limborch en su *Historia de la Inquisición* (1692). Se esbozan ya en esta obra las principales críticas al abuso de palabras como “santo” y “sagrado” en la autodenominación del tribunal, a su ritualismo “pagano” (que encontraremos después en los ilustrados, y especialmente Voltaire y la corriente liberal española del XIX, con Puigblach) o a su procedimiento arbitrario.

Pronto se vincularía la Inquisición a Felipe II como si éste la hubiera creado. El fantasma de la “exportación” por España de su modelo inquisitorial hizo estragos en la opinión pública europea, en algunos casos con fundamento (la experiencia flamenca del inquisidor Peter Titelmans fue nefasta), en otros con no poca proyección imaginativa. Los Países Bajos serían el principal núcleo de la crítica a la Inquisición ya desde los primeros panfletos editados en 1548. Ya a esa crítica, como veremos más adelante, se añadiría Inglaterra y Francia.

Todavía en el siglo XVII encontramos una literatura de exilio protestante que incide en el tema Inquisición encontrando vías de crítica a la institución. Es el caso de Fernando de Tejada, fraile agustino burgalés huido a Inglaterra donde Jacobo I le mandó traducir al castellano la *Liturgia anglicana* y en premio

⁵⁰ A. Gordon Kinder, “Spanish protestants and Foxe’s Book: Sources”, en *Bibliothèque d’Humanisme et Renixement*, tome LX, nº 1 (1998), pp. 107-116.

le hizo canónigo de Hereford y vicario de Blakmer.⁵¹ En 1623, Fernando de Tejada hacía en su *Carrascón* la siguiente exégesis, absolutamente venenosa, del Salmo 64, siguiendo según él al ortodoxo Arias Montano y al prohibido Vatablo: “Son mis enemigos tan curiosos Inquisidores, y subtiles escudriñadores de las faltas ajenas, que no sólo juzgan las obras y palabras, pero no se les esconde lo más escondido de las entrañas, penetran hasta lo más profundo del corazón y aun saben los mismos pensamientos”.⁵² Tejada ponía este texto en boca de David, ancestro significativo de la línea genealógica mesiánica y, por tanto aplicable proféticamente al mismo Jesús y sus seguidores. En cualquier caso, sus conclusiones eran optimistas: Dios “cerró los ojos a tantos juezes, porquerones y familiares que por muy gran Inquisición y pesquisa que hazían, nunca pudieron desarraygar del todo esta verdad”.⁵³

En el siglo XVII, Francia siguió generando abundantes textos críticos contra España, aunque la Inquisición no fue referente tan frecuente como en los años anteriores. Sólo encontramos juicios duros contra la Inquisición en la *Histoire universeille* de De Thou que calificó al Tribunal de “un horror todavía más agrandado por la forma extrema e inicua que éste emplea en contra del orden, la razón y la equidad naturales, sobre todo por los tormentos horribles cuya violencia a menudo obliga a inocentes y desventuradas víctimas a declarar contra la verdad”.⁵⁴ Los jesuitas acapararon la mayor beligerancia crítica en las primeras décadas del siglo. La publicística al servicio de Richelieu abandonó el tema inquisitorial hasta que los primeros ilustrados volvieron a interesarse por el Santo Oficio, ya desde la óptica del problema de la tolerancia.

⁵¹ M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos*, vol. II, pp. 128-130.

⁵² Cito por la edición facsímil de 1848 (reed. 1981) realizada por Usoz y Rios en la colección *Reformistas Antiguos Españoles*, pp. 46-47. El verso 6 del Salmo 64 en la traducción de Reina y Valera con revisión de 1960: “Inquieren iniquidades, hacen una investigación exacta; Y el íntimo pensamiento de cada uno de ellos, así como su corazón, es profundo”.

⁵³ *Ibidem*

⁵⁴ La *Histoire Universelle* de De Thou cubre el periodo 1543-1704. La edición que hemos manejado es la de Londres, 1734, vol. XI.

1.4. El librepensamiento: los masones

Ya en el siglo XVIII y principios del XIX, también la masonería se convierte en objetivo inquisitorial. La actitud de la Inquisición frente a ella es más bien tardía y breve, iniciándose en 1738 a partir de la bula condenatoria de Clemente XII, *In eminenti*, enviada por Roma al Inquisidor General con la expresa recomendación de que se publicaría. Y así lo hizo la Inquisición añadiendo a la pena de excomunión por el ejercicio de la masonería que iba explícitamente formulada en la bula, otra amenaza de excomunión caso de que los propios masones no se denunciaran o delataran a sí mismos en el plazo de seis días. La masonería surge a la luz de la historia en 1717 cuando varios ingleses (Desagubiers, Sayer, Paune) forman en Londres una organización basada en la tolerancia y la fraternidad. El culto del secreto de los masones, sus ceremonias complicadas, su gusto por lo litúrgico y simbólico generó una notable atracción por la masonería en el mismo grado que preocupó tanto a los gobiernos —protestantes y católicos— como a la Iglesia.⁵⁵

El primer proceso a un masón se lleva a cabo en 1740 en Canarias, menudeando otros a lo largo de las décadas siguientes. Según Lea, de 1780 a 1815 hubo 19 casos de masonería, en 1816 hubo 25; en 1815, catorce; en 1818, nueve; y en 1819, siete. La incentivación mayor de la represión se producirá en los últimos años de la Inquisición, de 1823 a 1833.⁵⁶ En cualquier caso, Ferrer Benimeli ha constatado una absoluta contradicción entre el ruido mediático que genera la masonería —convertida pronto en obsesivo referente en textos como el del P. Rávago o el del P. Torrubia— y las escasas actuaciones de la Inquisición al respecto. La mayor parte de los expedientes se desarrollan por propia iniciativa de los masones que se presentan a la Inquisición y declaran de motu proprio. Parece ser que existía hacia 1757 alguna logia masónica en Cádiz y posiblemente en Barcelona. Algunos ilustrados se dejaron contagiar de la fiebre del mito de la masonería. En 1760 se organizó la Gran Logia española a la que supuestamente pertenecían,

⁵⁵ J. A. Ferrer Benimeli, *La Masonería española en el siglo XVIII*, Madrid, 1986 (2ª edición); *id.*, "Inquisición y masonería: un problema político-ecclesial", J. Pérez Villanueva (dir.), *La Inquisición española*, pp. 737-781; *id.*, "La Inquisición frente a masonería e Ilustración", A. Alcalá (ed.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, 1984, pp. 463-495.

⁵⁶ H. Ch. Lea, *Historia de la Inquisición*, vol. III, p. 712.

según Lea, muchas figuras de la Ilustración española como Aranda, Campomanes o Jovellanos.

A partir de 1789 con el miedo a la Revolución francesa se desarrolló una literatura complotista en la que se confunden masones, ilustrados y jacobinos y se radicaliza la represión, con momentos de crisis como la loca aventura republicana de la conspiración de San Blas en 1796 que acabó con severas penas. Por otro lado, la infiltración en la corte es un hecho probado a fines del siglo XVIII: Miguel de Azara, ministro de Carlos IV, era Gran maestro; Muriel, el biógrafo del mismo monarca, también.

Pero, de hecho, hasta la invasión napoleónica no puede hablarse, en propiedad, de la institucionalización de las logias masónicas en España. Esta masonería bonapartista, en su doble versión francesa y española, está íntimamente ligada en España al tema del liberalismo y a la idea de que la revolución y sus consecuencias eran no sólo una herejía política sino también una herejía religiosa para los clérigos españoles. De ahí su rechazo frontal de la Inquisición, claramente expresado en algunos de los discursos masónicos de la época recogidos por Ferrer Benimeli.⁵⁷ Ya en 1787, el Venerable de la fronteriza logia de *Les Pyrénées* de Bagnères de Bigorre, aludía a la persecución que sufrían los masones en España por parte de la Inquisición: “En el seno de algunos pueblos, y lo digo para su vergüenza, la masonería está proscrita por leyes inspiradas en la superstición y la barbarie. El fanatismo, hijo de la ignorancia, se cubre entre ellos con el manto de la religión y se sirve de este pretexto sagrado para perseguir a nuestros hermanos; miran a los hombres que se señalan todos los días por actos de justicia y humanidad como enemigos del Estado y de la religión”.⁵⁸ Y en 1809, en el discurso de apertura de la logia *Los Amigos Fieles de Napoleón*, de Barcelona: “Os estaba también reservado el iluminar con la luz de la razón a un pueblo esclavo de mentiras, ídolos de prejuicios y ciego por el fanatismo. Acabáis de poner las inquebrantables columnas de la filosofía sobre las ruinas del error y de la Inquisición”.⁵⁹ Este será el discurso recurrente en los ambientes masónicos de

⁵⁷ J. A. Ferrer Benimeli, “El discurso masónico y la Inquisición en el paso del siglo XVIII al XIX”, *Revista de la Inquisición* 7 (1998), pp. 269-282.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 275.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 276.

la época: frente a la ignorancia, el error, la intolerancia, el fanatismo y la superstición, el masón se presenta como portavoz de la razón, y la sabiduría, la ilustración y el progreso en artes y ciencias, la tolerancia y la igualdad civil, la fraternidad y la beneficencia: “No temáis que nuestras tareas filantrópicas sean ya interrumpidas o perturbadas por el genio maléfico que tantos y tan graves daños ha causado a nuestra amada patria. Nuestro pensamiento es libre, como nuestras personas y propiedades. El brazo invencible del gran Napoleón derrotó el monstruo odioso, el abominable tribunal que con eterno oprobio de la razón humana, ha violado impunemente por tantos siglos el derecho sagrado del hombre”.⁶⁰

⁶⁰ *Colección de piezas de Arquitectura trabajadas en el Taller de Santa Julia*, Madrid, 1812, p. 4, cit. por J. A. Ferrer Benimeli, “El discurso masónico”, p. 277.

2. LA MIRADA SOLIDARIA. EL ESPEJO CRÍTICO

2.1. El pensamiento crítico español de los siglos XVI y XVII

¿Qué podemos decir de la opinión crítica que se vierte sobre la Inquisición de modo muchas veces tamizado y sutil por los escritores españoles de los siglos XVI y XVII? No podemos aquí entrar en el debate sobre la valoración de la obra de Américo Castro y su sistemática indagación del supuesto estilo de los escritores conversos españoles.⁶¹ Sólo desearíamos destacar que las críticas a la Inquisición no son sólo procedentes de la literatura producida por conversos. No deja de ser significativo que en el siglo XV se alinean entre los propugnadores de medidas favorables a los conversos tanto conversos mismos (Juan de Torquemada, Alonso de Cartagena, Diego de Valera) como cristianos viejos (Barrientos, Díaz de Montalvo, Pérez de Guzmán, Alonso de Oropesa).⁶² Creemos que la hostilidad al Santo Oficio no viene sólo determinada por la frontera que separa a cristianos viejos de cristianos nuevos. En la lista de 119 escritores que registra Llorente que tuvieron problemas con la Inquisición abundan los cristianos nuevos pero no faltan tampoco los cristianos viejos.⁶³ La crítica a la Inquisición no es privativa de los conversos, aunque éstos tengan inicialmente un protagonismo mayor.

Miguel Avilés recogió las primeras muestras del rechazo a la Inquisición en la sociedad castellana del siglo XV. Hernando del Pulgar en su Crónica de los Reyes Católicos afirmaba que “los inquisidores eclesiásticos o los executores seculares se avían cruelmente e mostravan grande enemiga, no solo contra aquellos a quien justificaban e atormentaban, mas contra todos [cristianos nuevos] con animo de macular e de los difamar”.⁶⁴ F. Cantera estudió la polémica que Pulgar mantuvo con el funcionario inquisitorial del

⁶¹ Vid. J. L. Gómez Martínez, *Américo Castro y el origen de los españoles. Historia de una polémica*, Madrid, 1976; y los artículos de Ronald Surtz, Nicholas Grevile y Domingo Yndurain en A. Alcalá (ed.), *Judíos, Sefarditas, Conversos*, Valladolid, 1995.

⁶² B. Netanyahu, *Los orígenes de la Inquisición*, Barcelona, 1999, pp. 317-568.

⁶³ *Historia crítica de la Inquisición española*, vol. II, pp. 307-352.

⁶⁴ B. Netanyahu, *Los orígenes*, p. 818.

anónimo *Difensorium* en el cual se hacía una defensa de la Inquisición.⁶⁵ Pulgar y su contrincante situaron el debate, como tantos autores después, en la elección entre misericordia o justicia. En la primera carta de respuesta al *Difensorium* Pulgar se sitúa del lado de la misericordia frente a la justicia avisando del peligro para perseguidores y perseguidos: “Todo lo otro [que no sea la vía de enseñarles] a mi ver, es obstinar y no enmendar, en gran peligro de las ánimas, también de los corregidores como de los corregidos”; “Buenos son por cierto Diego de Merlo y el doctor Medina [primeros inquisidores]; pero yo sé bien que no harán ellos tan buenos christianos con su fuego como hizieron los Obispos don Pablo y don Alonso con su agua. E no sin causa; porque a éstos escogió nuestro Redemptor Christo para aquello, y a estos otros escogió el liçençiado nuestro chançiller para esto otro”.⁶⁶ En la misma línea habría que recordar la polémica que mantuvieron el capellán Alonso Ortiz y el protonotario Juan Ramírez de Lucena en torno a la Inquisición, polémica que constituye el balance de todo el largo debate que respecto a los conversos se habría mantenido en la escena política desde 1391.⁶⁷

El obispo Diego Ramírez de Villaescusa y Hernando de Talavera, arzobispo de Granada a finales del siglo XV, adoptaron una actitud de resistencia más o menos activa a la Inquisición con toda una serie de disquisiciones teológicas (distinción entre herejía y error, entre desviación teológica y práctica virtual inadecuada, exculpación de la ignorancia) que pretendían reducir el ámbito jurisdiccional de la Inquisición e impregnar de caridad evangélica la acción sobre los herejes.⁶⁸ En su *Católica Impugnación*, Talavera asumía los puntos de vista de Alonso de Oropesa y los jerónimos respecto a los conversos, defendiendo una política de conversión pacífica desde una óptica paulina: “Porque las herejías no solamente han de ser extirpadas, confundidas y corregidas por castigos y azotes, mas según la doctrina de los santos apóstoles, por católicas y teologales razones”.⁶⁹

⁶⁵ F. Cantera en “Fernando de Pulgar y los conversos”, *Sefarad* IV (1944), pp. 295-348.

⁶⁶ A. Márquez, *Literatura e Inquisición en España, 1478-1834*, Madrid, 1980, p. 20.

⁶⁷ *Ibidem*, 918-919. Tarsicio de Azcona, *Isabel la Católica*, Madrid, 1964.

⁶⁸ M. Olivari, “Hernando de Talavera i un tractat inèdit de Diego Ramírez de Villaescusa”, *Manuscrits* 17 (1999), pp. 39-56.

⁶⁹ *Católica impugnación*, ed. de F. Martín. Estudio preliminar de F. Márquez Villanueva, Barcelona, 1961, p. 68. No hay que olvidar que Talavera era partidario de la pena

A Antonio de Nebrija no es seguro que se le incoase proceso oficial aunque es cierto que tuvo alguna fricción con la Inquisición. En el invierno de 1505 a 1506, Deza confiscó los papeles de Nebrija que desde 1495 se dedicaba a las “letras sagradas”. En su defensa, Nebrija escribió una *Apología* (1507) dirigida al nuevo Inquisidor General (y amigo) Cisneros en la que se quejaba amargamente de la falta de libertad cuando escribía: “¿Qué sino será el mío que no sé pensar sino cosas difíciles, ni acometer sino arduas, ni publicar sino las que me dan disgustos? (...)¿Qué hacer en un país donde se premia a los que corrompen las Sagradas Letras y, al contrario, los que corrigen lo defectuoso, restituyen lo falsificado, y enmiendan lo falso y erróneo, se ven infamados y anatémizados y aun condenados a muerte indigna si tratan de defender su manera de pensar?(...)¿He de decir a la fuerza que no sé lo que sé? ¿Qué esclavitud o qué poder es éste tan despótico?(...)¿Qué digo decir? Ni escribirlo encerrado entre cuatro paredes, ni murmurarlo en voz baja en un agujero de la pared, ni pensarlo a solas te permiten”.⁷⁰

La crítica a la Inquisición tomó en el siglo XVI dos caminos muy diferenciados. Por un lado, la crítica soterrada a sus procedimientos y su encaje institucional; por otro lado, los caminos de la exégesis bíblica.

En la primera línea de argumentación, y al margen de la contestación institucional, el memorial de 1519 que aparece en Barcelona en el contexto de las Cortes catalanas de ese año es muy expresivo de esa crítica pragmática que conecta con las reivindicaciones forales del Principado. El documento lo entregaron a un comerciante, Gabriel Mercader, los síndicos en Cortes de la villa de Perpinyà, para que lo copiase añadiendo o corrigiendo algunos puntos. Desafortunadamente, Mercader fue delatado al Santo Oficio, quien lo encarceló en la primavera de 1519. El documento, titulado “Pensamiento sobre la Inquisición”, relacionaba hasta quince puntos en los que se criticaba la actuación inquisitorial. En síntesis, se trataba de lo siguiente:⁷¹

de muerte por herejía siguiendo la doctrina común de S. Tomás. Título del cap. 44: “Declara por qué debe morir por ello el cristiano, que por cumplir la ley de Moisés, guardase el sábado o guardase otra ceremonia de aquella ley vieja, y no el judío”.

⁷⁰ Cit. por A. Alcalá, “El control inquisitorial de intelectuales en el Siglo de Oro”, en J. Pérez Villanueva y B. Escandell, *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. III, Madrid, 2000, p. 840.

⁷¹ AHN, Inq., leg. 2155, exp. 2.

1. Los desmanes de la Inquisición, impunes, eran voz pública, especialmente en Perpinyà y Rosellón con el tema de los censales y bienes de conversos.
2. Los inquisidores no habían querido guardar en algunas causas los privilegios y gracias concedidos por el Rey.
3. Los inquisidores no habían querido guardar las capitulaciones de Monzón. Se referían los síndicos a la concordia de 1510-12 de la Corona de Aragón.
4. Los familiares no debían ser más de 30 en todo el Principado y sólo en Rosellón eran más de 60, permaneciendo impunes sus desmanes.
5. Al no dar el nombre de los testigos en lo criminal, se habían quemado muchas personas inocentes. Se criticaba aquí la aplicación del secreto procesal a causas no de fe.
6. Los falsos testigos, cuando se descubría su falsedad, eran castigados con penas leves, como azotes públicos. El derecho penal establecía la ley del talión para los testigos falsos: se les debía aplicar la misma pena que la recibida por el inocente falsamente acusado. Se ponía como ejemplo el prendimiento de todos los conversos de Balaguer por la relación de testigos falsos; una vez descubierto el engaño fueron liberados. Por falsos testigos se habían confiscado los bienes de inocentes posteriormente condenados, con lo cual los hospitales y burdeles se habían llenado de los hijos arruinados.
7. Los conversos no se atrevían a hablar por miedo, pero si se les preguntase aportarían pruebas de la terrible situación.
8. “Se ha de considerar que en el presente Principado y condados de Rossellón y Cerdaña son y concurren más malicias que en otras tierras”; en este contexto resultaba fácil acusar a alguien de converso o “de alguna herejía”. Los síndicos de Perpinyà creían que se había utilizado abundantemente a la Inquisición como instrumento de venganza personal.

9. Se habían producido abusos innumerables, incluido el embarazo de algunas presas, y todo se achacaba al silenciamiento del nombre de los testigos.
10. Quedaban ya muy pocos conversos y todos ellos eran buenos cristianos.
11. Finalmente, desde hacía 20 años el Rey ya no tenía provecho de las confiscaciones. Y así iban los inquisidores, hambrientos de dinero porque no cobraban sus salarios; y de ahí también sus abusos

Los síndicos proponían a su vez:

1. Que el Rey hiciese donación a la tierra de todos los bienes confiscados que hubiese en el momento o en el futuro. Y, por supuesto, que la donación estuviese “bien clausulada” para que no hubiese impugnaciones futuras.
2. Que la Inquisición desapareciese y volviese a los obispos; y que los inquisidores nombrados por éstos estuviesen obligados a guardar las Constituciones y privilegios de Cataluña.
3. Que a los acusados se les diese copia de la encuesta, palabra por palabra, con el nombre de los testigos. El argumento invocado en este caso era la pura contingencia: “se debe tener consideración que los Emperadores y Reyes teniendo Cortes según la concurrencia del tiempo y qualidades de las personas hacen las leyes a buen fin”, por ello, el anonimato de los testigos era necesario en el momento en que se habilitó esta ley, pero ya no en este momento.
4. Que se suprimiesen las confiscaciones de bienes, donándolos a los hijos o parientes de los condenados.
5. Que estos capítulos se redactasen a conciencia para evitar impugnaciones; y, finalmente,
6. Que se proveyese un visitador que castigase a los oficiales que hubiesen delinquido en sus oficios.

Gabriel Mercader, a su vez, había tomado estas propuestas y las había reelaborado en un segundo documento: *Sobre el cabo de la Inquisición*, en el que las propuestas ya se elevaban a dieciséis:

1. Se debía pedir al rey la donación a la tierra y sus habitantes, de todos los bienes confiscados hasta el momento.
2. Que el rey permitiese a los habitantes del Principado conversar y contratar con los conversos sin incurrir en penas.
3. Para beneficio de los derechos reales, del Principado y de los otros reinos, que los conversos pudiesen tener tratos comerciales enviando representantes y mercaderías sin ningún peligro: “Este capítulo es menester sea bien clausulado porque tenga su debido efecto por la grande utilidad se espera conseguir para toda la tierra”.
4. Que los inquisidores y ministros fuesen naturales del Principado y en el tema de negociar y contratar estuviesen bajo fuero y jurisdicción de los oficiales reales.
5. Que los doctores del Real Consejo no pudiesen intervenir en la Inquisición.
6. Que los inquisidores no pudiesen excomulgar al Virrey ni a los del Real Consejo.
7. Que una vez publicada la encuesta se pudiese hablar con el preso en privado tantas veces como fuese necesario.
8. Que los presos pudiesen elegir libremente su abogado.
9. Que puesto que los conversos, a esas alturas eran ya pocos y pobres, se les diese copia fiel de la encuesta con el nombre de los testigos para que pudiesen defenderse.
10. Que no se confiscasen bienes a los condenados por herejía, sino que se diesen a sus herederos siguiendo las leyes de la tierra.
11. Que los inquisidores “hayan de processar a muerte en todo guardando constituciones y leyes y privilegios de la tierra”.
12. Que fuese lícito y permitido apelar al pontífice.
13. Que no hubiese receptor ni alguacil.
14. Que los descendientes de conversos que quisieran volver, pudiesen hacerlo libremente recuperando sus bienes.
15. Que los bienes comprados a conversos no fuesen confiscados por los inquisidores puesto que los compradores pagaron su justo precio.
16. Que de todos estos capítulos se hiciese acto de Corte firmado por el Rey, el cardenal de Tortosa y confirmados por el Papa.

Globalmente, las propuestas incidían de nuevo en los aspectos económicos: la licitud de comerciar con conversos, la confiscación de bienes; aspectos procesales: supresión del secreto, garantías procesales de los reos; y la reducción del ámbito jurisdiccional del Santo Oficio, situado de nuevo bajo el control episcopal. Algunas peticiones ya habían sido aceptadas en las Instrucciones de Mercader de 1514, como era el caso del comercio con conversos, aunque probablemente el miedo de éstos a las actuaciones inquisitoriales era un factor más que disuasorio.

Gabriel Mercader fue interrogado durante el verano de 1519, confesando la autoría del segundo memorial, aunque lo que parecía interesar especialmente a los inquisidores era si el texto era fruto de una conspiración contra la Inquisición, en la que estuviesen implicadas más personas o el resultado de la reflexión de un único individuo. Mercader afirmó en todas las audiencias que no había hablado con nadie de ello. Más difícil resulta creer que, según su propia declaración, copió el primer texto por indicación de los síndicos de Perpinyà sin tener idea del objeto de tal acción. En julio de 1519 se votó el proceso contra Mercader interviniendo Jaume Saragossa, vicario general en sede vacante, Joan Pahüll, maestro en Teología, provincial dominico; y Miquel Joan Pastor y Martín Joan Sunyer del Real Consejo. Se le condenó a abjurar de vehementi. Precisamente un año antes, el Papa León X había confirmado mediante bula la concordia de 1510-14.⁷²

En el ámbito de la exégesis bíblica, las parábolas de los invitados al banquete de bodas y del trigo y la cizaña de los evangelios dieron mucho juego dialéctico. El jesuita Juan de Maldonado, autor de la utopía *Somnium* estudiada por Avilés, decía: “Los siervos que piden a su Señor que arranque la cizaña son algunos ministros de la Iglesia demasiado entusiastas que, con celo bueno y disculpable, querrían que se quitara de en medio a todos los herejes y malos católicos”. Pero advertía: “Propio de la Iglesia es permitir que crezca la mala semilla hasta la siega”.⁷³ Se daba aquí una interpretación liberal al contenido

⁷² E. Fort i Cogull, *Catalunya*, p. 229.

⁷³ M. Avilés Fernández, “Motivos de crítica a la Inquisición en tiempos de Carlos V (Aportaciones para una historia de la oposición a la Inquisición)”, en J. Pérez Villanueva (Dir.), *La Inquisición española*, p. 179.

doctrinal de una parábola que otros interpretaban de modo mucho más restrictivo.⁷⁴

El erasmismo, que desde 1527 ofrece signos de asfixia ante los “tiempos difíciles” a los que se refirió amargamente Luis Vives, zahirió, a su manera, con dardos punzantes aunque casi siempre indirectos, la actuación de la Inquisición. El memorial anónimo toledano de 1538, impregnado del espíritu erasmista, en plena persecución de éste, reivindicaba la reforma de la Inquisición, considerando que el fin inicial para el que se había creado la Inquisición no tenía ya sentido: “Los que sabían algo en la ley de moros y judíos son muertos y si viven algunos eran chiquitos a la sazón, que lo que veían no entendían”, “Si los Reyes Católicos fueran vivos, veinte años ha que lo hubieran reformado, vista la mudanza de las obras”.⁷⁵ Se denuncia la crueldad de la Inquisición. Se fustigan el sistema de los edictos de fe, los procesos que podrían purgarse con la confesión, la prisión, la estela de la ignominia y las influencias sobre la libertad de pensamiento. El edicto de fe se considera que puede ser dañoso pues no sirve sino para dar a conocer a los ignorantes el judaísmo o el islamismo. El problema de la imagen pública del hereje se expresa así: “¿Cómo entender que se puede prender al que está en gracia, cuando de sola la prisión queda una infamia en el preso... que en su vida ni hasta la cuarta generación se le cubre pelo?”.⁷⁶ Las víctimas de los autos de fe son descritas con patetismo: “Un día les puede durar a un hombre el ánimo y el coraje y aun a una mujer delicada... pero cuando ven pasar los interminables días, algunos hacen mil cuentas de desatinos y unos se matan y otros confiesan lo que no hicieron”.⁷⁷ Se denuncia el frecuente uso de testigos falsos y, sobre todo, las consecuencias del miedo generalizado: “Los predicadores no osan predicar y ya que predicán, no osan meter en cosas sotiles, porque en la boca de los nescios está su vida y honra y no hay nadie sin su alguacil en esta vida, que hay doctores inhabilitados en nuestra España que bastarían para confundir a Lutero y se han ido a reinos extraños a mostrar su grandeza de letras y en España no osan hablar. Y los padres no osan que

⁷⁴ Prospero, A., “Il grano e la zizzania: l’eresia nella cittadella cristiana”, en Pier Cesare Bori (ed.), *L’intolleranza; uguali e diversi nella storia*, Bologna 1986, pp. 51-86.

⁷⁵ A. Avilés, “Motivos de crítica”, p. 187.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 189.

⁷⁷ *Ibidem*.

aprendan los hijos santa teología por este temor. Y sin falta vendrá España en mucha disminución de letras en esta ciencia, porque no osan hablar ni aun gratia disputandi”.⁷⁸ Por supuesto, también es denunciado el régimen económico de la institución que estimula la rapiña y la “productividad” inquisitorial: “Lo que vuestra majestad, por reverencia de Dios, debe proveer ante todas cosas, que el gasto del santo oficio no sea de las haciendas de los condenados, porque recia cosa es que si no queman no comen; si no condenan, morirán de hambre”.⁷⁹

También desde la heterodoxia alumbrada o iluminada se vertieron críticas contra la Inquisición. Fray Francisco Ortiz fue procesado por el Santo Oficio en 1527 por defender pública e inesperadamente a la beata Francisca Hernández, acusada de alumbradismo.⁸⁰ Ortiz escribió varias cartas al Inquisidor General, Alonso de Manrique en las que abundaban las críticas contra el Tribunal. Afirmaba en la 4ª carta que le resultaba doloroso ver que el Santo Oficio había “dejado de ser santo” por descuido del Inquisidor General, convirtiéndose en injusto instrumento de martirio de “la esposa del rey del cielo” y de todos los defensores de la verdad”.⁸¹ Criticó los procedimientos inquisitoriales: “... es error peligroso en la fe y sana doctrina afirmar que sea a vuestra illustrissima señoría lícito inquirir de la vida y conversación de alguna persona, antes que aya testigos suficientes que [la] acusen de crimen mereçedor de tal pena...”, “digo que sería una heregía perniciosísima en la yglesia de Dios, y destruidora del buen regimiento de la provincia cristiana, y que no sin causa os están puestas censuras de descomunión apostólica si tratáis como herege a la persona de quien no tenéis suficiente testimonio para le encarcelar”.⁸² Ortiz apuntaba con ironía que la Inquisición se estaba equivocando de objetivo: “Agora ¡bendito sea Dios! no es tiempo de perseguir, en toda esta parte de Europa donde está estendida la fe, a alguno por título de

⁷⁸ *Ibidem*, p. 190.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 191.

⁸⁰ Ortiz, que se había creado fama de predicador en Toledo, fue invitado a hacer el sermón el domingo de Pascua de 1527. Unos días antes supo que Francisca Hernández, por quien tenía profunda devoción, había sido encarcelada por el tribunal de Toledo. Este hecho lo empujó a cambiar el contenido de su sermón. Predicó en San Juan de los Reyes contra el Inquisidor General Manrique y el Santo Oficio. Fue desalojado de la trona violentamente por un grupo de frailes. A. Selke, *El Santo Oficio de la Inquisición. Proceso de fray Francisco Ortiz*, Madrid, 1968.

⁸¹ *Ibidem*, p. 79.

christiano, mas siempre es tiempo de perseguir al que es verdadero christiano como si no lo fuesse, o por la malicia obstinada de los testigos falsos... o por la negligencia o malicia de los jueces”;⁸³ y responsabilizaba directamente al Inquisidor General del mal uso que se pudiera hacer de su autoridad y el crédito del Santo Oficio, engañando con espejismos de herejía a la opinión pública: “... no es menor esta persecución que la de los mártires, antes tiene consigo circunstancias de mayor dolor, como es ser agora una persona buena reputada por mala de muchos buenos... porque... con el crédito que tenéis [el Inquisidor General] de buenos y justos y de personas que no hacen cosa contra Dios, muchos buenos que ignoran la verdad, por justificaros..., nos condenarán en sus coraçones a nosotros, unos por hereges, otros por prophanos, y otros dirán que estoi loco, otros, por ventura, que tengo demonio”.⁸⁴ Ortiz no rechazaba la institución, pero señalaba el error en sus procedimientos y lo equívoco de sus objetivos: “Que en este santo officio oviese tal diligencia que no se permitiese mezcla de cosa no santamente hecha con que se puede desdorar y desauthorizar el officio, que de sí es tan santo y tan eçelente y tan neçesario en la yglesia de Dios”.⁸⁵ Fray Francisco no sabía que estaba luchando contra la corriente de los tiempos al rechazar la escolástica, los formalismos y los ritos y ceremonias para volver a una espiritualidad interior más sencilla, más “maçiza”, al negar que su delito correspondiese al tribunal de la herejía porque él había actuado según su conciencia y los principios de la corrección fraterna.⁸⁶ Su alegato no dejaba de ser muy evangélico: antes de ver la paja en el ojo ageno era necesario buscar la viga en el propio: “y os digo una cosa de parte de Dios, y es que tendréis mucha y muy amarga tribulación en la hora de vra. muerte si no procurais de ser más solícitos inquisidores en el foro de vra. conciencia, para castigar los pensamientos y deseos que en vro. mundo interior contra la ley de Dios se levantaren para desfavorecer vra. fe, dexándola muerta y sin obras. Que sois por vro. santo officio solícitos inquisidores de las vidas agenas, porque en los otros os es necessaria la diligente pesquisa del

⁸² *Ibidem*, p. 87.

⁸³ *Ibidem*, p. 96.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 97.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 136.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 130.

hombre interior y exterior, que de otra manera burlados se hallarán sin biva fe los inquisidores de la fe nuestra...”⁸⁷

El miedo tiñó de prudencia y cautela toda expresión literaria española a lo largo de los siglos XVI y XVII, una cautela que se evidenció lógicamente, en primer lugar, en los juicios de valor sobre la propia Inquisición y en las trayectorias vitales de algunos personajes. Los intelectuales estudiados por Maravall y Tellechea, críticos con Carlos V al final de su reinado, son un ejemplo paradigmático.⁸⁸ Se trata de un grupo de estudiantes españoles que en un ambiente de mayor libertad, se encontraban periódicamente alrededor de posiciones próximas al bayanismo, al agustinismo irénico, que posteriormente sería prohibido por la Inquisición (1567): son Pedro Jiménez, Furió Ceriol, Cosme Palma de Fontes, Páez de Castro, fray Julián de Tudela, Fox Morcillo, el Dr. Morillo, Felipe de la Torre... 1556 marca de alguna manera la cumbre del grupo: ese año, que es también el de la abdicación del Emperador, se publican en Amberes la obra de Furió Ceriol, *Consejo y consejeros del Príncipe*, de Fox Morcillo, *De Regni regisque institutione*, y de Felipe de la Torre, la *Institución de un Rey Cristiano*. Es interesante observar cómo estos españoles que posteriormente volverán a España y servirán a Felipe II de cerca, plantean claramente críticas a la actividad inquisitorial en torno a temas como la hipocresía de los inquisidores, la delación interesada, la tortura, etc. Los tres personajes son interesantísimos: en Lovaina tendrán estrechísimas relaciones con el grupo de protestantes españoles exiliados como los Encinas o Miguel Pérez... Y sus obras traducen esta influencia (además de sus propias convicciones irénicas).

Felipe de la Torre⁸⁹ reconoce la necesidad de sancionar la herejía, pero dirige su máxima indignación contra “los hipócritas, corruptores de la religión, enemigos del pueblo de Dios, que ni entran en el cielo, ni dejan entrar a los demás, resisten al Espíritu Santo y a la verdad, confundiéndola a los ojos de

⁸⁷ *Ibidem*, p. 143.

⁸⁸ J. A. Maravall, *La oposición política bajo los Austrias*, Barcelona, 1974; J. I. Tellechea Idígoras, “Españoles en Lovaina en 1551-1558. Primeras noticias sobre el bayanismo”, *Revista Española de Teología* XXIII, 1963, p. 21-45.

⁸⁹ R. W. Truman, “Felipe de la Torre and his *Institución de un rey cristiano* (Amberes, 1556). The protestant connexions of a Spanish Royal Chaplain”, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* tome XLVI, n° 1 (1984), pp. 83-93. Truman describe el ambiente del norte de Europa en esos años en relación a los exiliados españoles.

las gentes”; y exige también que “se castigaran rigurosamente los falsos acusadores y falsos testigos, lo cual será con la pena del talión”.⁹⁰ De la Torre, partidario de la identificación del poder civil y religioso, demanda del Rey que “no sea... ministro de la crueldad, ni passiones de nadie, sino de sola justicia”, porque “las cosas que se hazen a título de servicio de Dios, hanse de emprender christianamente, hanse de tratar christianamente y en todas nuestras obras y acciones, ha de resplandecer el ánimo y claridad christiana; pero so especie de religión infamar al próximo, quitar sus bienes al Christiano y buscar la muerte a quien Jesuchristo dio vida, no es justicia, sino tiranía; no es piedad, sino crueldad; no es religión sino falta de temor de Dios”.⁹¹

También Furió Ceriol escribía sobre la instrumentalización de la Divinidad, a la que sería tan proclive el catolicismo español: “otros dicen que Dios es servido de hacerlo así: yo no entro en el poder de Dios, pero sé bien dezir y digo con san Pablo: si son ellos secretarios de Dios o si han recibido cartas dello firmadas de mano de la Trinidad, con que se aseguren que así sea como dizen”.⁹² Para Furió Ceriol era fundamental, influido por Sebastián Castellione, separar la teología de los comportamientos, éstos determinados por las condiciones ambientales y culturales. Sobre el consejero que debía asesorar a su príncipe en asuntos del reino escribía: “Muy cierta señal es de torpe ingenio, el hablar mal y apasionadamente de su contrario, o de los enemigos de su príncipe, o de los que siguen diversa secta, o de peregrinas gentes; agora sean judíos, agora moros, agora gentiles, agora cristianos: porque el grande ingenio vee en todas tierras siete leguas de mal camino, en todas partes hay bien y mal”.⁹³ Para Furió: “Todos los buenos, ahora sean judíos, moros, gentiles, cristianos o de otra secta, son de una misma tierra, de una misma casa y sangre”.⁹⁴ Es sintomático que Furió Ceriol a la hora de enumerar los consejos que debían estructurar la Monarquía no mencionase el de Inquisición, que en aquellos momentos ya era el segundo Consejo más

⁹⁰ J. A. Maravall, *La oposición política*, p. 76.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 89-90.

⁹² Cit. por Maravall, *Ibidem*, pp. 124-125.

⁹³ *Consejo y consejeros del Príncipe*, en H. Mechoulam, *Razón y alteridad en Fadrique Furió Ceriol*, Madrid, 1975, p. 123.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 140.

importante en la estructura polisinodial de la Monarquía Hispánica.⁹⁵ De Furió fue prohibida en 1559 su obra *Bonomia*, en la que defendía el libre examen y la traducción y difusión de la Biblia en lengua vernácula.⁹⁶

Por supuesto, este núcleo crítico fue descubierto por la Inquisición y motivó los virulentos informes del espía infiltrado en el grupo, fray Baltasar Pérez quien afirmaba que en este grupo constantemente se criticaba a la Iglesia, los frailes y el Santo Oficio: afirmaban de éste que era “carnecería”, que hacía caso de testimonios falsos y prolongaba los procesos por no dar paso atrás; que condenaban libros por ignorancia; que los inquisidores eran “verdugos” y los frailes “sayones”; que la inquisición no era sino “una tiranía, que se querían hazer adorar”, etc...⁹⁷

La conciencia de la incidencia de la Inquisición sobre la libertad de pensamiento generó no pocas lamentaciones que constituían, en la práctica, críticas veladas al Santo Oficio. Las amargas recomendaciones del arzobispo Carranza en los versos exhumados por Tellechea son significativas:

Son hoy muy odiosas
 cualesquiera verdades
 y muy peligrosas
 las habilidades
 y las necedades
 se suelen pagar caro.
 El necio callando
 parece discreto
 y el sabio hablando
 verse ha en gran aprieto;
 y será el efecto

⁹⁵ Mechoulan compara a Ceriol con Maquiavelo. Furió Ceriol rompe con la tradición política de inspiración agustiniana que asigna a España un papel providencial; depura la historia de todo elemento teológico; cree en el libre albedrío, ignora la función política de la religión; niega a la religión el más mínimo espacio en la organización del Consejo modelo. Ni siquiera menciona la necesidad de que un buen consejero o un buen monarca sea piadoso o finja piedad. H. Mechoulan, *El honor de Dios*, p. 231.

⁹⁶ La continuidad histórica de los miedos inquisitoriales nos la recuerda Maravall al señalar que el clérigo Joaquín Lorenzo Villanueva, diputado después en las Cortes de Cádiz, fue molestado por la Inquisición por haber elogiado esta obra de Furió. J. A. Maravall, “Notas sobre la libertad de pensamiento en España durante el siglo de la Ilustración”, *Estudios de la historia del pensamiento español (siglos XVIII)*, Madrid, 1991, pp. 423-442., p. 427.

⁹⁷ J. I. Tellechea, “Españoles en Lovaina”, p. 29.

de su razonar
acaescerle cosa
que aprende a callar.
Conviene hacerse
el hombre ya mudo
y aún entontecerse
el que es más agudo
de tanta calumnia
como hay en hablar.
Sólo una pajita
todo un monte [a]prende;
y toda una palabrita
que un necio no entiende
gran fuego se [a]prende
y para se apagar
no hay otro remedio
si no es con callar.⁹⁸

Rodrigo Manrique, hijo del inquisidor Manrique, había escrito a Vives desde París a finales de 1533 acerca del encarcelamiento del erasmista Vergara: “Dices muy bien: nuestra patria es una tierra de envidia y soberbia; y puedes agregar: de barbarie. En efecto, cada vez resulta más evidente que ya nadie podrá cultivar medianamente las buenas letras en España sin que al punto se descubra en él un cúmulo de herejías, de errores, taras judaicas. De tal manera es esto, que se ha impuesto silencio a los doctos; y a aquellos que corrían al llamado de la erudición, se les ha inspirado, como tú dices, un terror enorme”.⁹⁹

El médico y humanista Alonso López Pinciano escribía al historiador Jerónimo Zurita en 1556: “Lo peor de todo es que querían [los inquisidores] que nadie se aficionase a estas *letras humanas* por los peligros, pretenden ellos, que en ellas hay: de que así como enmienda un humanista un lugar de

⁹⁸ R. García Cárcel, *Orígenes*, p. 17.

⁹⁹ M. Bataillon, *Erasmus y España*, Madrid, 1983, p. 490. Carta escrita desde París el 9 de diciembre de 1533.

Cicerón, enmendará uno de la Sagrada Escritura... Estas y otras semejantes necedades me tienen desatinado, que me quitan las ganas de pasar adelante”.¹⁰⁰

Fray Luis de León, procesado en 1572 y liberado en 1576, representa bien la intelectualidad machacada por la Inquisición, a la que fustigó poniendo de relieve lo que detrás del Santo Oficio había (“Aquí la envidia y la mentira / me tuvieron encerrado / dichoso el humilde estado / del sabio que se retira / de aqueste mundo malvado”). Los inquisidores, sintiéndose aludidos respondieron por boca de un hijo de Garcilaso de la Vega, el dominico fray Domingo de Guzmán, contrincante de cátedra de fray Luis y parte principal en su segundo proceso, aconsejando la humillación como “medicina” : “Ansí que si pretendéis / acá y acullá reposo, humillaos, no os empinéis; / de esta suerte viviréis / ni envidiado, ni envidioso”.¹⁰¹ El temperamento rebelde de fray Luis se pone de manifiesto en la divisa que adopta en sus obras posteriores al encarcelamiento *Ab ipso ferro*, un desafío a los inquisidores, y también encontramos ejemplos de sutil crítica al Santo Oficio en su obra *Los nombres de Cristo*.¹⁰² Y sus frases en el proceso son significativas: “Siempre fue muy fácil sospechar lo ajeno y muy dificultoso hazer lo que no merezca ser reprehendido... Ruego a Dios que conserve al calificador la vista y no permita que se le olvide el saber leer”.¹⁰³ Su rebeldía queda bien expresada en la oda IX, a Felipe Ruiz:

¹⁰⁰ Desde Valencia el 17 de septiembre de 1566. Cit. por A. Alcalá, “El control inquisitorial...”, p. 836.

¹⁰¹ A. Márquez. *Literatura e Inquisición*, p. 111.

¹⁰² J. Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*, Madrid, 1978, p. 599.

¹⁰³ A. Alcalá, Edición de *El proceso inquisitorial de fray Luis de León*, Junta de Castilla y León, 1991, pp. XV-XVI.

Bien como la ñudosa
 Carrasca, en alto risco desmochada
 Con hacha poderosa,
 Del ser desplazada
 Del hierro torna rica y esforzada,
 Querrás hundille, y crece
 Mayor que de primero; y si porfía
 La lucha, más florece,
 Y firme al suelo envía
 Al que por vencedor ya se tenía”.¹⁰⁴

Fray José de Sigüenza, procesado por la Inquisición, aunque exonerado a los tres meses, escribía en 1605 en su *Historia de la Orden de San Jerónimo*: “pluguiera al cielo que ansí resuscitaran otros que hizieran otra nueva Inquisición contra los que no tienen caridad, para que así estuviera la fe tan viva como limpia”. Su modelo de Inquisición era aquel que “no torcía ni a una ni a otra parte, por acepción de personas, no se apasionara, ni pretendía otro interesse sino la quietud de las repúblicas y el bien de las almas”.¹⁰⁵ El sueño de una Inquisición distinta, en la que la fe estuviera acompañada de la caridad presidió el discurso de Sigüenza que, como han demostrado Olivari y Pastore, conectaba claramente con el pensamiento de finales del siglo XV de los Oropesa, Cartagena y Talavera.¹⁰⁶

Testimonio también de crítica a la Inquisición fue la utopía titulada *Regimiento de Príncipes*, que incluyó Llorente en el cuarto volumen de su *Historia crítica de la Inquisición*, situándola cronológicamente en la época de Cisneros. Martínez de la Escalera corrigió el error de Llorente y la adscribió al reinado de Felipe II, atribuyéndole la autoría a un jesuita de identidad no definida.¹⁰⁷ En el texto se admite la necesidad de la Inquisición, sus

¹⁰⁴ A. Márquez, *Literatura*, p. 103.

¹⁰⁵ J. Contreras, “Inquisición: ¿auge o crisis?. Realmente «otra» Inquisición”, *Las sociedades ibéricas y el mar a finales del siglo XVI*, Vol. II, *La Monarquía. Recursos, organización y estrategias*, Lisboa, 1998, p. 182.

¹⁰⁶ M. Olivari, “La Historia de la Orden de San Jerónimo del padre Sigüenza: fra spiritualismo e Controriforma”, en *Critica storica* 4 (1988), pp. 547-586. S. Pastore, *Una “otra inquisición”? Confessori e inquisitori nelle Spagna del Cinquecento*, Tesi di laurea dir. Por A. Prosperi, Universidad de Pisa, 1996-97.

¹⁰⁷ J. Martínez de la Escalera, S.J., “Utopía y reforma de la Inquisición”, J. Pérez Villanueva, *La Inquisición española*, pp. 219-229.

procedimientos y hasta la pena de muerte. Pero dedica enorme esfuerzo a reducir el ámbito de sus atribuciones y salvaguardar los derechos de las personas. La reforma inquisitorial que propugna pasa por el libre acceso a los sacramentos durante el tiempo de reclusión, la libre asistencia de abogados, garantizar la sustentación económica sin las confiscaciones y la denuncia de los abusos del secreto. Los inquisidores, según el texto, deben informar al denunciante de lo que es exactamente la herejía, no mentir ni engañar al sospechoso porque, en definitiva, “la principal intención que se ha de tener en la Santa Inquisición es a los malos cristianos hacerlos buenos, y a los buenos mejores”.¹⁰⁸

La crítica se desarrolló sobre todo a fines del siglo XVI dentro del contexto del desengaño y la frustración de la llamada generación de 1598. Incidió, básicamente, en las quejas intelectuales por lo que la Inquisición tuvo de corsé o de mordaza ideológica. Sólo el Padre Mariana, un personaje que fue siempre a su aire, sin ataduras corporativas (respecto a la Compañía de Jesús) ni servidumbres políticas, se atrevió a incidir directamente sobre los procedimientos inquisitoriales: “Al principio pareció (esta traza) muy pesada a los naturales... Lo que sobre todo extrañaba era que los hijos pagasen por los delitos de los padres, que no se supiese ni manifestase el que acusaba, ni le confrontasen con el reo, ni hubiese publicación de testigos, todo contrario a lo que de antiguo se acostumbraba en los otros tribunales... Demás desto, les parecía cosa nueva que semejantes pecados se castigasen con la pena de muerte. Y lo más grave, que por aquellas pesquisas secretas les quitaban la libertad de oír y hablar entre sí por tener en las ciudades, pueblos y aldeas personas a propósito para dar aviso de lo que pasaba, cosa que algunos tenían en figura de una servidumbre gravísima y a par de muerte...”. Mariana cita a Pulgar como referente de sus afirmaciones.¹⁰⁹

También se desarrolló la crítica soterrada desde un punto de vista políticamente pragmático. M^a Victoria López-Cordón comentó el texto anónimo de principios del XVII titulado *Famosísimo tratado de la Monarquía de España y*

¹⁰⁸ J. A. Llorente, *Historia crítica*, vol. IV, p. 306.

¹⁰⁹ Vid. R. García Cárcel, “La crisis de la Compañía de Jesús en los últimos años de Felipe II (1585-1598)”, en L. Ribot (ed.), *La monarquía de Felipe II a debate*, Valladolid, 2000, pp. 383-405.

de los Estados de Flandes, en el que se rechazaba la expansión de la fe por la fuerza de las armas y se consideraba mucho más importante conservar la fe verdadera que someter a los herejes. El anónimo autor no defendía la tolerancia religiosa sino el abandono de Flandes. La defensa de la religión, eterno argumento para justificar la presencia española, le parecía poco pragmático. Planteaba que el enemigo número uno de la Monarquía española no era el hereje: “¿Queréis saber cuál es el enemigo común? No lo es el hereje, no lo es el infiel; es el más poderoso”. La extensión territorial, la ostentación, la reputación... no eran elementos de la grandeza de un Estado; la clave de esa grandeza era la seguridad en la defensa y la capacidad de ofender. Establecía una ecuación sencilla: cuanto menos extensión territorial más fuerza y viceversa. Desde la perspectiva religiosa, el Rey de España tenía un ámbito de actuación mucho más agradecido en resultados como eran las Américas: “en las Indias tiene bien extendido campo y más dispuesta materia; que la infidelidad siempre ha sido más fácil de convertir que la herejía”.¹¹⁰

Las opiniones críticas continuaron presentes, aunque cada vez más subterráneas en España. Ahí tenemos, en 1604, a Eugenio de Narbona diciendo: “conviene más a la paz y a la justicia y a la quietud no consentir hombres que sólo tengan por officio delatar y denunciar”; o a Sancho de Moncada, en 1619, quejándose del asfixiante entorno de los españoles: “que no assientan el pie en el suelo, sin incurrir en alguna delación”.¹¹¹

Cervantes, de la misma generación que Mariana, en su *Don Quijote* hace alusiones veladas pero sumamente irónicas referidas al auto de fe (el túmulo de la bella Altisidora), la ignorancia de los inquisidores (el episodio de la cabeza encantada de Don Antonio Moreno en Barcelona), el uso de sambenitos y los procedimientos inquisitoriales. He aquí como describe el prendimiento de Don Quijote y su escudero por guardias desconocidos pero evocando a los familiares y ministros del Santo Oficio: “Llegaron en esto los de a caballo y, arbolando las lanzas, sin hablar palabra alguna rodearon a don Quijote y se las pusieron a las espaldas y pechos, amenazándole de muerte... Don Quijote... dos o tres veces quiso preguntar adónde lo llevaban o qué

¹¹⁰ Cit. por M^a Victoria López-Cordón en *El Siglo del Quijote (1580-1640)*, vol. 27 de la *Historia de España Menéndez Pidal*, dir. por José M^a Jover, Madrid, 1940-58, pp. 389-390.

¹¹¹ J. A. Maravall, *La oposición política*, p. 230.

querían... y a Sancho le acontecía lo mismo, porque apenas daba muestras de hablar, cuando uno de los de a pie con un agujijón le punzaba, y al rucio ni más ni menos, como si hablar quisiera... Creció en los dos presos el miedo, y más cuando oyeron que de cuando en cuando les decían:

¡Caminad, trogloditas!

¡Callad, bárbaros!

¡Pagad, antropófagos!

¡No os quejéis, scitas, ni abráis los ojos, Polifemos matadores, leones carniceros!

... Sancho iba diciendo entre sí: ¿Nosotros tortolitas? ¿Nosotros barberos ni estropajos? ¿Nosotros perritas, a quien dicen cita cita? No me contentan nada estos nombres... A mal viento va esta parva... De los cuales sacava en limpio no esperar ningún bien y temer mucho malo”.¹¹²

Antonio López de Vega, autor de origen converso, también señaló en sus obras la necesidad de la obligada prudencia. En su *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo* (1641) defendía la vida en la corte frente al campo como forma más segura de vivir; señalaba López de Vega que en el campo el control social era superior, mientras en la corte se podía establecer una red de amistades que socorriesen en situaciones críticas. Aunque lo idóneo era, sencillamente, ser prudente. En sus *Paradoxas nacionales*¹¹³ apuntaba la necesidad de esa prudencia: “donde essa gente pueda oirlo, ni en essa materia ni en otra que pida oyentes racionales hablaré yo nunca palabra” y concluye “delante de los sospechosos sabré callar o conformarme con la común opinión”.¹¹⁴ Ciertamente esta fue una de las vías de supervivencia más frecuentes utilizadas por los disidentes, conformarse con la común opinión. Pero López de Vega no podía dejar de rebelarse ante esta situación, contra “tan monstruosa soberanía en que ya el poder, ya la adulación, tienen puestos a los reyes i se arrojan también algunas repúblicas libres, no contentándose con sujetar los cuerpos de los súbditos, se ha extendido a querer subordinar también los entendimientos y a persuadirnos que no sólo los devemos obedecer y servir con los miembros, más aún con la razón, dando a todas sus determinaciones el

¹¹² Cit. por A. Puigblanch, *La Inquisición*, pp. 216-217.

¹¹³ *Revista de Filología española*, Madrid, 1935, anejo XXI.

¹¹⁴ J. A. Maravall, *La oposición*, p. 48.

mismo crédito que a las divinas, i con repugnancia muchas veces destas i de la ley natural en que se fundan”.¹¹⁵ Maravall sitúa a López de Vega en el contexto del intelectual independiente, no adscrito a grupos de poder, que debe deslizarse por las rendijas que dejan unos y otros: la situación social les obligaba a la negación de sí mismos, a disfrazarse bajo la opinión común.

El rechazo a la Inquisición también quedó institucionalizado en forma de refranes o dichos propios de la cultura popular que llevaron a más de un procesado a la cárcel por tal motivo. Entre estos refranes se solía vincular en el mismo desprecio común a la Inquisición, la Hermandad y la Cruzada. Significativamente, Mateo Alemán menciona el refrán popular: “Líbrete Dios del delito contra las tres Santas, Inquisición, Hermandad y Cruzada...”, aunque para él la peor de las tres era la Hermandad.¹¹⁶ Quevedo, contradictorio como era, no deja de reflejar en *El Buscón* el terror que representaba la Inquisición, la frivolidad de muchas de las causas de procesados y su codicia. El episodio en el que Pablos amenaza al ama de llevarlo ante la Inquisición por haber dicho Pío, pío (nombre de los Papas) mientras le daba de comer a sus pollos, es un testimonio, más que de la picaresca del Buscón, de la hipersensibilidad social ante el Santo Oficio.¹¹⁷

2.2. Los ilustrados

En el siglo XVIII, cuando el miedo a la Inquisición remite, las opiniones intelectuales más o menos críticas en España se van desperezando. Las críticas se verterán tanto con respecto al funcionamiento interno del tribunal como hacia su nuevo campo de actuación: las nuevas ideas llegadas de Francia, filosofismo, masonería, ilustración,... ideas revolucionarias que llegan principalmente a través de obras impresas en la segunda mitad del siglo XVIII.¹¹⁸ De ahí la preocupación de la Inquisición por la censura y los debates políticos que suscitará especialmente durante el reinado de Carlos III entorno al restablecimiento del *exequator*. El Padre Isla en su *Fray Gerundio* fustiga la

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 49.

¹¹⁶ Cit. por A. Puigblanch, *La Inquisición*, pp. 442-445.

¹¹⁷ *Ibidem*, pp. 447-449.

¹¹⁸ M. Defourneaux, *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, Madrid, 1973.

actividad de la Inquisición ironizando sobre que debería ocuparse de los gerundios, objeto de sus reproches. Y ahí están los llamamientos del ilustrado Azara a Godoy en 1797: “¿Por qué no acaba vuestra excelencia con un tribunal que nos deshonra a la faz de todas las naciones y restituye su jurisdicción a los obispos pues, al fin, éstos son inquisidores establecidos por Jesucristo y los nuestros por el Papa? Véase si la diferencia es boba. Aquí hay Inquisición y en poco se parece a la de ahí”.¹¹⁹

También Moratín desde su óptica ilustrada satirizó el fanatismo inquisitorial. El temor a la censura y a su fiereza de represión domina tristemente su vida. En 1787 escribía a Forner: “Créeme, Juan; la edad en que vivimos nos es muy poco favorable; si vamos con la corriente y hablamos el lenguaje de los crédulos, nos burlan los extranjeros, y aun, dentro de casa, hallaremos quien nos tenga por tontos; y si tratamos de disuadir error funesto y enseñar al que no sabe, la santa y general Inquisición nos aplicará los remedios que acostumbra”.¹²⁰ Y este será el tono de sus pensamientos toda su vida. En 1821, desde Barcelona, aconseja a un amigo: “no escribas, no imprimas, no hables, no bullas, no pienses, no te muevas; y aun quiera Dios que, con todo y con eso, te dejen en paz”.¹²¹ Desde esta amargura, Moratín aplicó la sátira irónica en sus comentarios a la *Relación del auto de fe de Logroño de 1610*. Se afirmaba en esta relación que con todos los reos se usó de mucha misericordia, a lo que contestaba Moratín: “Ya lo creo. ¿Qué tribunal ha habido jamás tan piadoso? El no hacía otra cosa que aprisionar, atormentar, desterrar, confiscar, afrentar, excomulgar, azotar, ahorcar y quemar a los miserables que cogía debajo. Si se le morían en los calabozos los condenaba en estatua y les quemaba los huesos y los nombres y apellidos y patria de éstos y de aquéllos los ponía en letras bien gordas a la entrada de las iglesias, para que todo el que supiera leer lo leyese, y durasen por siglos en las familias

¹¹⁹ Cit. por A. Puigblanch, *La Inquisición*, pp. 434.

¹²⁰ J. A. Maravall, “Conservadurismo y libertad: Moratín como testimonio”, *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII)*, introducción y compilación de M^a Carmen Iglesias, Madrid, 1991, pp. 407- 421, p. 419.

¹²¹ *Ibidem*.

que dejaban los efectos de su clemencia clerical. Ni éstos debieran llamarse tribunales, sino congregaciones filatrópicas”.¹²²

Y junto a la opinión crítica, en el siglo XVIII se retoma el pulso en los intentos de reforma del Santo Oficio desde las instancias políticas.

Antonio Álvarez de Morales ya sintetizó hace algunos años los diversos proyectos de reforma del Santo Oficio en este siglo. El *Discurso o idea sucinta del estado actual de los tribunales de la Inquisición*, de autor anónimo y escrito hacia finales del reinado de Fernando VI o comienzos del de Carlos III, propugnaba una reforma potenciadora del papel del Santo Oficio en la unión entre el altar y la cruz: era necesario mejorar la dotación económica de los tribunales, vigilando sobre todo la calidad (y el sueldo) de los calificadores, quienes estaban llamados a ejercer un papel primordial en estos nuevos tiempos en los que “substituyen a los Ydolatras los libros, escritos y trato de los libertinos y Filosofos del siglo”.¹²³ El segundo proyecto de reforma que exponía Álvarez de Morales databa de 1762, durante el pulso que Carlos III mantuvo con la Santa Sede por la condena de ésta del Catecismo de Messenguy y el restablecimiento del *regium exequator*. Esta reforma se propugnaba desde posiciones fuertemente regalistas, defendiendo el total control real del Santo Oficio.¹²⁴

Los dos grandes procesos del siglo adquieren una significación muy precisa: tanto con Macanaz¹²⁵ como con Olavide (1776)¹²⁶ la Inquisición buscará mostrar los límites del regalismo y recordar la supervivencia del poder y la capacidad inquisitorial. Y en medio, los roces inquisitoriales con Aranda, Campomanes, Floridablanca (1787), Jovellanos (1796)...

Campomanes, desde una posición fuertemente regalista, había vertido duras acusaciones contra los miembros de la Inquisición tras el motín de Esquilache (1766-68) a los que acusaba de connivencia e incluso sumisión al

¹²² *Proceso a la brujería. En torno al Auto de Fe de los brujos de Zugarramurdi, Logroño 1610*, Ed. de Manuel Fernández Nieto, Madrid, 1989. Comentarios de Moratín firmados bajo el pseudónimo de Ginés de Pasadilla, p. 178, n.8

¹²³ A. Álvarez de Morales, “La crítica al tribunal de la Inquisición durante la segunda mitad del siglo XVIII”, *Estudis* 6 (Valencia, 1977), pp. 171-182, la cita en p. 173.

¹²⁴ A. Álvarez de Morales, “Planteamiento de una reforma de la Inquisición en 1762”, en *Actas del III Symposium de Historia de la Administración*, Madrid, 1974, vol. I, pp. 511 y ss.

¹²⁵ C. Martín Gaité, *El proceso de Macanaz. Historia de un empapelamiento*, Barcelona, 1988. Entre 1734 y 1736, Macanaz escribió su *Defensa crítica de la Inquisición* en respuesta a las obras de Ch. Dellon y el abate Du Boss.

poder jesuita. Estamos, además, en un contexto de intento de control y restricción del poder inquisitorial: la Real Cédula de 18 de agosto de 1763 desposeía del privilegio de fuero a los familiares del Santo Tribunal inculpados de delitos contra el orden público, sometiéndolos a la jurisdicción ordinaria; el Real Decreto de 20 de noviembre de 1767 suprimía la exención de pago de impuestos extraordinarios que antes favorecía los ingresos no procedentes del salario de los ministros del Santo Oficio; la Real Cédula de 2 de febrero de 1770, en la que se atribuía competencia exclusiva para entender del delito de bigamia a la justicia secular, pese a posteriores y confusas rectificaciones en tal atribución, etc.¹²⁷ Como fiscal del Consejo de Castilla, Campomanes, junto con José Moñino, futuro conde de Floridablanca, solicitó en 1768 el restablecimiento del *Regium exequatur* como forma de limitar el poder inquisitorial. En su informe subrayaba que los tribunales, que no eran sometidos a ningún tipo de inspección, eran “más temibles que la Curia Romana”, pues como si fuesen “enemigos domésticos, saben valerse del Papa, para desobedecer al Rey, y empeñar la autoridad soberana, para desconocer a Roma en lo que es justo”,¹²⁸ y es que -apuntaba Campomanes- “por establecimiento fundacional está tan mezclada la Real autoridad en toda la jurisdicción del Santo Oficio que es inseparable la que ejerce, de la que los Reyes la atribuyeron”.¹²⁹ Por tanto, lo propio era reducir el poder inquisitorial a su objeto específico de existencia: “Los Fiscales en los varios documentos que han reconocido en el Archivo del Consejo, y en otras partes, han visto multitud de competencias y casos ruidosos de la Inquisición con los Obispos y Cavildos, Audiencias y Chancillerías, Corregidores, Intendentes, y Ayuntamientos, y todo genero de personas y Tribunales, Justicias y hacienda, sobre materias aun de las más extrañas. (...) En estos asuntos graves e importantísimos, puede justamente emplear su zelo el M.R. Arzobispo Inquisidor, promoviendo con S.M. que se llegue al fin deseado de fixar los limites y las reglas, que eviten

¹²⁶ M. Defourneaux, *Pablo de Olavide, el afrancesado*, Sevilla, 1990.

¹²⁷ A. Borromeo, “Regalismo e Inquisición bajo Carlos III: la Real Cédula de 5 de febrero de 1770”, *Actas del I Congreso Internacional sobre Carlos III y la Ilustración*, 3 tomos, Madrid, 1989, T. I, pp. 367-386, sobre todo pp. 371-372.

¹²⁸ J. M^a Vallejo García-Hevia, “Campomanes y la Inquisición: historia del intento frustrado de empapelamiento de otro fiscal de la Monarquía en el siglo XVIII”, *Revista de la Inquisición* 3 (1994), pp. 141-182, p. 145.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 149.

disensiones, dejen tiempo al Santo Oficio para dedicarse a sus Santos obgetos, y le preserven de zozobras. Las autoridades templadas y con regla, son permanentes y amadas”.¹³⁰

La benevolente opinión de Campomanes sobre la Inquisición en 1782, después de haber sufrido dos intentos de procesamiento es sospechosa: “Es innegable que no nos produce ya grandes molestias. Su procedimiento de enjuiciar ha sido objeto de severas críticas, porque al acusado no se le permitía defenderse a sí mismo, y, además, porque los asesores legos eran, por lo general, a modo de personajes mudos, mientras que los eclesiásticos examinaban la relación de pecados atribuidos al reo y determinaban la pena que había de aplicarse por cada uno de ellos. Tanto o más que por esto, ha sido funesta la Inquisición por sus prohibiciones de libros, los cuales han contribuido a retardar el progreso de las luces y a perpetuar los prejuicios (...). Pero, en fin, no hay nación que no tenga períodos de prosperidad y períodos de decadencia; de ignorancia y de cultura; de bueno y de mal gobierno; y, así, hoy ya es posible leer sin temor alguno muchos libros sobre los que antes pesó la prohibición y han sido absueltos de la censura”.¹³¹ Hay que tener bien presente , a la hora de juzgar estas opiniones, que Campomanes fue “invitado” a asistir al autillo en el que fue penitenciado su amigo Jovellanos unos meses antes. Escarmiento encabeza ajena fue la medicina que aplicaron los inquisidores a estos ilustrados.

No parece casualidad que justamente por estos años se rumoree de nuevo no ya la reforma sino la posible supresión de la Inquisición, rumor que se extiende entre las cortes europeas. Felipe Bertrán, inquisidor general, fue desterrado de la corte en 1782, lo mismo que todos sus subalternos. Carlos II les prohibió utilizar el título de Inquisidor. El corresponsal del *Courier de l'Europe* anunciaba la noticia afirmando que se esperaba que los bienes de la Inquisición fueran repartidos entre diversos establecimientos de enseñanza. Y en 1785 el mismo corresponsal daba la noticia: “El rumor que corre es que una de las primeras consecuencias que deben resultar del matrimonio del infante Don Gabriel será la supresión del Tribunal de la Inquisición, de lo que se

¹³⁰ *Ibidem*, pp. 159-160.

¹³¹ *Ibidem*, pp. 161.

espera los efectos más dichosos en favor del comercio de esta Monarquía”.¹³² La explicación de este rumor se encuentra en las consecuencias que se suponían de la preferencia de Carlos III por su hijo el infante Don Gabriel, muy superior a sus hermanos por su inteligencia y cultura, y recién casado con la infanta de Portugal, María Ana Victoria de Braganza. La muerte prematura de ambos en 1788 dio al traste con los ilusionados rumores de la corte.

Jovellanos, en su *Representación sobre lo que era el Tribunal de la Inquisición*, presentada en 1798 a Carlos IV, conjugaba ideas propias del cristianismo ilustrado con una profesión de fe contrarrevolucionaria con el resultado paradójico de una propuesta de reforma de la Inquisición institucional, defendiendo su vuelta a los obispos, en función de la ineptitud inquisitorial la influencia revolucionaria. Su opinión sobre el personal inquisitorial no podía ser menos favorable: la mayoría eran frailes que asumían el puesto: “sólo para lograr el platillo y la exención de coro; que ignoran las lenguas extrañas, que sólo saben un poco de teología escolástica y de moral casuística”.¹³³

Finalmente, la crítica a la Inquisición en el XVIII adopta una forma más amplia, para insertarse en el debate sobre la libertad de pensamiento, debate en el que se implicaron numerosos intelectuales españoles: el valenciano, P. Vicente Tosca, el P. Isla, Mayans, Burriel, Feijóo, el Deán Martí, León de Arroyal, Tomás de Iriarte... y tantos otros.¹³⁴ El abate Gándara, en la segunda mitad del siglo lo expresaba así: “El discurrir es país libre... el impedir con exceso esta libertad natural es causa de grandes atrasos literarios. Los hombres grandes que podrían ilustrarnos, como en las demás naciones, todos se abstienen de escribir, temerosos de la facilidad de las prohibiciones, y éste es un medio de tener la nación a oscuras, proteger la ignorancia, fundar el idiotismo y hacer que los hombres no se iluminen un día más que otro. La decadencia de nuestra ilustración procede en mucha parte de este principio”.¹³⁵

En este debate por la libertad de pensamiento, la naciente prensa española liberal ocupa un papel importante. Característicos del XVIII son los procesos de editores o directores de publicaciones periódicas en las que

¹³² A. Alvarez de Morales, “La crítica al tribunal de la Inquisición”, p. 177.

¹³³ A. Elorza, “La Inquisición y el pensamiento ilustrado”, *Historia 16*, especial 10º aniversario (1986), pp. 81-92, c. en p. 81.

¹³⁴ J. A. Maravall, “Notas sobre la libertad”, pp. 423-442.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 435.

colaboran las principales figuras literarias de la época. En *El Censor*, que dirigía Cañuelo, colaboraban Jovellanos y Meléndez Valdés. Cañuelo, procesado, abjuró de levi y el periódico se cerró a los 4 años de vida, viviendo un silencio vigilado que se prolongó hasta su muerte en 1802. Clavijo y Fajardo abjuró de levi como sospechoso de naturalismo, deísmo y materialismo. *El pensador*, de Clavijo, desde 1762 es el portavoz de la ideología que suele denominarse como enciclopedista, afrancesada o revolucionaria. *El Censor* es su continuación. Tras éstos siguen *El apologista universal*, de Centeno, con la misma suerte (censura, proceso, abjuración, esta vez de vehementi) y toda la prensa revolucionaria del XIX, desde *La Gaceta de Madrid*, cuyo director es Marchena; *La Gaceta de Sevilla* con Lista al frente (1810-12); el *Semanario Patriótico*, de Quintana, 1808; *El Español* (Londres, 1810-13), de Blanco White; *El Conciso* (Cádiz, 1810-113), de Argüelles; *La Abeja* (Cádiz, 1812-13), de Gallardo, etc.¹³⁶

Repasando la identidad de los intelectuales españoles que se pronuncian contra la Inquisición encontramos en su mayoría a personas que tuvieron serios problemas con el Santo Oficio Carranza, Sigüenza, fray Luis de León, por citar algunos pero constatamos también la presencia de otros que jamás fueron procesados y que en todo caso, sólo tuvieron alguna fricción por cuestiones de censura. La reacción crítica a la Inquisición no sólo vino de la intelectualidad directamente agredida sino de todo un grupo de intelectuales que sin ser víctimas directas debieron contemplar la agresividad inquisitorial con la perplejidad que simplemente otorga la lucidez y con el interrogante permanente del ¿por qué no ellos también?

2.3. La Inquisición en el debate europeo: de la tolerancia a la instrumentalización política contra España (ss. XVI-XVII)

En el contexto de una situación conflictiva como fue la creciente confesionalización religiosa se levantaron voces discrepantes ya desde las primeras décadas del siglo XVI. El discurso de la tolerancia había sido abierto

¹³⁶ A. Elorza, "La Inquisición", p. 90.

por la muerte de Servet¹³⁷ y los primeros alegatos a favor de la tolerancia se dirigieron contra los calvinistas.¹³⁸ Entre los disidentes encontramos a católicos y protestantes: son los Erasmo, Franck, Schwenckfeld, Castellione, Postel, Crellius, Sozzinos, Acontius...

Sebastián Castellione, protestante francés, fue uno de los intelectuales europeos de la época profundamente impactados por la muerte de Servet. En 1554 publicó bajo pseudónimo (Martin Bellius) un pequeño libro titulado *De haeretecis, an sint persequendi*, en el que cuestionaba abiertamente la decisión de Calvino y el Consejo de Ginebra. No era la primera vez que se posicionaba contra la intolerancia religiosa. En la introducción de 1551 a su traducción de la Biblia al latín clásico, ya había dejado constancia de lo discutibles que le parecían actitudes y políticas ortodoxas, fuesen del signo que fuesen, frente a textos bíblicos de dificultosa interpretación. Las verdades religiosas no tenían porqué ser evidentes para todo el mundo: “En verdad debiéramos, por más que creamos saberlo todo, debiéramos, digo, temer que al crucificar con justicia a los ladrones, crucificásemos injustamente también a Cristo”.¹³⁹

Castellione, en su ataque a Calvino, argumentó a favor de la tolerancia religiosa apelando a la interpretación de los textos bíblicos más claros —de hecho, la palabra herejía sólo se menciona una vez en la Biblia y la única forma de castigo permitida es la excomunión—, a los Padres Apostólicos y a sus inmediatos antecesores en esta batalla por la libertad de conciencia.¹⁴⁰ Uno de

¹³⁷ Sobre Servet y su pensamiento véase la excelente introducción de A. Alcalá a su edición de la *Restitución del cristianismo*, Madrid, 1980, pp. 15-111; también la copiosa bibliografía aportada.

¹³⁸ H. Kamen, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la España moderna*, Madrid, 1987. Sobre este debate en la Europa reformada *vid.* los interesantes trabajos recogidos en O. P. Grell & B. Scribner, *Tolerance and intolerance in the European Reformation*, Cambridge, 1996 y especialmente el de Bob Scribner, “Preconditions of tolerance and intolerance in sixteenth-century Germany”, pp. 32-47, texto en el que su autor precisa el contenido del concepto tolerancia en el XVI y confronta diferentes perspectivas historiográficas respecto a las razones de la intolerancia: el individuo como agente de una sociedad perseguidora (Durheim); el desarrollo legal e institucional del Estado burocrático abocaría a una “depuración” ideológica (Weber); la interpretación culturalista (Hsia) que sostiene que el proceso de confesionalización redireccionó o suprimió la violencia al clarificar confesionalmente; y la posición contraria (Scribner), la confesionalización llevó a la militancia beligerante, especialmente en la expresión verbal.

¹³⁹ H. Kamen, *Nacimiento*, p. 64.

¹⁴⁰ C. Gilly, “Sebastiano Castellione, l’idea di Tolleranza e l’opposizione alla politica di Filippo II”, *Rivista Storica Italiana*, Anno CX (1998, Fasc. I, pp. 144-165. Con la beligerancia que le caracteriza, el profesor Gilly cuestiona la interpretación restrictiva que del concepto de tolerancia hace M. Turchetti (“Concordia o tolleranza? François Bauduin (1520-1573) e i «Moyenneurs»”, *Travaux d’Humanisme et Renaissance*, 200), distinguiendo entre concordia y

ellos era Sebastian Franck, anabaptista místico muerto en 1542, que se había desvinculado de las Iglesias confesionales para situarse en un cristianismo libre, de perspectiva universalista. Franck había escrito hermosas palabras: “Para mí, quien desea mi bien y pueda sufrirme a su lado es un buen hermano, sea papista, luterano, zuingliano, anabaptista, o turco, aún cuando no tengamos los mismos sentimientos (...). Que nadie intente ser dueño de mi fe (...). Mi corazón no es ajeno a nadie. Mis hermanos están entre los turcos, los papistas, los judíos y todos los pueblos. No porque sean turcos, papistas y sectarios o porque sigan siéndolo; por la noche se les llamará a la viña y recibirán el mismo salario que nosotros”.¹⁴¹

Castellione, con estos mimbres, teje un discurso en el que niega el concepto hereje (“prácticamente no hay ninguna secta que no considere herejes a todos los demás”) y, en cualquier caso, pone como delito muy superior la hipocresía: del que obliga a otro a vivir una mentira respecto a su conciencia, del que es obligado a vivir hipócritamente por miedo a la muerte. Para Castellione, toda creencia está condicionada a la conciencia de la persona. Por tanto, perseguir a alguien por sus convicciones es un acto esencialmente inmoral; e imponer una fe a la fuerza, un esfuerzo inútil, porque nadie puede creer con violencia. Castellione ponía como ejemplo de esta afirmación el caso de los judíos y moriscos españoles.¹⁴²

Castellione hacía una lectura restrictiva de los fundamentos esenciales del cristianismo y abogaba por aplicar sistemáticamente la duda y la razón como medicina saludable en todos aquellos casos en los que hubiera dificultad interpretativa. La duda debía ser la senda de la verdad, tesis que expuso en un tratado posterior, *Sobre el arte de dudar*.

La tolerancia de Castellione no alcanzaba a los ateos. Esta restricción era propia de los radicales religiosos. Pero dentro de esta limitación, propugnaba la tolerancia universal, que sólo podía ser alcanzada si el poder civil se abstenía de apoyar la tiranía eclesiástica: “Oh príncipes, no prestéis

tolerancia y defendiendo las tesis de Castellione dentro de éste último concepto. Véase especialmente p. 147 i ss.

¹⁴¹ H. Kamen, *Nacimiento*, p. 54 y 64.

¹⁴² E. Feist Hirsch, “Tolerancia e intolerancia en el protestantismo centro europeo: Sebastián Castellion frente a Lutero y Calvino”, en A. Alcalá (ed.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, 1984, pp. 557-574, p. 572.

atención a quienes os aconsejan que derramáis sangre por la religión. No les sirváis de verdugos... Nunca se vencerá el mal con el mal. El único remedio contra los crímenes es dejar de cometerlos".¹⁴³

La obra del italiano Jacobo Acontius, *Satanae Stratagemata* (Basilea, 1565), tuvo un enorme eco con numerosas traducciones: inglés, 1648; alemán, 1647; reimpr. latinas, 1582, 1610, 1616, 1618, 1620; al holandés, 1611, 1660 y 1662; reimpr. francesa en 1611. Fue un auténtico best-seller del XVII. Su éxito se basó en su capacidad para alcanzar a gente cuyas convicciones políticas y religiosas eran sustancialmente diferentes, porque tenía elementos comunes: el respeto por el hombre como creación de Dios y la valoración de que la razón podía iluminar la convicción de la verdad; la seguridad de que algunos hombres sólo conocían una verdad parcial, y no podían ser condenados por ello: "no puede existir tolerancia real si no existe una visión de la humanidad como comunidad en busca de la verdad";¹⁴⁴ finalmente su interpretación de la intolerancia religiosa era muy contundente: era un stratagema del diablo, era el diablo quien no quería que los cristianos viviesen en armonía, era el diablo quien deseaba que se matasen unos a otros, tanta sangre vertida sólo podía ser una stratagema demoníaca... En términos generales, los partidarios de la libertad de conciencia defendían que la religión es esencialmente una relación entre el individuo y Dios y su esencia es más moral que dogmática. La conciencia individual es el único juez de la verdad religiosa ya que ésta no es en última instancia naturalmente demostrable ni legítimamente coercible.

Las obras de Castellione o Acontius abrirán paso a una deslegitimación de todas las inquisiciones ya no basadas en la crítica procedimental ni en argumentaciones políticas o nacionales sino en el discurso teológico (reinterpretación de las parábolas del trigo y la cizaña o el banquete de bodas)¹⁴⁵ y en la progresiva consolidación del racionalismo liberal y el escepticismo.

Sin embargo, no es hasta la segunda mitad del siglo XVII cuando el debate en torno a la tolerancia y la libertad de conciencia se generaliza. Antes

¹⁴³ H. Kamen, *Nacimiento*, p. 65.

¹⁴⁴ J. Jacquot, "Acontius and the Progress of Tolerance", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Tome XVI, n° 46 (Ginebra, 1954), p. 205.

¹⁴⁵ A. Prosperi, "Il grano e la zizzania: l'eresia nella cittadella cristiana", P. C. Bori (ed.), *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*, Bolonia, 1986, pp. 51-86.

de ese tiempo, prevaleció la visión política de la Inquisición inserta en el debate político europeo. Recientemente el profesor Jaime Contreras ha señalado la inmadurez de la Europa del Quinientos para asumir y hacer suyo el debate sobre la tolerancia religiosa.¹⁴⁶

El paso más grande en la elaboración política del tema Inquisición se dio en los Países Bajos entre 1548 y la ruptura de la rebelión de Flandes en 1565-68. En ninguna otra parte de la Europa occidental, con la posible excepción de Francia, estuvieron la imprenta y la propaganda oficial tan al servicio de la reforma, con la Inquisición como objeto principal, sobre una escala tan amplia y con efectos comparativamente tan devastadores. El proceso político ya ha sido descrito: Carlos V vinculó estrechamente los Países Bajos a la dinastía Habsburgo; los primeros brotes de luteranismo en la zona determinaron en la década de los 20' una serie de decretos encaminados a reducir la contaminación protestante, decretos que fueron contestados por las autoridades locales en la guerra de los placards. También en estos años Carlos V creó una inquisición estatal en paralelo a las inquisiciones episcopales existentes. Finalmente, en 1533, empezaron a correr rumores sobre la posible implantación de una Inquisición a la española.

Los Países Bajos se conformaron como el principal núcleo de la crítica a la Inquisición, desde los primeros panfletos editados en 1548 hasta los textos de Philip Marnix de Ste. Aldegonde (1556) o la publicística derivada de la revuelta contra el duque de Alba. Hito fundamental en la guerra del papel impreso en los primeros años de este periodo lo constituye la *Historia del estado de los Países Bajos y de la Religión de España* (1558), las memorias del ya citado exiliado español Francisco de Enzinas, cuya contribución al miedo a la Inquisición española y la amenaza que suponía para los Países Bajos, fue fundamental.

Las reformas eclesiásticas de Felipe II en los Países Bajos; su firme voluntad en la aplicación de los concilios tridentinos y su creciente política de centralización, estimularon los enfrentamientos. A partir de 1560 los gobernadores de los Países Bajos encararon dos tipos de problemas: el debate entorno a los procedimientos legales de las inquisiciones en su vertiente

¹⁴⁶ J. Contreras, "Felipe II y la idea de tolerancia en Europa: cohesión y disidencias",

religiosa, pero sobre todo política, por cuanto la normativa inquisitorial violaba las prerrogativas y leyes locales (juicio fuera de su provincia, confiscaciones); y en segundo lugar, el creciente disentimiento respecto a las políticas de represión religiosa, un disentimiento que se tradujo en convicciones favorables a la tolerancia religiosa (es en este contexto que hay que situar a los Castellio, Franck, Sozzino...). Cuando la rebelión se precipita la Inquisición es ya un instrumento del carácter tiránico del Rey Felipe II. En 1570 se hacía circular en los Países Bajos el rumor de que el Santo Oficio había declarado a todo el pueblo flamenco convicto del delito de lesa majestad y lo sentenciaba a la exterminación y la confiscación de sus bienes. En 1578 se publicaba en holandés la *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* de Las Casas que echaría más leña al fuego de la agresividad contra España. Así lo declaraba en 1581 el Acta de Abjuración que declaraba que Felipe II dejaba de ser rey de los Países Bajos. La Inquisición era ahora la subvertidora de las libertades políticas, el poder escondido detrás de Felipe II y el enemigo natural de todo aquel que amara la religión. En 1580 se escribió la *Apología* de Orange (escrita en realidad por Pierre Loyseleur de Williams, un refugiado francés de la Noche de San Bartolomé) que introduciría en la crítica el tema de Don Carlos, el hijo de Felipe II muerto en 1568. Así, se introdujo el retrato de una Inquisición como enemigo de la libertad política y encontró lectores identificados en la Inglaterra isabelina y la Francia hugonote.

Inglaterra se erigió en la principal defensora de las ideas de los rebeldes flamencos con la experiencia de la política represiva de María Tudor sobre los herejes británicos. La obra de Montano tuvo gran éxito en Inglaterra gracias al prefacio de Thomas Skinner, a la medida de lo que requería la opinión inglesa. Francia, con la imagen de la amenaza de la Inquisición política que había pretendido crear Enrique II y que boicotearon los Parlamentos franceses, llevó a cabo una crítica de la Inquisición menos ideológica y más político-nacional que la que se hizo desde los Países Bajos o Inglaterra. Según *El Antiespañol* de Arnauld la Inquisición perseguía a todo el que no tenía el alma "tintada a la española". Se subrayó, curiosamente, lo que había de hipocresía en que los judíos españoles persiguieran a los judíos y a los moriscos. El componente

racista está muy presente en las descalificaciones que se hacen de los españoles por parte de los franceses. Sólo el poema épico *Les trágiques* (1577, publicado en 1616) de Agrippa d'Aubigné, protestante escapado de la matanza de San Bartolomé, y la *Histoire universeille* (1616-20) salen de los planteamientos puramente nacionalistas, describen minuciosamente los autos de fe de 1559 y conectan con las primeras historias de las Iglesias protestantes que se hacen en la segunda mitad del siglo XVI en Europa, como el célebre *Catalogue of Witnesses to the Truth* (1556) y las *Magdeburg Centuries* (1559) de Flaccius Illiricus, que constituyen el gran soporte ideológico del discurso protestante de este siglo.¹⁴⁷

Francia también se sumó a la crítica contra España, pero no pudiendo argumentar desde una posición confesional enfrentada, lo hizo desde un fuerte elemento galicano. De ahí que la Inquisición no fuera enjuiciada tanto como una institución viciosa, sino como encarnación de las características negativas de la “nación española”: la tiranía, la crueldad, el fanatismo, la ambición de poder y dominio y la profunda hipocresía de los españoles estaban escondidos bajo la piel inquisitorial. Así se expresaba el *Antiespagnol*, el panfleto de A. Arnauld en 1591, citando los ejemplos de Nápoles y Milán donde, según su autor, la Inquisición se había encargado de eliminar a las familias críticas con el gobierno español: “Esta Inquisición (...) bajo el falso pretexto de la religión hace perecer miserablemente a todos aquellos que detestan la tiranía española (...). Son verdugos tales que trastocan el orden y toda forma de justicia para hacer morir a aquellos a quienes odian”.¹⁴⁸

El *Antiespagnol* ponía por ejemplo de sus afirmaciones la instrumentalización que del Santo Oficio hizo Felipe II en el caso Antonio Pérez para violar impunemente los fueros de sus súbditos aragoneses. La codicia y la lujuria de los inquisidores manifestada en la confiscación de bienes eran particularmente escarnecidas.

¹⁴⁷ V. Salavert, *Etnocentrismo y política en la Edad Moderna. La imagen de España en Francia, 1412-1580*, Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 1983-1984, cap. 5. R. García Cárcel, *La Leyenda Negra*, pp. 54-59.

¹⁴⁸ *Antiespagnol*, s. l., 1591. Cit. por A. Álvarez López, *El Viaje de España. Papel de los Viajeros Franceses por España en la Formación del Estereotipo de lo Español*, Memoria de Licenciatura, Universidad de Alcalá, Junio, 1999, p. 53.

Las referencias a la Inquisición también se integraron en las ilustraciones de la crueldad española. La *Histoire Universaille* (1616-1620) de Agrippa d'Aubigné, es de nuevo un ejemplo en su tratamiento del auto de fe al señalarlos como prueba del carácter sanguinario de los españoles. Víctor Palma-Cayet (*Chronologie Novenaire*), a pesar de declararse a favor de la lucha contra los conversos y los musulmanes criticó los métodos inquisitoriales como tiránicos: “Muchas cosas son justas y santas en algunos países y son estimadas en otros como tiranía e hipocresía. España tiene su inquisición santa, de la que los franceses no quieren oír hablar y los flamencos la consideran tiranía (...) La Inquisición, tal y como es ejercida en España, debe ser calificada más bien de tiranía que de justicia, aún a pesar de que el rey Felipe le haya de nuevo corregido”.¹⁴⁹

Durante el siglo XVII, Francia siguió generando abundantes textos críticos contra España, aunque la Inquisición no fue referente tan frecuente como en los años anteriores. Sólo encontramos juicios duros contra la Inquisición en la citada *Histoire universeille* de De Thou que calificó al Tribunal de “un horror todavía más agrandado por la forma extrema e inicua que éste emplea en contra del orden, la razón y la equidad naturales, sobre todo por los tormentos horribles cuya violencia a menudo obliga a inocentes y desventuradas víctimas a declarar contra la verdad”. Los jesuitas acapararon la mayor beligerancia crítica en las primeras décadas del siglo. La publicística al servicio de Richelieu abandonó el tema inquisitorial hasta que los primeros ilustrados volvieron a interesarse por el Santo Oficio, ya desde la óptica del problema de la tolerancia.

2.4. Los ilustrados franceses y su visión de la Inquisición española

El debate sobre la tolerancia religiosa desde finales del siglo XVII se vio estimulado fundamentalmente por los movimientos irénicos nacidos de entre las diferentes confesiones y muy especialmente de las minoritarias (remonstratenses, anabaptistas, etc.). Entre los protestantes, tras la muerte del anabaptista Hubmaier en la Zurich de Zwinglio (1528), del antitrinitario Servet

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 54.

en la Berna de Calvino (1553), y del remonstratense Oldenbarnevelt en los Países Bajos (1619) se abrió una profunda crisis ante la conciencia de que el protestantismo había pasado de perseguido a perseguidor. De esa crisis nació la convicción de la tolerancia religiosa.

También la extensión y difusión del escepticismo que atacaba el principio religioso de certitud en el dogma religioso y su consecuente aplicación, ejerció una gran influencia. En el marco de las ideas políticas, desde mediados del XVII en adelante se observa una creciente secularización que se concreta en el progresivo distanciamiento de las dos esferas Iglesia-Estado, alzándose este último como elemento armonizador de las diferencias religiosas dentro de sus fronteras; por lo tanto el objetivo del Estado ahora va a ser preservarse a sí mismo como vehículo de ese propósito armonizador. Los argumentos de la tolerancia para propósitos de paz política se centraron en el derecho del estado a sobrevivir y prosperar y en su obligación de hacerlo.

Numerosos intelectuales de fin de siglo, católicos y protestantes, se entregaron a la crítica del dogma releyendo atentamente las Sagradas Escrituras, combatieron la superstición y rechazaron la fe impuesta a la fuerza, poniendo en cuestión diversos aspectos del hecho religioso. Su mayor agresividad se centró en dos males principales que consideraron fruto de la religión, de los que derivaron todos los demás: la superstición y la intolerancia (es decir, la tiranía ejercida en materia religiosa). En este fermento ideológico, los ilustrados encontraron en la España de la Contrarreforma la forma más depurada de lo que ellos combatían, la encarnación de esos males principales: la Inquisición.

En la segunda mitad del XVII la decadencia española se hizo evidente a los ojos de Europa. En ese contexto el mito Inquisición retoma pulso como argumento clave para explicar esa decadencia: la expulsión de los judíos, las confiscaciones drenando bienes hacia el clergado, clase improductiva, la censura..., se habla ya de una “carácter” español en relación con la Inquisición, caracterizado por la falta de imaginación, el analfabetismo, las consecuencias de la censura sobre las ciencias, la literatura y el arte, etc.¹⁵⁰ Estas

¹⁵⁰ R. García Cárcel. Ponencia del Curso de verano de la Fundación Duques de Soria, Soria, 2001. Agradezco al autor la consulta del texto manuscrito. *Vid.* También J. Robert Loy,

argumentaciones están presentes en los tratados políticos y económicos, entre los arbitristas del XVII, pero también en un género literario que hizo fortuna en el XVIII, la literatura de viajes, que más abajo veremos.

La propaganda emanada de los medios reformados desde la revocación del Edicto de Nantes en 1685 no dejó de referirse a la Inquisición como manifestación paradigmática de la opresión política y religiosa. El éxodo protestante francés se dirigió preferentemente hacia las Provincias Unidas, donde se instalaron intelectuales de la talla de Pierre Bayle o los hermanos Basnage de Beauval, contribuyendo al debate sobre la tolerancia con sus escritos: *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis Le Grand* de Bayle, *Tolérance des religions* (Rotterdam, 1684) de Henry Basnage de Beauval y el *Traité des préjugés faux et légitimes* (Delft, 1701) de Jacques Basnage de Beauval. Todos estos condenaban la fuerza sobre las conciencias y los espíritus de las Iglesias institucionales expresando el horror ante las persecuciones religiosas.

En este contexto, la Inquisición se convertía en el argumento por antonomasia. Así, en un libelo anónimo de 1700 titulado *Lettres provinciales d'un marchand* se ponía a España como ejemplo de las consecuencias nefastas de la dominación tiránica del papado. Según el autor de este libelo, la Inquisición desarrollaba las peores cualidades de los hombres allí donde estaba establecida, haciéndoles ignorantes, supersticiosos y rastreros. España era presentada como el ejemplo de lo que le ocurría a un país fanáticamente católico, donde la religión se había convertido en una farsa hipócrita que disfrazaba la tiranía de una monarquía corrupta.¹⁵¹ Pronto el debate se hizo europeo, sobre todo inglés, con textos como las *Cartas sobre la tolerancia* de John Locke, publicadas en 1689. Como mejor muestra de las diatribas inglesas, he aquí los versos que John Milton dedicó a los españoles:

“él y sólo él
mantiene esa sangrienta Inquisición,
ese golfo carmesí en que millares

“Los ilustrados franceses y su idea de la Inquisición”, en A. Alcalá y otros, *Inquisición española*, pp. 587-596.

¹⁵¹ A. Alvarez López, *El Viaje de España*, pp. 116-117.

de pobres almas son secretamente devoradas en sus Lechos de Tinieblas".¹⁵²

Los debates a fines del siglo XVII en torno a la religión no sólo fueron monopolizados por los protestantes. La Inquisición, como ha recordado Ana Álvarez, recogió también el peso de las recriminaciones de otros sectores dentro del catolicismo. Los galicanos como Bossuet amalgamaron Inquisición y papado, subrayando que la persecución que la Iglesia de Francia desarrollaba contra quietistas, protestantes y jansenistas no tenía nada que ver con los procedimientos que empleaba la Iglesia romana. Los protestantes recordaban a sus mártires en las hogueras inquisitoriales. Los quietistas como Fénélon veían en la Inquisición la peor expresión del catolicismo y del desarrollo del protestantismo.¹⁵³

Pierre Bayle (1647-1706) es el autor que mejor sintetiza las tradiciones irénicas y escépticas en esta época. Hijo de un pastor hugonote francés, vivió la Revocación del Edicto de Nantes. Sus argumentos se basan en dos puntos: la superioridad moral de la conciencia sobre cualquier doctrina particular; el principio de incertitud del dogma. Desde esta perspectiva, Bayle identificaba la Inquisición con todas las formas de persecución religiosa, no sólo española o romana. Elevó a la Inquisición a instrumento del cristianismo dogmático, fuese del signo que fuese, contra la conciencia individual; separaba creencia de conducta, ésta última bajo la autoridad civil. Estas ideas las reflejó en su *Dictionnaire Historique et Critique* publicado en 1696, una contra-enciclopedia protestante en respuesta a las de los escritores católicos.¹⁵⁴ Bayle tuvo una enorme influencia sobre los ilustrados del XVIII.

Los ilustrados desarrollarán su visión de la Inquisición en este caldo de cultivo. Helvetius en su *De l'esprit* (1758) arremeterá contra las atrocidades cometidas por las religiones desde la Antigüedad y Morellet publicaría en 1762 un *Abregé des manuel des inquisiteurs de Ms. Aymerich* que utilizará mucho el *Directorio* de Eimeric. Fue Morellet el que dio a conocer a Voltaire el caso de Gabriel Malagrida (dado a conocer a su vez por Dellon), un jesuita quemado en

¹⁵² *Ibidem*, p. 117, n. 181.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 119.

¹⁵⁴ E. Peters, *Inquisition*, ¿????

Lisboa en 1761, misionero en Brasil, que generó enorme interés en Francia. Morellet llegó a escribir un *Petit écrit sur une matière intéressante* que no era más que una sátira cómica en la que un miembro de una imaginaria inquisición francesa protestaba al rey de Francia por los peligros de la tolerancia religiosa. Le sugería el establecimiento de la Inquisición en Norteamérica, la conversión forzada o la ejecución secreta en hogueras de los protestantes asentados en Norteamérica y finalmente, que Francia dejase de ocuparse de bagatelas como la prosperidad material para centrarse en temas realmente importantes, como la vida en el más allá.¹⁵⁵ Beccaria en *Dei delitti e delle pene* (Milán, 1764, traducido al francés por Morellet dos años más tarde) o Andreas Zaupser (*Cartas sobre el poder de la Iglesia y el Papa*, 1770), defendieron que los crímenes contra Dios sólo podían ser juzgados por Dios. Beccaria no se ocupó del Santo Oficio específicamente, pero éste se hallaba implícito en el rechazo expresado por el autor contra toda forma de persecución religiosa y contra la existencia de penas por delitos en materia de religión.¹⁵⁶

Los artículos “Espagne” e “Inquisition” de la Gran Enciclopedia de Diderot-D’Alembert, redactados por Jancourt, como el redactado por Masson para la *Encyclopedie methodique*, serán deudores sobre todo de Montesquieu y de Voltaire, los ilustrados franceses que más se ocuparon de la Inquisición. Para muchos de estos intelectuales ilustrados, el proceso a Olavide supuso una auténtica sacudida. Diderot, profundamente impactado, escribió en su *Miscellanea* escrita en 1772 un canto de alabanza del ilustrado español para concluir con un mensaje de prudencia: “Hemos escrito este ensayo sobre las desventuras de Olavide para mostrar a los hombres lo arriesgado que resulta hacer el bien en contra de la voluntad de la Inquisición y enseñarles a ser circunspectos mientras subsista ese tribunal”.¹⁵⁷ Mirabeu escribió la *Guzmanada ou l’etablissement de l’Inquisition y Pensées sur l’Inquisition dans*

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 181.

¹⁵⁶ F. Bethencourt, *La Inquisición*, pp. 402-404.

¹⁵⁷ Cit. por J. Robert Loy, “Los ilustrados franceses”, p. 593. En su *Précis historique sur Don Pablo Olavides*, Diderot afirmaba: “Cuando Carlos III ascendió al trono de España, en 1759, su primer acto de soberanía cayó sobre el poder ilimitado de la Inquisición. Entonces este monarca estaba rodeado de sabios. Se le había hecho ver que ese Estado dentro del Estado, contrario a su autoridad, era el origen de los prejuicios, del terror y de la imbecilidad nacional; en consecuencia, les prohibió a los inquisidores que adoptaran cualquier decisión definitiva sobre cualquier asunto sin obtener antes su aprobación”, F. López, *Juan Pablo Forner*

l'Empire de l'humaniste (1778); y otro ilustrado, Nicolás Pierre Chantreau atacó también la Inquisición en sus *Lettres écrites de Barcelone à un relateur de la liberté qui voyage en Allemagne*.

Montesquieu se ocupó en varias de sus obras de la Monarquía Hispánica. Encontramos referencias en *De l'esprit des lois*, *Pensées*, *Spicilège* o *Les Notes de Voyage*. El argumento clave en la crítica de Montesquieu a la Monarquía Hispánica era el Tribunal de la Inquisición, para el *philosophe* una institución inadmisibles en un estado civilizado. Sus fuentes de información sobre la Inquisición fueron fundamentalmente la *Storia della Inquisizione* (1628) de Paolo Sarpi y la *Histoire de l'Inquisition* (1693) de Marsollier, obras que estaban en la biblioteca de su castillo de la Brède.¹⁵⁸

En *Del espíritu de las leyes*, el capítulo 13 del libro XXV aparece titulado con el epígrafe *Muy humilde amonestación a los inquisidores de España y Portugal*. Se trata de un elocuente alegato antiinquisitorial que Montesquieu pone en boca de un anciano y digno judío que cuenta la historia de la víctima de un supuesto último Auto de Fe en Lisboa: una judía de dieciocho años. La puesta en escena estaba calculada para ofrecer el máximo de dramatismo.

La refutación de Montesquieu del Santo Oficio se realizó en dos tiempos. Comenzaba por demostrar a los cristianos la contradicción profunda que suponía tratar a los judíos de la misma manera que los japoneses trataban a los misioneros y los emperadores romanos habían tratado a los mártires cristianos, cuando además lo hacen en nombre de un Dios de Amor: "Os quejáis de que el emperador del Japón haga quemar a fuego lento a todos los cristianos que habitan en sus Estados; pero él os responderá: «Os tratamos, a vosotros que no creéis como nosotros, de la misma manera que vosotros tratáis a los que no creen como vosotros. No podéis quejaros más que de vuestra debilidad, que os impide exterminarnos y que hace que seamos nosotros quienes os exterminemos.

Pero es preciso confesar que vosotros sois más crueles que aquel emperador. Nos hacéis morir, a nosotros que no creemos lo que vosotros, porque no creemos todo lo que vosotros creéis. Profesamos una religión que

y la crisis de la conciencia española en el siglo XVIII, Junta de Castilla y León, Salamanca, 1999, p. 318.

¹⁵⁸ A. Alvarez, *El Viaje de España*, p. 101.

vosotros mismos reconocéis como la preferida de Dios en la antigüedad; nosotros pensamos que Dios la ama aún, mientras que vosotros pensáis que ya no la ama, y porque juzgáis de este modo, hacéis pasar por el hierro y por el fuego a quienes viven en el error, tan perdonable, de creer que Dios ama todavía lo que antes amó”.

Seguidamente, invocaba la humanidad, rogándoles que si no dejaban de hacerlo como cristianos, lo hicieran como seres humanos, es decir, hombres razonables que repudian la violencia, convencidos del poder de la verdad: “Os conjuramos a obrar con nosotros como lo haría él [Dios mismo], si viviese aún sobre la tierra. Queréis que seamos cristianos y no queréis serlo vosotros.

Pero si no queréis ser cristianos, sed al menos hombres y tratadnos como haríais si, disponiendo tan sólo de los débiles destellos de justicia que la naturaleza nos da, no tuviéseis una religión para conducirnos, ni una revelación para iluminarnos.

Si el cielo os ha amado lo bastante... si poseéis esta verdad, no nos la ocultéis por la manera en que nos la proponéis. El carácter de la verdad reside en su triunfo sobre los corazones y los espíritus, y no en esta incapacidad que confesáis cuando os valéis de los suplicios para obligar a aceptarla”.

Pero Montesquieu no se quedó sólo en oponer a la barbarie inquisitorial los principios generales de un cristianismo ilustrado (tolerante y evangélico), sino que establecía que la Inquisición no tenía lugar en una sociedad civilizada. La condena que Montesquieu hace del Santo Tribunal es inseparable de su construcción de un sistema social y penal hechos para garantizar la libertad de los ciudadanos: “Vivís en un siglo en que la luz natural es más viva de lo que fue jamás, en que la filosofía ha ilustrado los espíritus, en que la moral de vuestro Evangelio ha sido más conocida, en que los derechos respectivos que tienen los hombres unos sobre otros y el imperio que una conciencia tiene sobre otra, están mejor establecidos. Así, pues, si no prescindís de vuestros antiguos prejuicios que, bien mirados, son vuestras pasiones, es preciso confesar que sois incorregibles, incapaces de toda luz y de toda instrucción, y una nación es francamente desgraciada cuando confiere la autoridad a hombres como vosotros. [...] Tenemos que advertiros una cosa: si en la posteridad alguien se atreve a decir que en el siglo en que vivimos los pueblos de Europa están civilizados, se os citará como prueba de que eran bárbaros; la

idea que se tendrá de vosotros será tal, que infamará vuestro siglo y acarreará el odio sobre todos vuestros contemporáneos”.¹⁵⁹

En el libro siguiente (XXVI) de *Del Espíritu de la Leyes*, Montesquieu transformó el argumento de hecho en un principio de derecho. El capítulo XI se abre con una frase lapidaria que coloca a la Inquisición fuera de la ordenación política propugnada por el *philosophe*: “El tribunal de la Inquisición, formado por frailes cristianos, a imitación del tribunal de la penitencia, es contrario a toda buena policía (...) es insoportable en todos los gobiernos. En la Monarquía, no puede hacer más que delatores y traidores; en la República, no puede formar más que bribones y en el Estado despótico es, como él, destructor”.¹⁶⁰ El tribunal del Santo Oficio revelaba así, para Montesquieu, una confusión que no podía engendrar sino abuso y tiranía y una institución judicial errónea, ya que mezcla órdenes que por naturaleza deberían permanecer separados.

En *Mes Pensées* encontramos una anécdota de Torquemada sacada de la *Histoire générale de l'Espagne* del *abbé* Morvan de la Bellegarde (uno de los resúmenes de la *Historia* del padre Mariana), en la que se relataba cómo se engañó a diecisiete mil personas con una falsa promesa de amnistía, y fueron quemadas dos mil. También en *Mes Pensées* presenta a Carlos V y Felipe II dominados por el tribunal del Santo Oficio, el cual también sirvió a la codicia brutal de los conquistadores en América, al masacrar a los indígenas en nombre de la religión, comparando la crueldad de los inquisidores con la de Calígula y otros tiranos de la Antigüedad. Montesquieu critica a España y Portugal por confundir teología y gobierno: “Los gobiernos de España y Portugal son el poderío del clero y una extraña esclavitud del pueblo”.¹⁶¹ Este capítulo fue fuente principal de las entradas “Espagne” e “Inquisition” de la *Grande Encyclopédie*, redactadas por el caballero Louis de Jaucourt.

En *Le Spicilège*, Montesquieu incluye un trabajo titulado *Estudio de la historia y métodos de la Inquisición*, donde describe el tipo de inquisidor: “Es necesario que haya gente separada de la sociedad, infeliz por condición, privada de todo tipo de relaciones, así serán duros, inmisericordes e

¹⁵⁹ Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes*, Madrid, 1993, pp. 320-321.

¹⁶⁰ *ibidem*, pp. 329.

¹⁶¹ Cit. por J. Robert Loy, “Los ilustrados franceses”, p. 591.

inexorables, para poder arrancar por los más crueles medios los nacimientos de las herejías”.¹⁶²

Voltaire, autor del artículo “Inquisition” del *Dictionnaire Philosophique* (1764), lanzó feroces críticas contra la Inquisición en los numerosos cuentos donde trató de alguna manera el tema inquisitorial: *Histoire des voyages de Scarmantado* (1756), *Aventure Indienne* (1766), *Les Lettres d’Amabed* (1769), *L’éloge historique de la Raison* (1775), *Histoire de Jenni ou l’Athée et le Sage* (1775) y por supuesto, el más célebre, *Candide* (1759). En éste último relato Voltaire describe el auto de fe de Lisboa inspirado en la obra del médico francés y víctima de la Inquisición portuguesa Charles Dellon, *Relación de la Inquisición de Goa* (1687):

“Después del terremoto que causó la destrucción de la mayor parte de Lisboa, los sabios de aquella tierra no hallaron modo más eficaz de preservar de la ruina a la ciudad que dar al pueblo un auto de fe. La Universidad de Coimbra decidió que el espectáculo de algunas personas quemadas a fuego lento, con gran ceremonia, es un remedio infalible contra los terremotos.

En consecuencia, echaron mano de un vizcaíno, convicto de haberse casado con su comadre, y a dos portugueses que, al comer pollo, le habían arrancado el corazón. Apenas terminaron de comer, corrieron igual suerte que los dos portugueses y el vizcaíno el doctor Pangloss y Cándido, el uno por haber hablado, y el otro por haber escuchado con muestras de aprobación; ambos fueron llevados separadamente a unos locales extremadamente fríos, en los cuales nunca incomodaba el sol, y ocho días después los envainaron en sendos sambenitos y los tocaron con mitras de papel: en la mitra y el sambenito de Cándido campeaban, pintados, llamas al revés y diablos sin rabo ni garras; pero los diablos de Pangloss tenían garras y rabo, y las llamas estaban derechas. De tal suerte vestidos, maestro y discípulo anduvieron en procesión, y oyeron un sermón verdaderamente patético, seguido de una hermosa salmodia. Cándido fue azotado de una manera acompasada, mientras cantaban; el vizcaíno y los dos portugueses que no quisieron comer el corazón

¹⁶² E. Peters, *Inquisition*, p. 176.

de pollo fueron quemados vivos, y a Pangloss lo ahorcaron, a pesar de no ser ésta la costumbre ritual. El mismo día hubo otro terremoto espantoso”.¹⁶³

En la *Histoire des voyages de Scarmentado* el narrador describe así su contacto con la Inquisición española: “La corte estaba en Sevilla, habían arribado los galeones y todo rebosaba abundancia y alegría en la mejor época del año. Vi al final de una avenida de naranjos y limoneros una especie de inmensa palestra rodeada de gradas cubiertas de paños preciosos. El rey, la reina, los infantes e infantas de hallaban bajo un espléndido dosel. Frente a la augusta familia había un trono, aunque más elevado. Dije a uno de mis compañeros de viaje: «A menos que ese trono esté reservado para Dios no sé para quién puede ser». Mis indiscretas palabras llegaron a oídos de un grave español y me costaron muy caro. Mientras me figuraba yo que íbamos a presenciar alguna cabalgata o una corrida de toros, el inquisidor general fue a sentarse en el trono, desde donde bendijo al rey y al pueblo.

Llegó luego un ejército de frailes que desfilaban de dos en dos, blancos, negros, grises, calzados, descalzos, con barba, sin ella, con capucha puntiaguda y sin capucha. A continuación iba el verdugo y luego se veía, en medio de alguaciles y grandes, a unas cuarenta personas cubiertas de sacos en los que estaban pintados diablos y llamas. Eran judíos que no habían querido renunciar del todo a Moisés, cristianos que se habían casado con sus comadres o que no habían adorado a Nuestra Señora de Atocha o que no habían querido desprenderse de su dinero a favor de los frailes jerónimos. Entonaron con devoción hermosas plegarias, hecho lo cual quemaron despacio a todos los reos, con lo que toda la real familia parecía quedar muy edificada.

Por la noche, en el instante en que iba a meterme en cama, llegaron a mi casa dos familiares de la Inquisición con la Santa Hermandad: me abrazaron cariñosamente y me llevaron, sin mediar palabra, a un calabozo muy fresco, amueblado con una cama de estera y un crucifijo. Permanecí en él seis semanas, al término de las cuales el reverendo padre inquisidor mandó que me rogaran que fuera a hablarle. Me estrechó un rato entre sus brazos, con paternal afecto, y me dijo que sentía muchísimo saber que estaba tan mal alojado, pero que todos los aposentos de la casa estaban ocupados y que

¹⁶³ Voltaire, *Cándido y otros cuentos*, Madrid, 199, pp. 62-63.

esperaba que en otra ocasión estuviera más a mis anchas. Luego me preguntó con mucha cordialidad si sabía por qué estaba allí. Le dije al reverendo padre que al parecer era por mis pecados. «Bueno, amado hijo, ¿por qué pecado? Habladme con toda confianza». Por más que le di vueltas no logré adivinarlo y me dio caritativamente alguna pista.

Recordé al fin mis indiscretas palabras. Me vi libre con la disciplina y una multa de treinta mil reales. Me enviaron a hacerle reverencia al inquisidor general: era un hombre muy fino, que me preguntó qué me había parecido su fiesta. Le dije que la había encontrado deliciosa y fui corriendo a avisar a mis compañeros de viaje para que saliéramos de aquel país, por más hermoso que fuera”.¹⁶⁴

En todos sus relatos, el tono que Voltaire empleó para referirse a la Inquisición oscilaba entre la ironía y la indignación, pero reproducía una y otra vez el mismo esquema denigratorio contra la acción inquisitorial: injusta, contraria a las leyes divinas, naturales y humanas, inhumana y corrupta. En su *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Voltaire apunta a una razón caracteriológica particular de los españoles para haber creado y permitido la Inquisición y relaciona el impacto inquisitorial con el retraso cultural español: “Aún es menester atribuir al tribunal inquisitorial esa profunda ignorancia de la sana filosofía en que las escuelas españolas se hallan sumergidas, mientras Alemania, Inglaterra, Francia e incluso Italia han descubierto tanta verdad y ampliado la esfera de nuestro conocimiento. Nunca se rebaja tanto la naturaleza humana como cuando la ignorancia supersticiosa se arma a sí misma con el poder político”. Un asiático que asistiera a una auto de fe no sabría si asistía a una fiesta, una celebración religiosa, un sacrificio ritual o una carnicería; Voltaire concluye: “et c'est tout cela ensemble”.¹⁶⁵ Voltaire, sin embargo, no enfocó sus críticas únicamente hacia la Inquisición española, sino contra toda forma de intolerancia religiosa: “El odio teológico —*la haine théologique*— es el más implacable de todos los odios”.¹⁶⁶ Voltaire, durante toda su vida, vivió impactado por la muerte de Servet en la hoguera, y sus críticas a Calvino fueron demoledoras. Sus argumentaciones, muy presentes en su

¹⁶⁴ Voltaire, *El ingenuo*, Madrid, 1998, pp. 152-153.

¹⁶⁵ Cit. por J. Robert Loy, “Los ilustrados franceses”, p. 591.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 596.

Tratado sobre la tolerancia, trascendían con mucho cualquier posicionamiento teológico para defender una tolerancia religiosa e ideológica de la que hizo bandera toda su vida: “He hecho todo lo que he podido durante toda mi vida para contribuir a extender este espíritu de tolerancia que parece caracterizar hoy a nuestro siglo; este espíritu que anima a todos los hombres honestos de Europa...”¹⁶⁷

La combinación volteriana de humanismo ilustrado, crítica liberal y discurso satírico hizo, desde luego, estragos en la visión europea de la Inquisición en el siglo XVIII. El alemán Andreas Zaupser, ya citado, lanzaba también no pocos dardos contra la Inquisición apoyándose en el caso del proceso a Olavide. El dominico Jost le contestó con una violenta diatriba contra los librepensadores proponiendo la creación de una Inquisición en Baviera. La Inquisición había cambiado de perfil. El mito se había secularizado y universalizado más allá de sus orígenes primigenios protestantes y antiespañoles; ahora era un argumento clave en un debate político e ideológico en el que la Inquisición aparecía como un tribunal arcaico y extraño, vergonzoso para la Iglesia y para el gobierno que la sostenía.

En el siglo XIX, fue el ensayismo anglosajón el que más beligerancia demostró en el terreno ideológico con constantes planteamientos en torno a la dialéctica entre religión y ciencia, particularmente sensibilizada ante la ofensiva integrista de la Iglesia católica desde mediados del siglo XIX (el Syllabus en 1864, infalibilidad papal en el Concilio Vaticano I, 1869-70). El darwinismo abrió paso a una abundante publicística de signo militantemente racionalista con obras como las de Bukle, Draper, Huxley, Mc’Crie o Lecky. Especial trascendencia tuvo Daniel Brewster con su libro *Los mártires de la ciencia* (1846).

Todo este discurso de la tolerancia se alimentará, en parte, de los relatos que las víctimas de la Inquisición — no sólo española, también romana o portuguesa — escribieron al lograr escapar de sus garras.

¹⁶⁷ J. A. Ferrer Benimeli, *Voltaire, Servet y la tolerancia*, Villanueva de Sijena, 1980, p. 75. Afirmaba Voltaire: “Cada nación tiene horrores que expiar, y la penitencia que debe hacer es la de ser humana y tolerante. No seamos ni calvinistas ni papistas, sino adoradores de un Dios clemente y justo” (*Ibidem*, p. 48).

3. LA MIRADA DE LOS VIAJEROS. EL ESPEJO CURIOSO

3.1. Diplomáticos, militares, aventureros...

Los primeros viajeros en tomar conciencia de la problemática inquisitorial y en emitir opiniones al respecto fueron los italianos, diplomáticos en su mayoría.

Los diplomáticos italianos escribieron, desde su suficiencia y poco disimulado complejo de superioridad, sobre una España pobre y aterrada dominada por una tiránica Inquisición. En 1525 el embajador veneciano Contarini afirmaba que todo el mundo temblaba ante el Santo Oficio: “El cuarto Consejo es el de Inquisición contra la perversión herética. [...] Este consejo es de tanta autoridad y tanta veneración que todos tiemblan de él. En sus resoluciones procede con la mayor severidad [...]. Me parece que ejerce una verdadera tiranía contra los poderes de los cristianos noveles, de los cuales han hecho tanto encarnizamiento, que puede decirse no se podía”.¹⁶⁸

En 1557 Badoero hablaba del terror que causaban sus procedimientos: “por el rigor con que procede, imprime un terror general”.¹⁶⁹

En 1567 Tiépolo declaraba que todo el mundo se estremecía al oír pronunciar su nombre y que tenía autoridad suprema sobre vidas, hacienda, honor e incluso las almas de los hombres.¹⁷⁰

Dos años más tarde Soranzo afirmaba que su autoridad sobrepasaba la del rey y se refería especialmente a la Inquisición de la Corona de Aragón, promocionada por el rey para limitar la autoridad de estos reinos. Todos los diplomáticos italianos insistirán en la rapacidad económica de la Inquisición respecto a los judíos.¹⁷¹

Juan Dantisco fue embajador de Segismundo I de Polonia en la corte del Emperador de 1519 a 1532. También él tuvo un choque con la Inquisición: “La Inquisición prendió a dos criados míos, y estos *marranos* los han tenido cinco meses en la cárcel, a pesar de las promesas de libertarlos que me hizo el emperador. Al fin mis continuas gestiones lograron que el 4 de diciembre los

¹⁶⁸ J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, Junta de Castilla y León, 1999, vol. II, p. 68.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 288.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 312.

¹⁷¹ Cit. por H. Kamen, *La Inquisición española*, Barcelona, 1999, p. 297.

soltaran; pero teniendo el emperador que dar un obispado a uno de los inquisidores”.¹⁷²

Los viajeros franceses que opinan sobre la Inquisición son ya del siglo XVII: Bertaut, Joly, Brunel y sobre todo Mme. D’Aulnoy. En todos los viajeros franceses está presente la caracterización religiosa de los españoles: su desmedida devoción, las procesiones, las supersticiones... En ese marco caracteriológico se insertaba la Inquisición. Sus consideraciones sobre ella fueron siempre negativas. Sólo Vayrac en el siglo XIX habló bien de la Inquisición. La influencia del Reginaldo González Montes y Dellon es bien patente hasta el siglo XVIII en el que se añaden las huellas de Limborch y Marsollier. Los condenados más citados fueron Cazalla y Carranza, Constantino Ponce de la Fuente, la misteriosa joven judía, Macanaz y Olavide, más tarde.

En general, los viajeros franceses se fijaron en aspectos comunes del Santo Oficio: su estructura burocrática, la crítica a la codicia e ignorancia de los inquisidores, sus procedimientos penales con particular énfasis en el auto de fe, y, por supuesto, sus víctimas.

Bartolomé Joly fue consejero y limosnero del rey de Francia y vino a España entre 1603 y 1604 junto con el abad general del Císter, que debía realizar la visita preceptiva a los monasterios de la Península. Joly se detiene especialmente en la vertiente moralmente más penosa de la delación: “Su manera de proceder es invitar a la gente por recompensa y terror de excomunión a denunciar a aquellos que sepan haber dicho alguna cosa contra la fe o estar en mal sentimiento con ella, y lanzar a los campos multitud de esbirros y espías que se encuentran por todas partes y recogen los que oyen y ven sobre ese asunto, informándoles de ello a esos señores para echar mano al cuello del delincuente, o escribirlo sobre un papel rojo y observar sus acciones para ver si va persistiendo en ello”.¹⁷³

Joly también enfatizó el secreto y la tortura: “Cuando uno está preso, le dejan allí largo tiempo sin decirle nada ni advertir a ninguno de los suyos, sino en tanto el carcelero debe exhortarle a pensar en lo que ha dicho y ha hecho, y

¹⁷² *Viajes por España*, selección de J. García Mercadal, Madrid, 1972, p. 80.

¹⁷³ J. M. Díez Borque, *La vida española en el Siglo de Oro según los extranjeros*, Barcelona, 1990, pp. 108-109.

recurrir a la misericordia de los jueces... Porque tenidos todo un año en prisión..., llegan al fin a interrogarles... y con gran astucia... dándoles abogados y procuradores... pero no... les nombran... los testigos que han declarado contra ellos, de suerte que si les quieren reprochar, es necesario que los adivinen, nombrando a menudo a otros delante de los que hayan hablado... entonces es momento de aplicarle el tormento (lo que hacen fácilmente)..., siembran de rumores lo que hayan declarado otros cómplices, a fin de que... el miedo y la esperanza del perdón les haga venir a declararse..., esos señores, por ser gentes de Iglesia, no condenan a muerte; pero estando terminado el proceso y dada su opinión, lo consignan al brazo secular que suple brevemente su cargo y juzgan según su intención”.¹⁷⁴

Joly subraya la trascendencia inmovilizadora del miedo: “Las prisiones que no deben servir más que de guarda, son rudas e infligen una larga pena, aunque se haya de salir de ellas inocente, porque las melancolías, aprehensiones, espantos y miedos a la muerte, detrimento de salud, ruina de bienes y de matrimonio apenas se pueden reparar; y aunque se obtenga favorable resultado, tales acusaciones, aunque resulten nulas, son como el sartenazo, que, aunque no haga daño, no deja de marcar. El verdadero remedio contra eso y que daría por consejo a fin de evitar los inconvenientes, es mantenerse callado y hablar poco en España, y tener como máxima principal y regla inviolable para los que viajan por España este solemne proverbio: *del Papa, del rey y de la Inquisición, chitón, chitón*”.¹⁷⁵

Bartholomé Joly subrayó la importancia de la celebración del auto de fe para los españoles; no se le escapaba el objetivo ejemplarizante de la realización del auto: “Esos señores, sin pronunciarlas [las sentencias], los vuelven a la prisión [a los presos] y los encierran hasta tanto que haya número suficiente a su antojo, como mercaderes que no ofrecen sino al por mayor, y los ajustician todos a un tiempo y en un solo día, que según nuestra manera, se puede llamar el Gran Día, y también por ser estos miserables *dies magna et amara valde*, ellos lo llaman auto de fe, el cual es publicado por todo el país para que asistan a él y tomen ejemplo”.¹⁷⁶

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 110.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 107.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 109.

Antoine de Brunel (1665), protestante militante, fue señor de San Mauricio, Soison, Saint-Didier y muy vinculado a los intereses de Holanda. Como preceptor de los hijos del gobernador de Nimega, Francisco y Cornelio van Aerssen, viajó con ellos por Francia, Italia, Alemania y España. Parece que fue en 1655 cuando preceptor y discípulos visitaron España. Respecto a la Inquisición, a Brunel le llamó poderosamente la atención la superioridad del poder del tribunal sobre el Rey y sobre el Papa: “No hay ninguno que pretenda ser tan absoluto como el de la Inquisición. Me han asegurado que el Rey mismo no puede sacar de él a nadie que halla allí caído; y, aunque reconozca al Papa, ha habido coyunturas en que no ha atendido a sus órdenes. No se extiende solamente a aquellos que en la religión chocan con los sentimientos de la Iglesia romana, sino, además, es una ruda medicina para aquellos cuyo temperamentos no agrada al Estado; y los hacen despachar, sin que se haga ruido por ello, como quisieron hacer recientemente con Antonio Pérez; y el duque de Olivares estuvo en peligro de experimentarlo si no hubiese muerto”. Brunel se refiere también a la codicia inquisitorial y acaba preguntándose irónicamente que si el catolicismo era la causa de los males de España ¿por qué en Francia la misma fe en la misma religión producía triunfos y en España fracasos?¹⁷⁷

Antoine de Gramont, duque, par y mariscal de Francia, nacido en 1604, vino a España, como ya se ha mencionado, en misión diplomática para pedir la mano de María Teresa de Austria para Luis XIV en 1659. El relato del Mariscal Gramont interesa especialmente por los juicios políticos y testimonios sobre la estructura de la administración hispana, juicios de los que no escapó la Inquisición: “El Tribunal de la Inquisición ha sido el principal fundamento sobre el cual han pretendido elevar y sostener esa gran máquina de dominación, de la que los padres de los que hoy viven habrían podido alabarse, pero que no les ha servido tan fácilmente a los que les han seguido, como en tan diferentes ocasiones ha dado a conocer la experiencia en los últimos tiempos.

Conoce de todas las materias de fe; está gobernado por un ministro superior, que se llama inquisidor general, y el cual, a menudo, es muy ignorante y nada letrado... Seis consejeros, que deben ser eclesiásticos, y cuyo

¹⁷⁷ J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros*, p. 420.

saber es muy mediocre, y los conocimientos sobre el hecho de la religión completamente limitados, asisten al inquisidor general, por lo menos tan ignorante como sus ayudantes; pero, en cambio, se glorifican de una presunción y de una suficiencia que excede de toda imaginación”.¹⁷⁸

François Bertaut, personaje de relevancia política en la Francia del XVII, nació en 1671 y murió a comienzos del siglo XVIII. Fue señor de Frèauville, prior del Monte de los Enfermos, consejero en los parlamentos de Rouen y París. Visitó en España en misión político-diplomática en 1659, en el séquito del Mariscal Gramont, cuando éste vino a pedir la mano de María Teresa de Austria para Luis XIV. Nos han llegado dos obras como resultado de aquel viaje. La primera ha sido editada con diferentes títulos desde su primera edición en 1664: *Relation d'un voyage d'Espagne*. La segunda es el *Journal du voyage d'Espagne*. Para Bertaut, la única razón de existir la Inquisición es porque, obviamente, sirve al poder tiránico establecido: “pero de la manera como están hechos los españoles, que en su mayor parte no tienen lectura, que se entregan mucho a todas sus pasiones y que no tienen verdadera fe interior, sino solamente una falsa, que cree no consistir más que en las ceremonias de la Iglesia y en el culto exterior, ese temor les es necesario para mantenerlos sujetos; porque si les diesen su libertad de examinar, no sabrían dónde estaban, pareciéndose a los moros, que se hacen cristianos cuantas veces los dominan, y vuelven a ser mahometanos en cuanto están en libertad”.¹⁷⁹

Bertaut se refiere a los privilegios de los familiares: “Han hecho grandes privilegios a todos los caballeros que quieren hacerse lo que llaman familiares de la Inquisición, cuya función es servir y prestar mano fuerte para prender a los acusados y meterlos en la cárcel... Pero de ese modo ese cruel ministerio les aporta muchas ventajas, y un caballero familiar de la Inquisición puede después de hacer eso hacer todas las peores acciones del mundo, matar, asesinar, violar, sin que le pase nada malo. Porque en cuanto quieren prenderle, se reclama de la Inquisición, a la que tiene sometida sus causas, y

¹⁷⁸ J. M^a. Díez Borque, *La vida española*, p. 108.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 113.

es preciso al punto que toda otra jurisdicción ceda, porque aquélla tiene las manos más largas que las otras”.¹⁸⁰

A François Bertaut, le explicaron “que la cosa más hermosa que se podía ver en España era un auto de Inquisición”. Pero Bertaut ofrecía a sus lectores una opinión sustancialmente diferente: “así llaman a la sentencia de condenación y ejecución de un desdichado, y realizan ese espectáculo como una fiesta de toros, porque, en efecto, me han dicho que lo hacen con gran aparato”.¹⁸¹

El relato viajero francés de mayor proyección fue, sin duda, el de Mme. D’Aulnoy que publicó sus obras entre 1690 y 1704, con múltiples ediciones. La diferencia de tono entre las *Mémoires* y la *Relation* cuando habla de la Inquisición ha hecho pensar que las dos obras no corresponden a la misma mano.¹⁸² En las *Mémoires* nos encontramos ante una narración llena de dramatismo, en la que se trasluce el desagrado de Madame D’Aulnoy ante las prácticas inquisitoriales. En algún momento se detecta la mano de Villars en el relato, pero en su mayor parte las fuentes de la baronesa nos son desconocidas. Especialmente por lo que se refiere a la historia de la joven judía de diecisiete años que pidió en vano ayuda a la reina episodio que tendrá mucho éxito en tiempos posteriores y al juramento que el rey hace al inquisidor con motivo del auto de fe, comprometiéndose a proteger la fe católica.

En la *Relation*, Madame nos habla del Santo Oficio en dos ocasiones bien distintas. Hace una primera mención bastante somera, pero de tono significativamente negativo. En ella describe los calabozos inquisitoriales, el desarrollo de los juicios y relata la historia del judío Ismael, que huyó con su padre de las prisiones de la Inquisición sevillana. Más tarde se explaya sobre el tema inquisitorial, reproduciendo casi palabra por palabra los detallados pormenores que la *Gazette* había publicado en 1680 sobre el auto de fe celebrado en Madrid ese mismo año.¹⁸³

¹⁸⁰ J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, vol. III, Madrid, 1962, pp. 663-664.

¹⁸¹ J. M^a. Díez Borque, *La vida española*, p. 114.

¹⁸² Vid. A. Alvarez, *El viaje de España*, pp. 207-211.

¹⁸³ J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros*, pp. 996-997.

La forma en que Madame d'Aulnoy nos describe el Santo Oficio va siguiendo un esquema que ya era habitual. Comienza por la historia del Tribunal desde su fundación en el siglo XIII hasta su establecimiento por los Reyes Católicos. Sigue con una descripción del Consejo Supremo, continúa con un resumen del procedimiento judicial y finaliza retratando un auto de fe: “Los actos generales de la Inquisición en España, que son tenidos en consideración en la mayor parte de Europa como una simple ejecución de criminales, pasan entre los españoles por una ceremonia religiosa, en la que el rey católico da pruebas de su celo por la religión. Por eso los llaman autos de fe. Ordinariamente se celebran al advenimiento de los reyes a la Corona, o al llegar a su mayor edad, a fin de que sean más auténticos”.¹⁸⁴

Mme. d'Aulnoy hace referencia a tópicos comunes a la hora de referirse al tema inquisitorial: el juramento de Isabel la Católica a su confesor Torquemada como causa del establecimiento del Santo Oficio en España; que Fernando el Católico se vio obligado por su mujer; los familiares, espías numerosos fuera del alcance de la justicia ordinaria; secretismo inviolable; los cien mil procesados y seis mil quemados por Torquemada en catorce años; la debilidad del rey frente al Santo Oficio. Todo esto ya estaba presente en la literatura polémica y en los relatos de otros viajeros, como Bertaut y Joly. El mérito de Madame d'Aulnoy es, como siempre, el de vulgarizar y difundir una imagen que a su vez será ampliada y repetida dentro de diversos registros.

La marquesa de Villars, esposa del embajador Villars, acompañó a su esposo en su última embajada en España entre 1679 y 1681. Resultado de su viaje fueron las cartas que escribió a la señora de Coulanges. En una de esas cartas, en 1680, informaba a su remitente de la inminente celebración del auto de fe de Madrid con las siguientes palabras: “Il y aura une autre fête le 30 de ce mois, dont je vous ferai écrire une ample relation. Vous la trouverez bien extraordinaire. On y brûle beaucoup des juifs; et il y aura d'autres supplices pour des hérétiques et des athées. Ce sont des choses horribles”.¹⁸⁵

De entre los viajeros franceses del siglo XVIII merecen mención sobre todo el viaje imaginario de Fleuriot, el falso marqués de Langle (1ª edición,

¹⁸⁴ J. M^a. Díez Borque, *La vida española*, p. 115.

¹⁸⁵ M. Escamilla-Colin, *Crimes et châtements dans l'Espagne inquisitoriale*, 2 vols., París, 1992, vol. I, p. 58.

1784), los relatos de Silhouette y Peyron y el *Tableau de l'Espagne* de Bourgoing (1797). También contamos con un relato anónimo, el *Estado político, histórico y moral del Reino de España*.

El francés Esteban de Silhouette (1709-1767) publicó en 1770 su *Viaje por España*. Era hijo de una familia modesta, pero llegó a ser nombrado Inspector general del Reino favorecido por Mme. de Pompadour. Como otros viajeros, hace una interpretación caracteriológica de la existencia del Santo Oficio en España: “No hay duda de que la Inquisición no haya preservado a España de la herejía, y hace imposición sobre los pueblos cuyo carácter es circunspecto y que busca la seguridad en todo lo que emprenden. La Inquisición no tiene el mismo éxito en Flandes. El espíritu de los flamencos es incapaz de rendirse a la fuerza, son enemigos de toda suerte de violencias y no hay allí cadena que no les pese, por muy justa y muy necesaria que sea”.

Se queja de la dificultad de conocer en profundidad la Inquisición: “Es difícil dar un conocimiento exacto de la Inquisición. Ni la prudencia de un viajero está en situación de poder penetrar lo que quieren que sea impenetrable (...). Los que están sometidos la jurisdicción de ese tribunal no tienen la libertad de hablar de él”.¹⁸⁶ Pero Silhouette no se arredra y hace una detallada relación del tribunal, sus orígenes bajo los Reyes Católicos (“ese establecimiento fue en Fernando una idea política, y en Isabel una idea de piedad y de celo”);¹⁸⁷ su estructura burocrática, incluidos los familiares (“Hay muchos a causa de los grandes privilegios de que gozan”), y sus recursos económicos en relación a la confiscación de bienes como atribución real (“propiamente hablando, el rey no es en esa ocasión más que un testafarro de la Inquisición”); la amplia discrecionalidad de los inquisidores y sus importantes atribuciones: “no se sirven solamente de la Inquisición contra las herejías y para la seguridad de las conciencias; muchos crímenes puramente civiles, que no pueden ser castigados según las formas ordinarias, son llevados allí, y allí exponen algunas veces a los inocentes, con los que hay que hacer ejemplo por el interés del Estado o para salvar el honor del príncipe. La desgracia de Antonio Pérez es prueba de ello”.¹⁸⁸

¹⁸⁶ *Viajes por España*, Selección de J. García Mercadal, Madrid, 1972, p. 250.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 251.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 252.

Pero después de una descripción pretendidamente aséptica, Silhouette no puede dejar de emitir juicios críticos acusando a la Inquisición de una hipocresía que ha contagiado a la población española: “Los inquisidores rezan por aquellos que entregan al brazo secular y conjuran al magistrado por las entrañas de la misericordia divina que le trate con dulzura; pero si los perdonase correría riesgo de ser declarado culpable y de ser mirado como autor de herejía. ¡Qué mojiganga! [...]”

Como la Inquisición no es un medio propio a la persuasión, produce la apariencia en el exterior, poca verdad en el interior. Los españoles son atentos sobre una bagatela y descuidan las cosas más esenciales”.¹⁸⁹

El francés Jean Peyron fue también un diplomático curioso. Su relato del viaje realizado por España entre 1772 y 1773, fue publicado por Morellet en Ginebra en 1780 y traducido al inglés (Londres, 1782) y al alemán. Es un relato realizado con voluntad descriptiva y pretendida objetividad, pero escrito bajo la influencia de la obra de Dellon y de los debates que sobre la tolerancia religiosa tenían como icono exorcizante a la Inquisición. Peyron sigue todos los tópicos ya asentados por la leyenda negra contra España con los tintes más dramáticos: Torquemada es el auténtico responsable de la idea, que habría comprometido en confesión a Isabel. El resultado devastador: “Se vieron por todas partes las hogueras encendidas, y, mientras la peste arrasaba Andalucía, la Inquisición devastaba como aquella”.¹⁹⁰

Felipe II aparece en la relación de Peyron como el demonio del Mediodía, “esa mezcla asombrosa de crueldad, de hipocresía y de cobardía”: sin respeto por el testamento de su padre, quemando a los protestantes de Valladolid recoge Peyron el *topos* de las palabras de Felipe: “aunque se tratase de mi hijo lo entregaría yo mismo a las llamas si fuera hereje” , utilizando a la Inquisición en el asesinato de su propio hijo, Don Carlos. Recoge Peyron la anécdota de la penitencia impuesta a Felipe III por el inquisidor general. Bebe en la relación de José del Olmo del auto de Madrid de 1680 para hacer la descripción del auto de fe. Menciona la Junta Magna, el proceso a Macanaz, del que recoge su alegación, y concluye: “El mérito, el saber, el

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 254.

¹⁹⁰ J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros* (1962), vol. III. pp. 885.

espíritu de justicia y de verdad, son, pues, crímenes castigables a los ojos de la Inquisición; persigue con encarnizamiento el genio y las virtudes que los acompañan. [...] Condenó el señor de Voltaire, no solamente todas las obras que había hecho, sino todas las que en el porvenir pudiera hacer. Y en nuestros días, cuando se creía el espíritu de tolerancia y de filosofía bastante esparcido, para haber penetrado hasta en los reductos tenebrosos del tribunal, acaba de dar una prueba pública de su poder y de su existencia. Era preciso responder a los que escribían en todas partes que la Inquisición no era ya más que una sombra de lo que había sido; que más moderada en sus máximas, se contentaba con dar opiniones fraternales, algunas correcciones secretas; y para responder de una manera sin réplica, era preciso escoger un hombre instruido, acreditado y que hubiere hecho grandes servicios a su patria. La Inquisición halló todos esos títulos reunidos en la persona de Pablo de Olavide”.¹⁹¹

Finalmente, la anónima relación *Estado político, histórico y moral del Reino de España* abundaba aún más en estos elementos: “El Tribunal de la Inquisición, ese funesto monumento de la barbarie y del fanatismo, es el freno de los españoles y hasta de sus soberanos. Ese Tribunal, independiente de todo poder humano, aprisiona, juzga, hace desaparecer a aquel que le place sin que nadie pueda murmurar. Se ve que la ignorancia ha ocupado siempre ese trono de crueldad. Engañan todos los días groseramente a esos horribles frailes con el contrabando de los libros. Un librero de Lisboa... dejó pasar tres ediciones de las obras de Voltaire que formaban más de ochenta volúmenes, bajo el nombre de *Obras de Voiture*; no se trataba más que de saber leer los títulos”.¹⁹²

El anónimo autor abunda en la crueldad de Felipe II, “quien la elevó a su más alto punto de ferocidad y de poder”, y los Austrias; tacha la expulsión de judíos y moriscos de absurda; achaca a la acción del Tribunal la decadencia de España; y, finalmente, es gracias a la Inquisición que la hipocresía y la delación se han instalado en el país. Su valoración final, siendo pesimista en cuanto a la institución, salva a los españoles: “Sería de desear que aprovecharan de alguna historia parecida para derribar ese tribunal, pero eso no puede venir

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 899.

sino por la fuerza. Es preciso oponer el derecho del cañón al derecho canónico y los soldados a los curas. Los filósofos los desprecian demasiado para atacarlos con un encarnizamiento destructivo. Pudieran, mientras esperan la fuerza, suavizar poco a poco los deberes y dejar a los españoles la libertad de pensar; hay pocas naciones que posean tanta vivacidad en la inteligencia y más disposiciones para tener muchas ideas: pero la violencia hace su desgracia y pone límites a su inteligencia, que los impiden salir de las tinieblas y de la ignorancia”.¹⁹³

El relato de Fleuriot levantó ampollas en la sensible piel hispánica todavía escocida por el artículo de Masson. Cavanillas, Aranda y Pons escribieron contra él y lograron que el libro se quemara públicamente en 1786. Pero la condena otorgó una publicidad añadida a un libro que simplemente copiaba afirmaciones sobre la Inquisición que habían hecho los filósofos franceses. De Bourgoing hay que subrayar que su visión de la Inquisición está, en buena parte, determinada por la experiencia de haber vivido la detención de Olavide y su autillo. Bourgoing estaba convencido de que la abolición de las dos formas de barbarismo practicadas en España, las corridas de toros y la Inquisición, abriría definitivamente un camino hacia el progreso.¹⁹⁴

La Inquisición merece también repudio por parte de los viajeros italianos del siglo XVIII. Giacomo Casanova viajó por España entre 1767-68. Comenta la incidencia del tribunal en el teatro y en todas las manifestaciones de la vida cotidiana. Las habitaciones de las posadas deben dejarse medio abiertas por si pasa la vigilancia inquisitorial; el ayuno, la vida matrimonial, las lecturas, los viajes.... todo está controlado por la Inquisición que incluso le quita a Casanova el tabaco “por ser de París y estar prohibido”.¹⁹⁵ Cerutti se lamenta de los obstáculos que el Santo Oficio le ha puesto a la divulgación de su *Opuscoli* y señala: “sin esta desgracia [la Inquisición], los españoles poseerían mucha más creatividad e ingenio, energía y valor”. Malaspina se despacha también contra los rigores de la Inquisición que son el freno para los progresos en las letras y

¹⁹² *Ibidem*, p. 561.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 563.

¹⁹⁴ D. Mitchell, *Viajeros por España de Borrow a Hemingway*, Madrid, 1999, p. 39.

¹⁹⁵ El relato de J. García Mercadal, 1999, vol V, pp. 111-158.

artes en España. La Inquisición para estos ilustrados es la máxima expresión del fanatismo del clero español al que aborrecen.¹⁹⁶

Los ingleses se decidieron a viajar por España fundamentalmente en el siglo XVIII. La mayoría de ellos eran protestantes, algunos incluso habían sido ordenados, como los reverendos Townsend o Clarke. En el siglo XVII, encontramos el testimonio de Sir Charles Cornwallis.

Sir Charles Cornwallis fue enviado a España como embajador tras la firma del Tratado de Paz de 1604. Su relato no es muy halagador para España. Pero hay que decir que Cornwallis tampoco tuvo una experiencia muy positiva, fue hecho prisionero en su embajada en una ocasión y, sitiado en una pequeña ciudad, tuvo que oír los gritos de “llorad herejes, perros luteranos”. Por supuesto Sir Charles volvió rápidamente a Inglaterra¹⁹⁷

El reverendo Edward Clarke llegó a España en 1760 destinado a la Embajada británica como capellán. En 1762, a su vuelta a Gran Bretaña, publicó sus *Letters concerning the Spanish nation*. El reverendo Clarke criticaba el “fanatismo ciego” de la Iglesia que se traducían en el respecto ciego de la tradición y, en consecuencia, el rechazo de cualquier idea innovadora.

William Dalrymple era un militar destinado en Gibraltar. En 1777 publicó las notas de su viaje por la Península, viaje de intenciones oscuras, probablemente el espionaje: *Travels through Spain and Portugal in 1774, with a short account of the spanish expedition against Alger in 1775*. Dalrymple tendía a explicar la reserva que mostraba el español debido al temor que sentía hacia la Inquisición: “emplean a sus familiares en cualquier asunto, evitando así que cualquiera hable más de lo preciso”.¹⁹⁸ El “prestigio” de la Inquisición en toda Europa y los tópicos sobre el carácter de los españoles preocuparon a más de un viajero. Dalrymple buscó fórmulas de disimulo en un escenario que creía hostil: en un viaje marítimo con peligro de naufragio con un cura, un médico y otros viajeros, se sumó a los rezos ante el temor de que se descubriera su condición de protestante.¹⁹⁹

¹⁹⁶ J. Juderías, *La Leyenda Negra y la verdad histórica*, Madrid, 1986, p. 115.

¹⁹⁷ D. Mitchell, *Viajeros por España*, pp. 14-15.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 40.

¹⁹⁹ A. C. Guerrero, *Viajeros británicos en la España del siglo XVIII*, Madrid, 1990, p.371.

Pero Philip Thicknesse, militar de profesión, fue, probablemente el más miedoso. Thicknesse tuvo que establecerse en España en 1775 por problemas de herencias. Una vez vuelto a Gran Bretaña en 1776 escribió su *A year's journey through France and part of Spain*, publicado un año más tarde. Thicknesse estaba convencido de que el pueblo español consideraba a los ingleses peor que a los perros por su condición de protestantes y por ello recomendaba a sus amigos nos viajar fuera de las ciudades marítimas donde podían gozar de la protección de sus cónsules. Hombre previsor decidió que lo mejor era fingirse católico. Para ello “cargaba siempre con un pequeño crucifijo o dos, algunos rosarios y otras pruebas accidentales de mi fe”, procurando “que estos poderosos protectores fueran siempre bien visibles, como por casualidad”.²⁰⁰

Alexander Jardine, militar inglés, viajó por España por razones profesionales entre 1777 y 1779, y en 1788 publicó sus *Letters from Barbary, France, Spain, Portugal...* traducida al alemán dos años después. Jardine tenía el convencimiento de que la decadencia de España se debía al poder de la Iglesia en España: “Sus prejuicios religiosos son, con toda probabilidad, origen de su depresión, y tiene consecuencias de alcance mayor de lo que se imaginan. Pocas materias escapan a su influencia: como un mal contagioso, se extiende por doquier y contamina cuanto se refiere a la humanidad, levantando inesperadas barreras frente a cualquier innovación importante, manteniéndolas hostiles a medio mundo y sus progresos. [...] En esta Universidad, igual que en todas las restantes, están aún prohibidos Newton y la filosofía moderna. Algunos estudiantes jóvenes han escapado por los pelos a la Inquisición en su intento de conseguir clases de filosofía experimental al estilo moderno”.²⁰¹

Las opiniones tajantes de Jardine merecieron la respuesta de Jovellanos en su *Carta a desconocida persona* fechada en Gijón el 21 de mayo de 1794: “Usted se explica muy abiertamente en cuanto a la Inquisición: yo estoy en este punto del mismo sentir, y creo que en él sean muchos, muchísimos, los que acuerden con nosotros. Pero cuánto falta para que la opinión sea general! Mientras no lo sea, no se puede atacar este abuso de frente; todo se perdería, sucedería lo que en otras tentativas; afirmar más y más sus cimientos, y hacer

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 370.

más cruel e insidioso su sistema. ¿Qué remedio? No hallo más que uno. Empezar arrancándole la fuerza de prohibir libros; darla sólo al Consejo en lo general, y en materias dogmáticas a los obispos; destruir una autoridad con otra. No puede usted figurarse cuanto se ganaría en ello. Es verdad que los consejeros son tan supersticiosos como los inquisidores; pero entre ellos se introducirá la luz más prontamente; sus jueces penden, estos se buscan en nuestras academias y estas reúnen lo poco que hay de ilustración entre nosotros. Aun en los obispos hay mejores ideas. Los estudios eclesiásticos se han mejorado mucho. Salamanca dentro de pocos años valdrá mucho más que ahora, y aunque poco, vale ahora mucho más que hace veinte años. Dirá usted que estos remedios son lentos. Así es pero no hay otros; y si alguno, no estaré yo por él. Lo he dicho ya: jamás concurriré a sacrificar la generación presente por mejorar las futuras. Usted aprueba el espíritu de rebelión, yo no lo desapruedo abiertamente, y estoy muy lejos de creer que lleve consigo el sello del mérito. Entendámonos. Alabo a los que tienen valor para decir la verdad, a los que se sacrifican por ella; pero no a los que sacrifican otros entes inocentes a sus opiniones, que por lo común no son más que sus deseos personales, buenos o malos. Creo que una nación que se ilustra puede hacer grandes reformas sin sangre, y creo que para ilustrarse tampoco sea necesaria la rebelión. Prescindo de la opinión de Mably que autoriza la guerra civil, sea la que fuere; yo la detesto, y los franceses la harán detestar a todo hombre sensible”.²⁰²

No todos los viajeros tuvieron tanto recelo ante la Inquisición. El reverendo Joseph Townsend es uno de los pocos hombres de formación científica que viajaron por la Península. Estudió en Cambridge y, posteriormente, decidió trasladarse a Edimburgo para completar su formación. Fue ordenado pastor en 1763. Viajó por España durante los años 1786 y 1787; su relato, *Journey through Spain in the years 1786 and 1787* se publicó en 1791 y fue traducido al alemán en el mismo año y al francés en 1809. Townsend relata su amistad con un inquisidor de Granada. Ante el asombro del arzobispo de la ciudad que le preguntó “cómo un pastor inglés, un maestro de

²⁰¹ I. Robertson, *Los curiosos impertinentes*, Madrid, 1992, p. 135.

²⁰² A. Alvarez de Morales, “La crítica al tribunal de la Inquisición durante la segunda mitad del siglo XVIII”, *Estudis* 6 (Valencia 1977), pp. 171-182, la cita en p. 180.

la herejía, podía arriesgarse a pasear en coche acompañado de dos inquisidores”, Townsend respondió que había comido con los inquisidores comprobando “que comían carne de vaca y carnero como los demás, por lo que inferí que nada tenía que temer de ellos”. El arzobispo, entre risas, le aseguró que los inquisidores de la época eran más moderados que sus antecesores “y rara vez se regalan con carne humana; pero me advirtió que tuviera cuidado, pues aún no han olvidado el sabor de la sangre”.²⁰³

3.2. Viajeros procesados: testimonios personales

Algunos viajeros fueron víctimas directas de la Inquisición y escribieron relatos ofreciendo testimonios personales de cómo consiguieron escapar de las garras de la Inquisición. Frederic Max ha reseñado algunas de estas narraciones.

William Lithgow era un escocés combativo que adquirió fama como “el Mártir de Málaga”. Fue uno de los pocos viajeros que cruzaron España por su cuenta: había estado en Italia, Grecia, Turquía y el Norte de Africa. Lithgow llegó a España en junio de 1620. A su llegada a Málaga a finales de octubre, tuvo que enfrentar serios problemas. Fue acusado de trabajar como espía. Lithgow fue arrestado por “nueve alguaciles... que me cubrieron con una capa negra y me amordazaron para acallar mis gritos”. En el relato que hizo Lithgow narró cómo fue torturado durante cinco meses; las torturas lo dejaron semilisiado para el resto de su vida. No se pudo probar que fuese espía pero debía ser hereje: cayó en las garras de la Inquisición donde recibió la tortura del agua. Sus comentarios sobre ciertos dogmas católicos como la Virgen María y la Sede Romana empeoraron aún más su situación: “l’inquisiteur me demanda après plusieurs questions frivoles si j’étais catholique romain et si je reconnaisais la supériorité du pape. A quoi je répondis que je n’étais pas l’un et ne reconnaisais pas l’autre. «Et quel pouvoir, dis-je, avez-vous de mettre au défi ma religion, puisque c’est un des principaux articles de la dernière paix conclue que nul sujet de nos rois ne soit troublé par votre Inquisition. Après

²⁰³ A. C. Guerrero, *Viajeros británicos en la España del siglo XVIII*, Madrid, 1990, p. 372.

m'avoir assassiné pour une prétendue trahison, vous voulez me martyriser pour ma religion [...]».

Al inquisidor le acompañaba un jesuita que hizo su interpretación personal del tratado : “Le prédicateur jésuite dit qu’il n’était pas de foi que l’on dût garder avec les hérétiques, «ce qui directement ou indirectement est la sublime politique des conquérants, que suit et observe notre puissante et invincible nation».

El inquisidor intentó convencer a Lithgow de que su encarcelamiento obedecía a la divina providencia: “L’inquisiteur, se levant, s’exprima ainsi: «Considère la puissante majesté de la mère de Dieu, commandant à son Fils, égale au Père, épouse du Saint-Esprit, reine des cieux, protectrice des anges et seule à regner sur la terre, etc. Tu as été pris pour un espion, accusé de trahison et torture bien qu’innocent (comme nous le savons....), mais pourtant c’est son pouvoir divin qui t’a attiré ces jugements, parce que tu as écrit de façon calomnieuse sur ses miracles bénis à Lorette et contre Sa Sainteté, le grand agent et vicaire du Christ sur la terre. Donc tu es tombé entre nos mains sur son ordre spécial, tes livres et papiers sont miraculeusement traduits grâce à sa sainte providence par tes propres compatriotes: tu dois donc voir clairement les impénétrables mystères de notre glorieuse Dame qui punit ceux qui l’offensent... Repens-toi donc de ta méchanceté et convertit-toi à notre sainte mère l’Église”.

Pero Lithgow se resistió a estas interpretaciones exigiendo, en todo caso, argumentaciones racionales, cosa que enfureció al inquisidor: “«Mon révérend, la nature de la charité et de la religion ne consiste pas en paroles d’opprobre; si donc vous voulez, comme vous le dites, me convertir, faites-le par des arguments, sinon toutes vos menaces de feu, mort ou tourment ne me feront pas écarter de la vérité des paroles de Dieu en la Sainte Écriture». L’inquisiteur, furieux, me frappa du pied le visage en m’injuriant...”²⁰⁴

Lithgow no fue liberado hasta la Pascua de 1621 y repatriado a Gran Bretaña.²⁰⁵ En 1632 publicaba sus aventuras bajo el título *Discours total des Rares Aventures* que fue reimpresso en 1640, 1682, 1770 y 1814. En su texto Lithgow subrayaba la ignorancia de los inquisidores y la crueldad de las

²⁰⁴ Textos en F. Max, *Prisonniers de l'Inquisition*, París, 1989, pp. 120-122.

torturas y, como hemos visto, contraponía una fe racional muy del gusto de los ilustrados de la centuria siguiente frente a una fe providencialista rayana en la superstición.

Catherine Evans y Sara Cheevers (1662) eran dos predicadoras cuáqueras inglesas que fueron procesadas por la Inquisición de Malta (dependiente del Papa). Todo su relato está desarrollado en clave religiosa. Así, cuando llegaron a La Valette en diciembre de 1658 constataron que “toute la ville est adonnée à l’idolâtrie”. Denunciadas al Santo Oficio, fueron encarceladas en abril de 1659 con la consigna de Roma de que fueran tratadas como locas. En las audiencias desarmaron a sus interrogadores: por su autocontrol y por la negación de argumentos como el purgatorio, en el que no creían, o la fe católica (“catholique est un terme qui ne figure pas dans les Écritures”); y aún más, las dos prisioneras les predicaban y vaticinaban en función de visiones apocalípticas, en buena parte producto del hambre y la debilidad que sufrían tras varios meses de cautiverio. Los inquisidores intentaron infructuosamente debilitar sus convicciones y convertirles pero todo fue inútil. Las dos mujeres fueron liberadas en la primavera de 1662. Un año más tarde publicaron una breve relación de su aventura.²⁰⁶

En 1683, el antiguo sacerdote español James Salgado, ahora convertido al anglicanismo, publicó su *The slaughter house, or a brief description of the Spanish Inquisition* en la que relataba su experiencia con la Inquisición. Salgado recogió las críticas del discurso converso que señalaba la decadencia española como consecuencia del poder tiránico de la Inquisición. Denunciaba Salgado, además, el poder omnímodo que se arrogaban los inquisidores: “Pretenden habérseles concedido un poder absoluto, aunque esto sea contrario a todas las leyes divinas y humanas. Tan sólo Dios tiene derecho a semejante poder”.²⁰⁷

El católico y médico francés Charles Dellon fue procesado por el tribunal de Goa, que dependía de la Inquisición de Portugal. Al servicio de la Compañía Real de las Indias, Dellon se embarcó con rumbo a la India en 1668. Instalado en Damão, como único médico occidental, su fama creció entre los ricos

²⁰⁵ D. Mitchell, *Viajeros por España*, pp. 16-17.

²⁰⁶ F. Max, *Prisonniers*, pp. 129-136.

²⁰⁷ Cit. por F. Bethencourt, *La Inquisición*, p. 444.

comerciantes criollos. Por un asunto de faldas, se creó enemigos importantes: el gobernador y el secretario del Santo Oficio. De carácter atrevido y curioso, sus discusiones en torno a temas de dogma provocaron la denuncia en el Santo Oficio. Su opinión sobre esta institución tampoco ayudó mucho a librarlo: “J’ajoutait que j’estimais la France heureuse de n’avoir jamais voulu admettre ce sévère tribunal et que je me croyais heureux moi-même de n’être point sujet à sa juridiction”.²⁰⁸ El resultado de sus enemistades –amorosas- fue el arresto en 1673 en Damães y su traslado a Goa unos meses después. En la cárcel inquisitorial, Dellon sufrió un progresivo deterioro físico y psíquico que le llevó a dos intentos de suicidio. Después de un largo proceso, Dellon fue condenado a reconciliación en el auto de fe, siendo liberado en 1676.

La relación de su peripetia, *Relation de l’inquisition de Goa*, la publicó Dellon en Leiden en 1687. El éxito de la obra fue impresionante. En 1688 se hicieron dos nuevas ediciones francesas, una inglesa y otra alemana. En 1697 se publica en holandés. A partir de la bibliografía de la Inquisición de Emil Van der Vekene, Bethencourt contabiliza hasta 28 ediciones de este libro hasta mediados del siglo XIX.²⁰⁹ Respecto al éxito de la obra hay que tener en cuenta que se publica dos años después de la revocación del edicto de Nantes, medida por la cual se produjo un importante flujo migratorio de hugonotes franceses y un relanzamiento en ámbitos intelectuales del debate sobre la tolerancia religiosa, debate en el que la Inquisición se convierte en parábola ejemplar.

Hay elementos de carácter interno que contribuyen también a este éxito. Dellon construye un relato personal, intimista, pero al mismo tiempo ofreciendo informaciones detalladas y sugerentes de un procedimiento penal en principio secreto. Dellon describe las lóbregas cárceles inquisitoriales: “La prison de Daman est plus basse que la rivière qui en est proche, ce qui la rend humide et malsaine. [...] Cette triste demeure consiste en deux grandes salles basses et une haute proche, laquelle es l’appartement du geôlier”.²¹⁰ En la preparación para el auto de fe, Dellon consigue transmitir el miedo de los reos que esperan:

²⁰⁸ F. Max, *Prisonniers*, pp. p. 140.

²⁰⁹ F. Bethencourt, *La Inquisición*, p. 444. Recientemente Charles Amiel ha editado este texto: Charles Amiel, *L’Inquisition de Goa. La Relation de Charles Dellon (1687)*, Étude, édition et notes, Paris, 1997 (en colaboración con Anne Lima).

²¹⁰ F. Max, *Prisonniers*, p. 140.

“Ces messieurs... revinrent vers les deux heures du matin dans ma chambre, d'où ils me firent sortir pour me mener dans une longue galerie, où je trouvai bon nombre de mes compagnons de misère déjà arrangés debout contre la muraille... Quoiqu'il y eût près de deux cents hommes dans cette galerie, comme tous gardaient un très profond silence..., l'on eût facilement pris toutes ces personnes pour autant de statues posées contre le mur si le mouvement de leurs yeux, dont le seul usage leur était permis, n'eût fait connaître qu'elles étaient vivantes”.²¹¹

La descripción de la Inquisición de Goa en 1687 ofrece el contraste entre los círculos culturales más innovadores del norte de Francia y la realidad de la Iglesia militante barroca en el ámbito del imperio portugués.

Louis Ramé, marino hugonote francés, fue víctima de la Inquisición mexicana en 1679-82. Su relato fue publicado en 1708 en una obra anónima inglesa. Volvió a aparecer en 1713 integrada en la *History of the Inquisition* de John Baker (1734-1786).²¹² Ramé naufragó frente a las costas de Puerto Rico en 1676 y fue tomado por las autoridades españolas por un pirata. Detenido, fue enviado a México donde trabajó hasta que pudo pagar su viaje de vuelta a Francia. En 1678, cuando un sacerdote local intentó convertir a un tozudo ciudadano holandés al catolicismo requirió los servicios de Ramé como traductor. Su rechazo y, posteriormente, su negativa a arrodillarse ante una procesión eucarística, motivaron su denuncia a la Inquisición. Los interrogatorios demostraron las convicciones protestantes de Ramé. Después de tres años en las cárceles inquisitoriales, Ramé fue condenado al destierro, pasando previamente por la prisión real desde donde fue trasladado primero a Veracruz, después a La Habana y, finalmente a Sevilla. Pudo volver a Francia en 1687.²¹³

El sacerdote Giuseppe Pignata era secretario de los cardenales de la curia en Roma. Fue detenido junto a los miembros de su tertulia, simpatizantes libertinos, acusados de herejía. Su relato narra su detención, su fuga de las cárceles inquisitoriales, su viaje por Nápoles, Venecia y Alemania hasta llegar a Amsterdam. Las memorias de Pignata fueron publicadas en francés en 1725

²¹¹ *Ibidem*, p. 160.

²¹² F. Bethencourt, *La Inquisición*, p. 448.

²¹³ E. Peters, *Inquisition*, p. 192.

bajo el título *Les aventures de Joseph Pignata échappé des prisons de l'Inquisition de Rome*.²¹⁴

El hugonote francés Jean Catel sufrió prisión por el tribunal de la Inquisición española en Granada en 1699. Catel era un comerciante de paños en España bajo la protección de los cónsules de Gran Bretaña y Holanda. La visión de un auto de fe particularmente cruel en Granada en 1699 provocó en Catel comentarios amargos que le llevaron a la sala del Santo Oficio: “Je lui répondis: «Je vous tiens pour mon ami; ce n'est pas vous qui causez mon silence, mais parce qu'il est très dangereux pour moi de trop parler en ce pays. Quoi qu'il en soit, et entre nous, ce n'était pas un juif, mais un véritable protestant qui a été martyrisé pour sa religion et je vois qu'il n'est pas bon pour moi de rester dans ce pays, aussi dès mes affaires faites je retournerai à Malaga.... Qu'il soit juif, turc, maure ou chrétien, tous les hommes qui meurent pour leur religion sont des martyrs»”.²¹⁵ Su relato fue publicado en Londres en 1701 ó 1702 y reimpresso en 1709 bajo el título: *Relation fidèle des procédés de l'Inquisition à Grenade, chancellerie de l'Espagne, concernant un homme nommé Isaac, natif de Montpellier, qui fut brûlé vif en l'an 1699 pour la religion protestante, ayant souffert deux ans et un mois la rigueur de cette Inquisition... Écrit par Jean Catel, compagnon de souffrance du fait de ladite Inquisition, comme il apparaît dans sa véridique relation*.

Isaac Martin era un comerciante inglés establecido en Málaga donde fue detenido y conducido al tribunal de Granada bajo la acusación de participar en disputas heréticas en 1718.²¹⁶ Su relación se publicó en 1723 con una reedición en 1730; se tradujo al francés en 1723 y al alemán en 1724. La relación se incluyó en el libro de James Baker, *The History of the Inquisition*, editado en 1734 y reeditado en 1739. Su caso resulta singular: llevaba cuatro años establecido en Málaga con su familia y tenía una taberna en el puerto. Estaba decidido a volver a Inglaterra después de haber hecho suficiente fortuna cuando fue delatado a la Inquisición por dos monjes irlandeses: “Ce fut par trois de ces Irlandais papistes... que je fus déferé à l'officialité et ils poussèrent leur malice avec tant de fureur qu'enfin ils ruinèrent tout à fait ma famille, en faisant

²¹⁴ F. Max, *Prisonniers*, pp. 202-224.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 229

²¹⁶ La síntesis del relato de Martin en F. Max, *Prisonniers*, pp. 249-273.

tomber ma personne et mes effets entre les mains de l'Inquisition".²¹⁷ Martin construye un relato en el que sobresale continuamente la barbarie del Santo Oficio y, en especial, su reconciliación en el auto de fe con el populacho insultándolo: "Sachant ce qu'on allait me faire, je n'avais pas tant de peur que lorsqu'on m'avait bandé les yeux. Le bourreau me mit sur un âne et me conduisit par les rues, le peuple jetant de grands rits de joie et disant: «L'hérétique anglais! Venez voir cet hérétique anglais qui n'est pas chrétien!» Les cris de joie étaient accompagnés de coups de pierres et d'autres choses que l'on me jetait".²¹⁸ Martin fue dejado en libertad un año después, a finales de 1718, completamente arruinado.

Jean Coustos era un joyero francmasón, víctima de la Inquisición portuguesa. Hijo de suizos hugonotes emigrados a Francia, donde Coustos fue educado, por razón de su oficio emigró a Londres donde se casó y tuvo hijos. Se instaló en Lisboa en 1740 para solicitar el permiso del rey de Portugal y pasar a Brasil. El permiso no le fue concedido pero decidió quedarse en Lisboa una temporada. Inmediatamente formó una logia; sus contactos con la masonería datan de su época londinense. Se ha conservado el proceso de Coustos así que es sabido que desde 1740 era vigilado por la Inquisición que abría sus cartas. Finalmente, fue encarcelado en Lisboa en 1743 acusado de ser maestro de una logia masónica. El caso de Coustos es particularmente interesante. El papa Clemente XII fulminó en 1738 la bula *In eminenti* por la cual se condenaba la masonería. Cuando Coustos es detenido en 1743 los inquisidores no saben prácticamente nada de la nueva "herejía" de modo que todos los interrogatorios son una fuente de información de primera mano sobre los símbolos, ritos y prácticas francmasonas.

El relato de Coustos, *The sufferings of John Coustos for free-Masonry and for his refusing the secret transactions of the horrific tribunal*, fue editado en inglés en 1746. A la relación de John Coustos de 77 páginas, se añadió una historia de la Inquisición anónima redactada a partir de materiales de Limborch, Bayle y otros; y un martirologio sacado del Montano. Un total de 322 páginas añadidas al relato original. La obra se tradujo al francés en Holanda, en 1747;

²¹⁷ *Ibidem*, p. 250.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 267.

al alemán en 1756 y se reimprimió en Londres en 1790 con materiales masónicos.²¹⁹

Archibald Bower era un escocés educado en Italia, exjesuíta y ex consultor de la Inquisición romana en Macerata. Bower asiste desde su posición de personal vinculado al tribunal a dos casos flagrantes de víctimas de la Inquisición y decide huir. No es sino treinta años después de estos sucesos, en 1757, que los pone por escrito para contestar a unas críticas polémicas sobre su pasado. En su relación vierte duros alegatos contra la Inquisición romana.²²⁰

Antonio Gavín era un sacerdote zaragozano que se hizo anglicano en 1715 y en 1726 escribió una dura historia de la Iglesia romana *Le Passe-port du Papisme* que incluía en su primer volumen un feroz alegato contra la Inquisición y especialmente contra el tribunal de Zaragoza que él decía conocer de primera mano. Relata entre otros casos la liberación de los presos de las cárceles inquisitoriales en 1706 gracias a la beligerancia de un batallón francés. Este episodio da pie a Gavín a inventar una historia truculenta que hizo fortuna en la literaturización posterior del tema inquisitorial: entre los prisioneros liberados había seis mujeres jóvenes que formaban el harén de los inquisidores, entre ellas Madame Faulcaut. Gavín afirma que muchos años después pudo encontrarse con Mme. Faulcaut en París y ésta le narró su historia: habiendo caído en gracia a uno de los inquisidores fue arrestada y amenazada de muerte hasta que concedió sus favores al lúbrico inquisidor. Durante un tiempo fue tratada con todos los honores, pero llegó un momento en que se dio cuenta de que vivía en una jaula de oro. Estaba a punto de fugarse cuando fue liberada por los oficiales franceses. Y de hecho, se casó con uno de ellos viviendo felizmente.²²¹

El último de los textos de las víctimas directas de la Inquisición es el de Van Halen (1817-18), francmasón procesado por la Inquisición de Madrid. Se trata de un personaje ciertamente apasionante. Gaditano de origen flamenco, militar de profesión, luchó el 2 de mayo de 1808 contra las tropas francesas; después se hizo afrancesado y sirvió al rey José I; revolucionario contra

²¹⁹ *Ibidem*, pp. 274-300.

²²⁰ F. Bethencourt, *La Inquisición*, p. 449.

²²¹ E. Peters, *Inquisition*, p. 198.

Fernando VII, estuvo a punto de ser fusilado en 1815; conspirador con Torrijos, detenido y procesado por la Inquisición; torturado, pudo huir gracias a una mujer; estuvo en Inglaterra y Rusia; se exilió a México después del Trienio Liberal, redactó sus memorias en Bélgica con éxito editorial extraordinario (se editaron en francés en 1827 y tuvo múltiples ediciones en todas las lenguas; se editaría en España en 1862); luchó en la guerra carlista al lado de Espartero y murió en 1864. Su relato se publica en París en 1827 en dos volúmenes: el primero dedicado a su cautiverio en las prisiones de la Inquisición y el segundo a sus viajes. Se hicieron dos ediciones francesas más el mismo año y una inglesa; más tarde, entre 1834 y 1836 se tradujo al holandés, alemán, inglés y español esta edición publicada en París . Sólo en 1862 pudo publicarse en España.²²²

Indudablemente, de todos los relatos mencionados el de más éxito fue el de Dellon. La obra fue utilizada por protestantes y no pocos católicos como ya se ha apuntado. Bossuet contribuyó a la liberación de Dellon y su relato le sirvió para demostrar la diferencia entre la Iglesia de Francia y la Iglesia romana que amparaba la Inquisición. Limborch, Du Pin, Marsollier, Moreri... todos utilizaron el texto de Dellon que contenía datos naturalistas muy del agrado del público (su intento de suicidio, sus heridas en los pies, la descripción de las cárceles inquisitoriales...).

²²² F. Max, *Prisonniers*, pp. 301-323.

4. LA MIRADA DE LITERATOS Y ARTISTAS. EL ESPEJO DEL IMAGINARIO

4.1. La literatura

En los siglos en los que la actividad inquisitorial decaía y desaparecía, escritores y artistas recogieron el tema acercándolo a su público subrayando los elementos más estremecedores, produciendo un impacto y difusión que no habían logrado las polémicas o las historias de la institución. El paradigma inquisitorial adquirió una presencia inmediata e imponente.

Para comprender la literatura europea antiinquisitorial hay que remontarse a la literatura sobre la leyenda negra antihispánica que ya desde el siglo XVII tuvo sobre todo un destinatario: Felipe II. El tema del presunto parricidio cometido sobre su hijo Don Carlos impregnó pronto la literatura europea.²²³ En 1570 la *Petición* de los refugiados flamencos en la Dieta de Augsburgo ya acusaba a la Inquisición española de haber causado la muerte de Don Carlos a causa del miedo de la Inquisición a que Don Carlos liberase los Países Bajos del régimen sangriento del Duque de Alba. En 1581, la *Apología* de Guillermo de Orange acusaba a Felipe II de parricidio. En 1598, las *Relaciones* de Antonio Pérez enfatizaban el amor de Carlos por los Países Bajos y la ruptura del primitivo compromiso entre Isabel de Valois y Carlos, luego realizado con el padre.

La primera elaboración literaria del tema es la de César Vichard de Saint-Réal, *Dom Carlos*, publicada en 1672 y pronto traducida al inglés (1674). Saint-Réal describe a un joven príncipe partidario de suprimir la Inquisición (recogiendo la tradición de su tolerante abuelo Carlos V, cuyas simpatías hacia el protestantismo le parecen evidentes al autor) y partidario de la causa flamenca. Ante semejante amenaza, Felipe II lo encarceló pero sin autorizar su muerte. El Inquisidor General Espinosa ante el bloqueo real, haría envenenar lentamente a Don Carlos que, finalmente, en una escena de enorme dramatismo, se cortaría las venas en la bañera con un retrato de Isabel ante

²²³ E. Levi, *Il principe Don Carlos nella legenda e nella poesi*, s. a.,

sus ojos. La muerte de Don Carlos traerá consigo la de Isabel (envenenada por el rey, enamorado de la Eboli) y luego se suceden las muertes de Ruy Gómez, Don Juan de Austria (por parte de la Eboli), la Eboli, Pérez logra huir y el rey muere con una úlcera dolorosa. El destino marca trágicamente todas las vidas.

Cuatro años más tarde, Thomas Otway publica su obra de teatro de más éxito, *Don Carlos, Príncipe de España*, basada en Saint-Real, el *Otelo* de Shakespeare y el *Mitridates* de Racine. Será Otway quien refuerce el personaje del Marqués de Poza situándolo próximo a los principios políticos liberales.

De gran eco fue también la obra del exjesuíta Gregorio Leti, *Vita di Filippo II* (Ginebra, 1679). Leti presenta el Consejo de la Conciencia y a la Inquisición como responsable última del enfrentamiento padre-hijo y se interesa especialmente por la contradicción entre la justicia humana que exige piedad y la divina que representa el deber del soberano que no admite matices ni cortapisas. La literatura dramática española explorará el tema de Don Carlos con una obra específica de Ximenez de Enciso²²⁴ y obras colaterales de Lope²²⁵ y Calderón,²²⁶ pero sin involucrar para nada a la Inquisición en ello.

La obra de la Francia ilustrada más significativa es el *Don Carlos* del marqués Augusto Luis Ximenes, un volteriano, que la escribió en 1761, fue editada treinta años más tarde y contó con la dura oposición del conde de Aranda, embajador en Francia, que fiel a sus criterios patrióticos ya reflejados en la polémica con Masson intentó bloquear la representación de la obra que no se estrenó hasta 1820. En la misma línea hay que citar la novela dramática de Louis-Sebastian Mercier: *Portrait de Philippe II roi d'Espagne* (1785) que contrapone a Felipe II, como la representación de la tiranía cruel y refinada con Don Carlos, como el símbolo de la rebeldía y libertad, prefigurando ya la mitología romántico liberal.

Pero el elenco de autores que alimentará la mitología romántica del tema Don Carlos serán Robert Watson (*Historia del Reinado de Felipe II, Rey*

²²⁴ *Don Carlos* (1634). Para Enciso, Don Carlos está locamente enamorado de Violante, hija del duque de Alba, e intriga a través de Montigny contra su padre. Al final Ximenes de Enciso no lo hace morir, cae de un balcón y la obra acaba con una escena de evocación casi metafísica en la que se oye gritar al pueblo: Viva Carlos!

²²⁵ Lope de Vega en *El castigo sin venganza* (1631) sitúa el escenario en Ferrara con el duque, su hijo Federico y la esposa de aquél involucrados en un conflicto en el que el hijastro matará involuntariamente a la madrastra con el padre de presunto vengador.

de España, 1777), Vittorio Alfieri (*Filippo II*, 1783), Friedrich von Schiller (*Don Carlos*, 1787) y Giuseppe Verdi (el *Don Carlo* se estrenó en la ópera de París el 11 de marzo de 1867). Con ellos, el tema Don Carlos se convierte en uno de los monumentos más evocadores de la libertad humana con la Inquisición como principal enemigo. En el contexto de la unificación italiana, con los intensos conflictos con el Papado en la lucha por convertir a Roma en la capital de Italia (que sólo se lograría en 1870, tras la batalla de Sedán) Verdi convierte a Felipe II en víctima de la Iglesia, que traicionando sus principios comete crímenes horrendos para no ceder un ápice de su poder temporal. Una de las escenas más logradas de la ópera es la del acto IV, en la que el Inquisidor se enfrenta a Felipe II (enfrentamiento subrayado musicalmente por el hecho de estar cantada por dos bajos profundos):

(El Gran Inquisidor, ciego, nonagenario, sostenido por dos frailes dominicos, entra lentamente en los aposentos del rey Felipe II)

EL INQUISIDOR:- ¿Me encuentro en este momento en presencia del Rey?

FELIPE II: Sí; yo lo mandé llamar, padre mío. La duda me atormenta. Mi hijo Carlos colma mi corazón con una tristeza amarga. ¡El Infante es un rebelde, se armó contra su padre!

I: ¿Qué método eliges para el castigo?

F: Todos, o ninguno.

I: ¡Explícate!

F: Que escape, o que el verdugo...

I: ¿Y bien, pues?

F: Si envío a la muerte a mi hijo, ¿Me absolverás con tu propia mano?

I: La paz del imperio vale la vida de un rebelde.

F: ¿Puedo inmolar a mi hijo por culpa del mundo, yo, un cristiano?

I: Para salvarnos, Dios sacrificó al suyo.

F: ¿Cómo puedes dar vigor a una ley tan severa?

I: Por todas partes habrá rigor, si sobre el Calvario alguna vez lo hubo.

F: ¿Cómo podré acallar en mí el llamado de la naturaleza, del amor?

I: Todo debe silenciarse para exaltación de la verdadera Fe.

²²⁶ Calderón en *La vida es sueño* (1630) reproduce el enfrentamiento entre padre e

F: Está bien.

I: ¿Desea el Rey interrogarme sobre algún otro asunto?

F: No.

I: Entonces, ahora seré yo quien hable, Sire. En suelo hispano jamás la herejía logró penetrar hasta ahora. Pero alguien viene ahora a minar el edificio divino. Se trata del Marqués de Posa, amigo del Rey, su fiel compañero, demonio tentador que lo empuja hacia el precipicio... ¡Y yo, el Inquisidor, yo que levanto mi mano poderosa sobre las más viles hordas de reos, dejo andar tranquilo a una gran rebelde... y al Rey! [...]

F: ¡Ya basta, fraile!

I: ¡En ti han penetrado las ideas de los innovadores! ¡Con tu débil mano pretendes romper el santo yugo que se extiende sobre el mundo! ¡Vuelve a cumplir tu deber! [...] ¡Oh Rey!, si no estuviera yo hoy mismo contigo, en Palacio, juro por Dios que mañana te obligaría a comparecer a ti mismo ante el supremo tribunal del Santo Oficio.

F: ¡Fraile! Ya he soportado en demasía tus crueles palabras.

I: [...] ¿Qué más quiere el Rey de mí?

F: Padre mío, que la paz retorne una vez más entre nosotros.

I: (alejándose) ¿La paz?

F: Olvida todo lo pasado.

I: (en la puerta misma) ¡Tal vez!

F: ¡No queda al trono más remedio, pues, que inclinarse siempre ante el altar!"

El tema tendrá su proyección en España. Núñez de Arce escribió: *El haz de leña* (1872) mezclando la intriga de Don Carlos con la Inquisición. Lo mismo hará Echegaray en *El pilar y la cruz*.

Pero no sólo fue a través del personaje de Don Carlos como la literatura europea se interesó por la Inquisición. La novela picaresca de Lesage (1668-1747) con su *Gil Blas* o su traducción del *Guzmán de Alfarache* introdujo también entre sus personajes a los inquisidores. En esta última obra se describe bien un auto de fe. En otra novela picaresca como el *Estebanillo González* se hace un retrato amargo de un pobre apotecario denunciado ante

la Inquisición por brujería. Y el mito inquisitorial en Francia tiene un hito en el libro de Juan Álvarez Colmenar, *Les Délices de l'Espagne et du Portugal*, publicado en Leyden en 1707, que consagraba un capítulo al “Gobierno eclesiástico y en particular la Inquisición” con cuatro ilustraciones sobre el tema, una de ellas, la del auto de fe, particularmente impactante.²²⁷

La conversión de la Inquisición en *topos* literario se producirá en el siglo XIX. La reconstrucción literaria por excelencia es la del Gran Inquisidor de Dostoievsky en su novela *Los hermanos Karamazov* (1881, por entregas entre 1868 y 1880). El autor capitalizó toda la reflexión crítica ilustrada para llevar a cabo una magnífica creación literaria que constituye en la práctica una diatriba contra Pío IX y el oscurantismo jesuítico. Dostoievsky conocía a Fernando de Valdés a través de la *Historia de Felipe II* del historiador americano Prescott, traducida al ruso en 1858 y de la que Dostoievsky tenía un ejemplar; Prescott a su vez había bebido del *Artes de la Inquisición española* de Reginaldo González Montes. El monólogo del Gran Inquisidor parece reproducir la crisis de los sueños románticos y la función de la Inquisición como garante de la paz social, adormecedora de la conciencia crítica, estimuladora de la felicidad de los ingenuos.

La narración es sencilla: Sevilla, 1559, Jesús decide visitar a sus hijos precisamente donde están ardiendo las hogueras inquisitoriales y se mezcla entre la multitud; ésta le reconoce a pesar de su silencio, le sigue... él los bendice, los toca y los sana; en el atrio de la catedral de Sevilla resucita a una niña muerta una vez más con las tiernas palabras del Evangelio: *talita kumi*. Desgraciadamente también está allí el Inquisidor General que ordena el prendimiento de Jesús: la multitud que unos momentos antes lo adoraba con júbilo cae ahora de rodillas ante el Inquisidor General. Sigue el diálogo que el Inquisidor General quiere mantener con el reo, pero que en realidad es sólo un monólogo, porque Jesús sólo responde con el silencio y una mirada como pasiva. El monólogo del Gran Inquisidor se llena de palabras lacerantes: “¿Para qué has venido a estorbarnos?... Todo fue transmitido por Ti al papa, de

²²⁷ G. Dufour, “La rivalité entre l’histoire et la littérature et la création du mythe inquisitorial en Espagne au début du XIXe. Siècle”, en C. Dumas (ed.), *Les mythes et leur expression au XIXe siècle dans le monde Hispanique et Ibéroaméricain*, Lille, 1988, pp. 11-25, p. 11.

manera que ahora está ya todo entre las manos de éste... No nos estorbes... Hemos corregido tu obra y la hemos asentado sobre el Milagro, el Misterio y la Autoridad... Al reconocer humildemente la débil condición de la Humanidad, al aliviar su carga y al pedirle que peque, pero con nuestra autorización, ¿no hemos demostrado amarla?... ¿por qué has venido a estorbarnos?... lograremos al fin convencerlos de que no serán realmente libres hasta que renuncien a su libertad a favor nuestro, sometiéndose a nosotros... comprenderán la inmensa ventaja que este hecho supone... les demostraremos que la felicidad de los ingenuos es la más dulce que pueda existir... nos admirarán, nos temerán y se sentirán orgullosos de nuestro poder y de nuestra inteligencia... temblarán ante nuestra ira... les obligaremos a trabajar... les diremos que toda falta cometida con nuestra autorización les será perdonada... nos adorarán como a bienhechores suyos... nos harán entrega... de sus conciencias... la humanidad ... será feliz... exceptuando a los miles de personas que la dirijan. Porque tan sólo nosotros, que guardaremos el misterio y el secreto de todo, seremos desgraciados... seguiremos seduciéndoles con la promesa de una recompensa eterna y celestial. Aunque si realmente existiera otro mundo, no sería, sin duda, para gentes como ellos..."²²⁸

Toda esta literatura de contenido ideológico es paralela en el siglo XIX a la literatura gótica, anticlerical, con toda su carga de amarillismo macabro y demagogia, de monjes sádicos y lúbricos, nobles decadentes, vírgenes perdidas en mazmorras inquisitoriales... Una de estas primeras novelas es la de Schiller, *The ghost-seer*, editada en 1787-89, que aunque dirige sus críticas a la Inquisición veneciana tiene a Felipe II en el trasfondo. Diderot con *La religiosa* (1796) y Sade con *Justine*, abren la espita del género. Sade, lector del abad Goujet, frecuentó poco el tema del Santo Oficio. En *Aline y Velcour o la novela filosófica* (1793) hace caer a sus heroínas, jóvenes esposas en manos de la Inquisición de Madrid. El inquisidor se llama nada menos que Crispín Brutaldi Barbaribos de Tortumendia. La protagonista logra, tras no pocos esfuerzos, salir de las manos impúdicas del inquisidor. Diversos inquisidores salen en las novelas de *El monje* de Matthew Gregory Lewis (1796) que sitúa las escenas en España; *El italiano o el Confesional de las Penitentes negras* de

²²⁸ F. Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, Barcelona, 1966, pp. 208-210.

Anne Radcliffe (1797) que se desarrolla en Nápoles; *La Abadesa* de William Ireland (1799), que se desarrolla en Florencia; *St. Leren* de William Godwin (1799), ambientada en España; *Adeline* de Anne Ker (1800); *Melmouth o el hombre errante* de Charles Robert Maturin, que se ambienta en España o *Zastrozzi* de Percy S. Shelley. Los horrores góticos de la Inquisición acabaron al otro lado del Atlántico en cuentos como *El Pozo y el Péndulo* de Edgar Allan Poe. *El valle de los cedros o El martirio de la judía sefardí* (1850) de Gracia Aguilar es la última novela del XIX centrada en la Inquisición desde esta perspectiva literaria goticista.²²⁹

La gran novela española de este género fue *Cornelia Bororquia* de Luis Gutiérrez, publicada en París en 1801 con múltiples ediciones, compendiada a manera de coplas de ciego e incluso traducida al alemán en 1834.²³⁰ Luis Gutiérrez era sevillano y, según parece, había pertenecido a la orden trinitaria que abandonó para instalarse en Bayona. Allí trabajó como redactor de una gaceta destinada a españoles exiliados. Gutiérrez volvió a España con José Bonaparte, pero fue apresado por los patriotas en 1809 y ahorcado. Su heroína era un personaje real mencionado por González Montano con el nombre de Juana Bohorquez, que murió en prisión. Fue Langle el que imaginó primero lo que Luis Gutiérrez escribiría después: que siendo hija del gobernador de Valencia, Cornelia había sido apresada por la Inquisición supuestamente por sus relaciones con un joven, Bartolomé de Vargas, lector de libros prohibidos y por ello sospechosa de herejía. Pero más adelante, el texto nos revela la auténtica motivación de su encarcelamiento: la pasión lujuriosa y desenfrenada del arzobispo de Sevilla, que la asedia continuamente para lograr sus favores. Después de numerosas peripecias, el momento cumbre se alcanza cuando Cornelia mata al arzobispo cuando éste intenta violarla. La defensa propia no la exime y finalmente es quemada en un auto de fe en Sevilla. Su prometido Vargas huye a un país en el que espera encontrar la libertad.

La crítica al Santo Oficio está muy presente en la novela, con argumentos que entroncan claramente con la tradición crítica española del

²²⁹ L. Romero Tobar, "Viajes imaginarios y cárceles de invención", en *La parodia y el viaje imaginario. Actas del IX Simposio de la sociedad española de literatura general y comparada*, Zaragoza, 1994, t. II, pp. 470-492.

²³⁰ L. Gutiérrez, *Cornelia Bororquia o la víctima de la Inquisición*, edición, introducción y notas de Gérard Dufour, Alicante, 1987.

Santo Oficio: "... el ministerio de Inquisidor degrada a un mismo tiempo la humanidad y la religión. El objeto del tribunal es sumamente odioso por sí mismo; porque buscar e inquirir sólo en virtud de simples sospechas es crear delatores, confundir el inocente con el culpable, y sembrar la turbación en los estados. Pero la manera con que procedéis es todavía más odiosa. En todas las ciudades, villas y lugares tenéis una infinidad de espías para observar todo lo que se dice y se pasa. Las personas que son arrestadas como sospechosas jamás conocen a sus acusadores; no se les da libertad para defenderse, ni se les concede ningún medio para rechazar la acusación. Así siempre estáis seguros de poder encender a vuestro grado las hogueras, y de pillar o confiscar los bienes de los acusados, que por lo regular es la menor pena a que condenáis. Una simple opinión, una calumnia, un libro os basta sobradamente para arrancar a un padre del seno de su familia, para despojarle enteramente y para hacer infeliz toda su descendencia. ¿Y queréis, hombres infames, forajidos tigres, y queréis que después de esto os reconozcamos por representantes de un Dios Bueno, propicio y benéfico? ¡Qué contraste! ¡Qué caos! ¡Qué horrible consecuencia!"²³¹

Gérard Dufour cree que esta obra, aunque publicada en París por razones obvias, fue escrita en castellano porque su objetivo era claramente alcanzar a la opinión pública española, contribuir a crear el "mito" interno, dentro de España. El destino de la obra era claramente el contrabando. En 1804 fue prohibida por la Inquisición, cuando ya llevaba tres ediciones. En 1812, tras la supresión de la Inquisición en 1808, se publica en Madrid. En 1817 se ordena recoger el libro —Dufour anota que en un mes se recogieron en Barcelona tres ejemplares—, y en 1820 se vuelve a editar en Barcelona. *Cornelia*, en definitiva, sería el gran aperitivo literario para los lectores españoles que después, en 1822, recibieron la *Historia crítica* de Llorente.²³²

Por su extraordinario éxito editorial ha de aludirse a *Los misterios de la Inquisición y otras sociedades secretas de España* de Mme. de Suberwick que tenía el pseudónimo de M.V.Féreal. El libro apareció en París en 1844 y tuvo unas 75 ediciones en el siglo XIX, siendo traducido a casi todas las lenguas europeas. Sitúa a Pedro de Arbues en tiempos de Carlos V y le atribuye unos

²³¹ *Ibidem*, p. 116.

ilimitados deseos sexuales. En el mismo contexto cabe situar las obras del abate Pietro Tamburini o del general mexicano Vicente Riva Palacio que escribieron un tipo de literatura con algunos fundamentos históricos pero con excesiva imaginación. En este último caso, sus repercusiones posteriores le hacen merecedor de alguna atención por nuestra parte.

Riva Palacio publicó en México en 1872 la novela *Memorias de un impostor. Don Guillén de Lamport Rey de México*.²³³ El autor se basaba en un hecho histórico al que añadió abundantes elementos de cosecha propia. El hecho era el procesamiento en México del aventurero William Lamport, irlandés nacido en 1615 de noble familia. Lamport estudió en Londres donde escribió una *Defensa fidei* contra el protestante rey inglés que le valió la cárcel y una sentencia de condena a muerte. Logró evadirse y huir en barco aunque éste fue apresado por unas naves corsarias inglesas. Los marineros, tras unos incidentes, lo nombraron su general, ejerciendo como pirata a lo largo de todo el mundo. Por fin, pudo Lamport escapar de esta vida llegando a La Coruña donde bajo la protección del marqués de Mancera ocupó plaza en el colegio jesuita de San Patricio. Estando allí supo que sus antiguos colegas desembarcaron en Deán. Allí se dirigió con dos franciscanos predicándoles la conversión. La Inquisición de Galicia, gracias a Lamport, los reconcilió en un auto de fe: 250 marineros expertos y dos naves pasaron al rey de España.

El hecho llamó la atención en la corte. El Conde-Duque lo mandó llamar poniéndolo bajo su protección y dándole plaza en el Colegio de San Lorenzo del Escorial. Escribió un panegírico en honor de Felipe IV, una opereta sobre la política de Olivares y Richelieu... Bien situado en la corte, Lamport fue contactado por los franceses para captarlo como espía en la corte española, a lo que se negó.

En 1633 el rey le asignó al servicio de su hermano el Cardenal Infante Fernando, que guiaba el ejército hacia Flandes. Lamport estuvo en la batalla de Nördlingen (1634). En 1638 participó en la expedición de socorro a Fuenterrabía. Y en 1640 aceptó trasladarse a México a petición de Olivares para rendir otros servicios a la Corona, bajo la promesa de recibir el título de marqués de Cropani. Pero al llegar al Nuevo Mundo Lamport quedó fascinado

²³² G. Dufour, "La rivalité entre l'histoire et la littérature", pp. 21-22.

por la cultura indígena, sus misterios y sus tesoros, mientras la prepotencia española le causaba náuseas. Diseña entonces un proyecto tan ambicioso como utópico: organizar una sublevación de las masas esclavizadas, constituir en México un reino autónomo y hacerse rey para poder otorgar el poder al candidato directamente elegido por el pueblo. Un sueño ardiente de justicia y libertad que pronto se rompe ante la realidad: en 1642 es procesado por el tribunal inquisitorial de México acusado de practicar magia y astrología. Permanecerá 17 años encarcelado. Y, finalmente, en 1659 fue condenado a la hoguera como hereje pertinaz, aunque a pesar de los informes de los inquisidores del tribunal mexicano, nuestro irlandés no llegó a ser quemado vivo porque se suicidó ante los ojos de todos los asistentes al auto de fe.²³⁴

Fabio Troncarelli ha sacado a la luz la tradición oculta que ha hecho volver a Lamport hasta nuestros días, resucitado con una forma nueva en el mito del Zorro. En el México del XVIII, la historia de Lamport como libertador de la opresión política y paladín de los pobres y los esclavos pasó de padres a hijos y estuvo muy presente en la mitología de todos los intentos de revueltas populares de aquella centuria. Fue en 1840 cuando el niño Vicente Riva Palacio oyó por primera vez contar la historia de Guillermo Lombardo. Siendo ya militar, Riva Palacio dedicó buena parte de sus esfuerzos a investigar la historia de Lamport /Lombardo. El resultado es el romance, *Memorias de un impostor*. En este texto, Lamport aparece como un masón revolucionario a la búsqueda de la libertad, un Don Juan a la búsqueda del amor puro. El símbolo de esa búsqueda es un acontecimiento inesperado: la fuga del héroe de la prisión reptando en forma de Z para adaptarse a la abertura de una ventana de forma extraña. Riva Palacio era masón y la Z para los masones era el símbolo de la energía vital. Este es el mensaje profundo de la obra.

Inspirándose en las *Memorias* escribió el también masón Kipling, en 1888, *El hombre que quería ser rey*. Y en 1919, Johnston McCulley, *La maledizine di Capistrano* (reeditada más tarde con el título *El sello del Zorro*), una historia de capa y espada situada ya no en Ciudad de México sino en la

²³³ México, Porrúa, 1994, ed. a cura de V. Castro Leal.

²³⁴ Seguimos para este tema la información aportada por Fabio Troncarelli, *La spada e la croce*, Roma, 1999. La condena de Lamport se inscribe justamente en una de las visitas de inspección más famosos de todas las realizadas nunca por la Inquisición española, una visita que duró varios años y dio lugar a miles de páginas de informe.

California española del XVIII-XIX, con Don Diego de la Vega, aristócrata de día, enmascarado de noche, en defensa de los valores democráticos y la justicia social. Las secuelas cinematográficas de tema tan apasionante como entretenido, han sido múltiples: de Tyrone Power (1940) y George Turner (1947) hasta la versión reciente de Antonio Banderas y Anthony Hopkins.

De *Les Mystères* recogió Víctor Hugo en 1882 la anécdota del rey español Felipe III cuya compasión por los ajusticiados en el auto de fe le valió ser condenado por el Gran Inquisidor a que unas gotas de su sangre fueran quemadas por el verdugo, en su *Torquemada* y *La Rose de l'Infante*; Con el mismo título, *Torquemada*, encontramos la tragedia de Josep Schiells (aquí, el inquisidor se enfrentará a un joven alemán, Fridank, que cuando vuelva a Alemania será el padre de Martín Lutero). Las obras de Joaquín M^a Nin, *Secretos de la Inquisición* (1856) y los *Anales de la Inquisición* de Genaro del Valle (1841) con todo su abundante despliegue de imágenes tenebrosas constituyen junto con la citada *Cornelia Bororquia* la aportación española a esta literatura.

Los escenarios del Santo Oficio albergaron también muchas de las intrigas de los folletones por entregas. En 1900, Maurice Jogand y Louis Launay publican tres mil doscientas páginas en trescientas noventa y ocho entregas folletinescas en torno al tema inquisitorial que tuvieron enorme éxito (se reeditan en 13 volúmenes en 1903).²³⁵

Entre las dos guerras mundiales, la ascensión de los fascismos y la crisis general mundial hicieron resurgir el mito Inquisición.²³⁶ El caso paradigmático es el del novelista británico D.H. Lawrence, quien hizo una relectura del texto de Dostoievski en dos tiempos. En 1913, no hizo ninguna apreciación del capítulo del Gran Inquisidor. En cambio, en 1930 en un comentario del capítulo, identificó al Gran Inquisidor como el modelo de los totalitarismos políticos. En la misma línea se manifestó el novelista ruso Eugeny Zanyatin en su obra teatral *Las hogueras de Santo Domingo* (1922) y el escritor alemán Hermann Kesten en su novela sobre *Fernando e Isabel* (1936).

²³⁵ F. Max, *Prisonniers*, pp. 331-334.

²³⁶ Para el impacto del tema inquisitorial en la literatura del siglo XX seguimos a E. Peters, *Inquisition*, pp. 293 y ss.

Stefan Andres escribe una novela en 1936 con sólo tres personajes: *El Greco pinta al Gran Inquisidor*, cargada de simbolismos. Se trata de una obra de corte psicológico que subraya la presión a la que se ven sometidos los disidentes que permanecen en el país. Es el caso del propio Andres, alemán, oponente al régimen nazi, pero que permanece en Alemania durante este periodo. El control social que representa la Inquisición está también presente en la obra de Jerzy Andrejewski *A Darkness Covers the Earth* (1957; edición inglesa de 1960 con el título *The inquisitors*).

Arthur Koestler (*Darkness at Noon*, 1941) y su amigo George Orwell (1984), ante la realidad de las purgas estalinistas plantean el tema inquisitorial desde una perspectiva amarga y pesimista: el presente ha superado al pasado, el fascismo, el holocausto nazi y las purgas estalinistas hacen parecer insignificante el antisemitismo de la Inquisición española.

La caza de brujas disparará todo un interés por el fenómeno de la brujería con infinidad de trabajos desde la obra de Margaret Murray (*El culto de brujas en la Europa occidental*, 1921) a la de Montagne Summers (entre 1926 y 1946 Summers publica siete libros sobre vampirismo, brujería...), pasando por la transcripción y edición de los procesos de Salem en 1938. Bertold Brecht escribe su obra *Galileo* representada en Zurich en 1943 en la primera versión, haciendo a Galileo héroe de la ciencia; en la segunda versión para una producción americana lo convierte en un fanático de la gloria por la que lo sacrifica todo. En cualquier caso, queda bien patente el dilema entre el poder y la inteligencia.

Arthur Miller, en plena guerra fría, asumirá el tema de la caza de brujas de resonancia inquisitorial bien evidente en su obra *The Crucible*, producida en Nueva York en 1953; y en los últimos años no han faltado ecos literarios del tema inquisitorial: alguna novela francesa como la de Michel del Castillo (*La tunique d'infamie*), alguna española como *El sambenito* de Jiménez Lozano, *Extramuros* de Fernández Santos o *El hereje* de Miguel Delibes (una novela impresionante por su calidad literaria y su fundamentación histórica), o la novela de Carlos Rojas: *Auto de fe* y el best-seller mundial más significativo de Umberto Eco: *El nombre de la rosa*, son ejemplos bien expresivos del interés que la Inquisición sigue suscitando como objeto de interés literario.

4.2. El arte

La iconografía constituye una de las asignaturas pendientes de la historiografía de la Inquisición. Ya M. Avilés hizo una primera aproximación en 1982, pero ha sido Francisco Bethencourt quien se ha acercado al tema con rigor últimamente.²³⁷

Empezaremos por decir que las imágenes de la lucha contra la herejía son antiguas. El arte generado por los dominicos con frecuencia se refirió a la causa misma de la institucionalización de su orden: la lucha contra la herejía. Particularmente, la figura de Santo Domingo de Guzmán generó en los siglos XIII y XIV bastante iconografía cuyo sentido se ve bien reflejado en el sarcófago de Nicola Pisano. Asimismo también Santo Tomás tiene frecuentes representaciones como debelador de herejes.

La primera etapa de explosión iconológica con el tema Inquisición se desliza desde finales del XV a 1570. Este período se abre con el cuadro de Pedro Berruguete, *El triunfo de la Inquisición* (1490), que representa un auto imaginario presidido por Santo Domingo. Su propósito legitimador ante los ataques conversos de esos años es evidente: el cuadro subraya en su globalidad la grandeza y poder del Santo Oficio apelando a una escenario inexistente en el siglo XIII, pero de claras referencias para los contemporáneos de la obra. Por otro lado, en el cuadro se observa bien la escenografía que caracterizaría la representación de los autos de fe posteriores, con la jerarquía de espacios superpuestos, la colaboración del brazo secular con el eclesiástico, el castigo de los herejes y la aprobación del público.

Pero la mayor promoción de imágenes va a venir del lado protestante al calor de la revuelta de los Países Bajos. La representación del auto de fe de 1559, un grabado anónimo, con título y texto en alemán y subtítulos en francés, marcará la pauta de esta iconografía protestante.²³⁸ En este grabado se inicia la inversión espacial que será la tónica de las imágenes contrainquisitoriales sucesivas: los procesados se erigen en protagonistas y los inquisidores quedan

²³⁷ M Avilés, "Verdaderas y falsas imágenes de la Inquisición Española", AA. VV., *La Inquisición*, Madrid, 1982, pp. 33-50; F. Bethencourt, *La Inquisición*, pp. 468-481, tomo las referencias de grabados alemanes de esta obra.

²³⁸ "Hispanische Inquisition", Bibliothèque National de Paris, coll. Henin, V, i, p. 46, n. 456 (F. Bethencourt, *La Inquisición*, p. 469).

devaluados; la lectura de las sentencias y las ejecuciones tomarán protagonismo para subrayar la inocencia de los acusados. Las guerras de religión francesas y la represión española en los Países Bajos dejó múltiples secuelas en forma de grabados paralelos a los panfletos de la guerra publicitaria. Luiken, van der Meer, Geets, Coornaet, serán los autores de muchos de estos grabados destinados a sensibilizar a la opinión pública respecto a la violencia de los católicos. Los cuadros de Brueghel colaboraron mucho a fomentar el rechazo hacia la Inquisición y los católicos.

Tampoco conviene olvidar que, paralelamente, la Iglesia triunfante no desaprovechó sus posibilidades a la hora de proyectar imágenes de sí misma. Y ahí están como testimonio las exhibiciones fastuosas del Concilio de Trento (hasta Tiziano colaboró en la empresa de promoción de esta imagen), las exaltaciones de san Ignacio y los jesuitas, los cuadros de los Inquisidores generales (Zurbarán pintó a Diego de Deza, Van Scorel a Adriano de Utrecht, Berruguete esculpió el sepulcro de Pardo Tavera y Pompeo Leoni el de Valdés; el Greco retrató a Niño de Guevara, Rizzi a Arce y Reinoso...), las representaciones del terror hugonote (las torturas del católico Sarkander en Praga) o las de la Inquisición protestante que se refleja en *Theatrum Crudelitatum Haereticorum Nostri Temporis*, editado en Amberes en 1592 (que ilustran muchas páginas de la *Historia de la Inquisición* de M. de la Pinta Llorente), la caricatura de Calvino de Zeter (1617)... son algunas de las expresiones artísticas de esta prepotencia católica.

Después de un periodo en el cual las imágenes sobre la Inquisición o no se han conservado, o se produjeron con menor intensidad, renace la iconografía inquisitorial en la segunda mitad del XVII. Los autos de fe pintados desde la óptica católica más conocidos son los de Herrera el Mozo que se refiere al de Sevilla de 1660,²³⁹ el de Rizzi sobre el auto de Madrid de 1680 y el grabado de Gregorio Fosman referente también al auto madrileño y que se publicó en la obra de José del Olmo.²⁴⁰ Se observa en todos ellos el poder

²³⁹ M^a Victoria González de Caldas, "Nuevas imágenes del Santo Oficio en Sevilla: el auto de fe", en A. Alcalá y otros, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, 1984, pp. 237-265.

²⁴⁰ Joseph del Olmo, *Relación histórica del Auto General de Fe que se celebró en Madrid en este año de 1680*, Madrid, Roque Rico de Miranda, 1680; M^a Victoria González de

mayestático de los inquisidores, la exposición de los condenados de cara al espectador de los cuadros, la sensación de movimiento de masas y desde luego la presencia de público espectador. No era suficiente que los herejes fueran declarados herejes, tenían que ser vistos como herejes. Además, en todos estos cuadros hay una ausencia significativa: nunca se representa la ceremonia de abjuración que teóricamente es el final del auto de fe como ceremonia religiosa, porque la relajación se dejaba en manos civiles.²⁴¹

Los italianos contribuyeron también a la difusión de la iconografía católica. Ahí están como testimonio los grabados de Matteoli representando la abjuración de Molinos en 1687, que presentan como novedad precisamente ese rito de abjuración que no había aparecido antes ni aparecerá en España, donde se primó más la afirmación del poder inquisitorial en la confluencia entre Iglesia y Estado. La última representación “oficial” de la Inquisición la forman los grabados de François Chiché para la relación impresa de Antonino Mongitore del auto de fe de Palermo de 1724.

Desde el lado protestante, abundan los grabados en las memorias de procesados que ya comentamos. En la relación de James Salgado (1683) se introduce como novedad la descripción de los espacios interiores de los tribunales: las cárceles, el tormento, las salas..., violando el estricto secreto inquisitorial. El contraste entre estas imágenes y las versiones oficiales está también presente en los grabados de Pierre Paul Sevin incluidos en la segunda edición de la *Relation de l'Inquisition de Goa* de Charles Dellon. La aportación específica de Sevin consiste en la representación de un interrogatorio, otra de la preparación de los reos para el auto de fe y de los varios tipos de sambenitos. Esta serie de imágenes será el modelo de las décadas siguientes. Adrian Schoonebeck la adaptó para la obra de Limborch ampliando el número de grabados representando los sambenitos e incluyendo un auto de fe donde se recoge la tradición antiinquisitorial de los grabados holandeses (énfasis en las víctimas) y se subraya la subordinación de la Corona a Iglesia. Desde los grabados de Sevin empieza a aparecer de forma predominante el escudo de la

Caldas, “El Auto de Fe de 1680. Un lienzo para Francisco Rizi”, *Revista de la Inquisición* 3 (Madrid, 1994), pp. 69-140.

²⁴¹ C. Maqueda Abreu, *El auto de fe*. Madrid, 1992; D. Moreno, “Una apacible idea de la gloria. El auto de fe barroco y sus escenarios simbólicos”, *Manuscripts* 17 (1999), pp. 159-177.

inquisición, bien en su forma española: la cruz en el centro con el ramo de olivo a la derecha y la espada a la izquierda y la divisa *Exurge domine et judica causam tuam*; bien en su forma portuguesa (por la influencia de la obra de Dellon): Santo Domingo que toma la espada y el ramo de olivo en sus manos, con un perro, una antorcha y un globo a los pies y con la divisa *Justitia et misericordia*.

En el siglo XVIII la mayoría de las imágenes que tenemos de la Inquisición las debemos al grabador Bernard Picart que se incluirán en la mayor parte de las obras sobre Inquisición publicadas en este siglo. Picart recogió las series de Sevin y Schoonebeck pero, como principal novedad, añadió elementos novedosos (aunque algunos de ellos poco verosímiles): mujeres en la representación de los sambenitos y diferentes tipos de tortura. La obra de John Coustos (1746) es de las pocas que no incluyen grabados de Picart pese a su insistencia en el mismo tema iconográfico: la tortura. Los grabados son de Boitard, que incluye la pretendida absolución de Juan IV de Portugal, excomulgado después de muerto, por los inquisidores.

Ya en el siglo XIX las clásicas obras de Lavallée (1809) y Stockdale (1810) incluyen las tópicas imágenes con alguna incorporación nueva que aporta Tourcaty en la obra de Lavallée con nuevo estandarte, la cruz llevada por los condenados y el timbre de la Inquisición. Las obras de Suberwick-Féreal, Nin, Jenaro del Valle, repiten la consabida imaginería, eso sí, con una reiterada y abrumadora presencia de la mujer-procesada. Una de las series iconográficas que más influyó en la creación de la imagen visual popular española sobre la Inquisición, fue la que realizó Martínez para la edición de 1841 de los *Anales de la Inquisición* de Jenaro del Valle. En 1868 esta obra fue reeditada con otra serie distinta como ilustración, la realizada por Malla. Ambas han sido reeditadas unidas en la reedición de Llorente de 1980.²⁴²

En cuanto al dibujo, los ejemplos son pocos. Bethencourt menciona un dibujo de Guercino en el que se representa a una hechicera condenada por el tribunal de Palermo hacia 1625, tocada con una coraza y una soga al cuello; y

²⁴² M. Avilés, *art. cit.*, p. 40. Avilés hace una relación de hasta 176 obras (incluye reediciones) con ilustraciones referentes al tema inquisitorial.

un dibujo de Anton Van Eyck en el que aparece una bruja con coraza y vela encendida en la mano, del mismo auto de fe.²⁴³

Mención aparte merece Francisco de Goya. En la serie *Los Caprichos* (1799) encontramos los primeros dibujos sobre el Santo Oficio. Peters opina que Goya conoció en forma manuscrita los comentarios de Moratín a la relación del auto de fe de 1610 en Navarra (impreso por primera vez en 1811) y que ésta sería la fuente inspiradora de sus dibujos. No es hasta 1815 cuando Goya vuelve a ocuparse del clergado y la Inquisición pero ahora ya desde una perspectiva diferente: su implicación en la turbulenta política española de los años anteriores y sus roces con el Santo Oficio en 1815 radicalizarán las posturas de un Goya mucho más satírico, amargo, e incluso furioso ante un tribunal arcaico que se convierte en icono de la represión del espíritu humano. En este periodo se sitúan las pinturas negras y el Album C.²⁴⁴

²⁴³ F. Bethencourt, *La Inquisición*, pp. 477-479.

²⁴⁴ E. Peters, *Inquisition*, pp. 232-236.

5. LA MIRADA DE LOS HISTORIADORES. LA MEMORIA HISTÓRICA

5.1. Las primeras historias de la Inquisición

La Inquisición fue historia mucho antes de su desaparición. La primera historia oficial fue la de Páramo (*De origine et progressu Officii Sanctae Inquisitionis*, 1598) y la versión católica “jurisdiccionalista” de Sarpi (*Storia della Inquisizione*, 1628). Pero es en el marco de los debates por la tolerancia religiosa, a partir de la segunda mitad del siglo XVII cuando empiezan a escribirse y editarse con más regularidad las Historias de la Inquisición. La primera y fundamental fue la de Philip van Limborch publicada en 1692 en Amsterdam, titulada *Historia Inquisitionis*. Van Limborch, teólogo arminiano que enseñaba en los Países Bajos y amigo personal de John Locke, reconstituyó la historia del tribunal desde sus orígenes en el siglo XII hasta el momento presente, situando los orígenes de la Inquisición en el Concilio de Nicea y la constatinización eclesiástica. Acto seguido, pasó a describir la burocracia inquisitorial, su jurisdicción y su procedimiento, demostrando un buen conocimiento de los manuales y tratados jurídicos del Santo Oficio (Eimeric, Bernardo de Como, Páramo) que también presentó y comentó en el texto. Limborch se extendía sobre la actividad de la Inquisición en España, Portugal, Sicilia, Roma y Milán. Entre sus fuentes se encontraba la obra de Reginaldo González Montano en edición inglesa y la *Relación de la Inquisición de Goa*, de Charles Dellon. En 1731 se hizo la traducción inglesa de la *Historia* de Limborch por suscripción pública, alcanzando una enorme popularidad.²⁴⁵

Un año más tarde que la obra de Limborch aparece la *Histoire de l'Inquisition et son origine* de Jacques Marsollier, publicada por primera vez en Colonia en 1693. Aunque Marsollier no lo menciona es evidente que hay dos fuentes principales en su obra: Sarpi y sus tesis jurisdiccionalistas y el mismo Limborch. El volumen reúne una descripción histórica de la evolución del tribunal, ofrece ideas claras del procedimiento penal y, finalmente, expone los derechos respectivos de los príncipes y la Santa Sede. Éste último es el aspecto que más preocupa a Marsollier desde su punto de vista,

²⁴⁵ F. Max, *Prisonniers*, p. 75.

profundamente regalista y gallicano. Marsollier era jansenista y desde esa postura respondía a la idea de tolerancia propugnando el establecimiento de una religión por encima de todas las demás, pero reservando el derecho de hacerlo al rey y no al papa, a quien Marsollier criticaba con vehemencia. Lo interesante de esta obra es que, escrita por un católico moderado, por primera vez se abría la puerta a la noción de tolerancia, recogiendo ciertas ideas que antes habían sido terreno casi exclusivo de los protestantes. La obra de Marsollier tuvo otras tres ediciones, siempre en Colonia y en francés, en 1697, 1703 y 1733.²⁴⁶

También en esos años publicaba Gregorio Leti en dos volúmenes la *L'Inquisizione processata. Opera storica, e curiosa*, al decir de Pérez Villanueva, “obra más pintoresca que documentada, sin interés científico alguno, pero que inicia un tratamiento irresponsable del tema”.²⁴⁷ No es un texto riguroso como el de Limborch pero ciertamente Leti contribuyó y no poco a construir una determinada imagen del tribunal estrechamente asociada al rey de quien también hizo la biografía, Felipe II.²⁴⁸

En el siglo XVIII, las apelaciones a la historia de la Inquisición flotaron permanentemente en las polémicas sobre la tolerancia religiosa que libraron los ilustrados y los anti-ilustrados en España y en Europa. Pero las obras que se publicaron no aportaron sustancialmente nada; se trata más bien de síntesis de los textos de Limborch y Dellon aliñados.

Siguiendo la historia de Marsollier, Louis-Ellies Dupin escribió y publicó en Colonia, en 1716, sus *Mémoires historiques pour servir à l'histoire des inquisitions*, el primer volumen fundamentado en Marsollier y el segundo en Dellon. Los trabajos de Marsollier y Dupin los refusionó y publicó con añadidos el abate Goujet, jansenista y galicanista en 1759 bajo el título *Discours sur quelques auteurs qui ont écrit sur l'Inquisition*. Las historias de la Inquisición en la Francia del XVIII fueron filtradas desde la información primera aportada por Limborch, por autores galicanistas y jansenistas que ofrecieron una síntesis

²⁴⁶ F. Bethencourt, *La Inquisición*, p. 465.

²⁴⁷ J. Pérez Villanueva, BAC, I, p. 11.

²⁴⁸ R. García Cárcel, “La Leyenda Negra de Felipe II en el siglo XIX”, ponencia en el congreso: *El siglo de Carlos V y Felipe II. La construcción de los mitos en el siglo XIX*, Universidad de Valladolid, (en prensa).

que subrayaba la crueldad infinita de una institución por un lado sometida al papado y por otro, sometedora del poder real.

En Inglaterra también es ampliamente explotada la obra de Limborch. James Baker publicó en 1734 *The History of the Inquisition*, una historia general de las inquisiciones en España, Portugal e Italia en la que demostraba un buen conocimiento del funcionamiento de la institución. En apéndice presentaba extractos del proceso de Miguel de Molinos, la relación de Louis Ramé, Gavin, Dellon, Dupin, etc. Este trabajo fue reimpresso en 1739 con el título: *An Impartial Account of Many Barbarous Cruelties Exercised by the Inquisition in Spain, Portugal and Italy*. Este género de síntesis se utilizó en varias ocasiones, como en 1748 por un autor anónimo²⁴⁹ y en 1756 por John Marchand.²⁵⁰ Tras un periodo de relativo silencio sobre el tema, en 1810 aparece una nueva síntesis crítica, *The history of the Inquisitions, including the secret transactions of the horrific tribunals* de John Joseph Stockdale, y la reedición de *The history of the persecution* en 1813, de Samuel Chandler, el traductor al inglés de Limborch.

La última historia de la Inquisición anterior a la obra de Llorente es la de Joseph Lavallée, *Histoire sur Inquisitions religieuses d'Italie, d'Espagne et du Portugal* (París, 1809), que entró con las tropas de Napoleón en España y tuvo acceso al interior del tribunal de Valladolid, utilizando algunos documentos originales en la redacción de su texto.²⁵¹

El interés por estas historias y los debates por la tolerancia convierten a la Inquisición en un tema de discusión generalizado. Dos son los debates más sobresalientes que aquí sólo enunciaremos: el debate iniciado por Masson y el abierto por el abate Grégoire.

En 1782 Nicolas Masson planteó en la *Encyclopedie Methodique* la famosa pregunta: “Que doit on a l’Espagne? Et depuis deux siècles, depuis de quatre, depuis dix, qu’a-t-elle fait pour l’Europe?” La respuesta era contundentemente negativa:

²⁴⁹ *An authentic narrative of the origin, establishment and progress of the Inquisitions in Italy, Spain and Portugal*, Londres, 1748.

²⁵⁰ *The bloody tribunal or an antidote against popery*, Londres, 1756.

²⁵¹ F. Bethencourt, *La Inquisición*, p. 468.

“Éste es el momento de hablar de la Inquisición; al contar la historia de este bárbaro tribunal, no podría hacerse otra cosa que repetir lo que se ha dicho en miles de volúmenes; se citarían los horrores, las abominaciones, los horribles crímenes cometidos bajo el respetable pretexto de la religión; se demostraría una avaricia y un bandidaje sagrado, que no respetaban ni las lágrimas ni la sangre de los infortunados [...]

El español tiene aptitud para las ciencias, tiene muchos libros, y sin embargo es tal vez la nación más ignorante de Europa. ¿Qué cabe esperar de un pueblo que depende de un monje en cuanto a la libertad de leer y de pensar? Un libro de un protestante está proscrito por derecho, cualquiera que sea la materia de que trata, ¡porque el autor es protestante! Toda obra extranjera es detenida; tiene su proceso, y su juicio; si es insulsa y ridícula, como sólo ha de estropear la inteligencia, se la deja entrar en el reino, y esa especie de veneno literario se puede vender por doquier; si por el contrario se trata de una obra sabia, atrevida, pensada, acaba en el fuego por atentar contra la religión, las costumbres y el bien del estado; un libro impreso en España sufre normalmente seis censuras antes de ver la luz, ¿y es un miserable Franciscano o un bárbaro Dominicano el que ha de permitir que un hombre de letras tenga genio! Si éste decide que su obra se imprima en el extranjero, precisa para ello de una autorización que se consigue muy difícilmente, y ni aun así está del todo libre de persecución cuando el libro finalmente se publica. Hoy Dinamarca, Suecia, Rusia, Polonia incluso, Alemania, Italia, Inglaterra y Francia, todos esos pueblos, enemigos, amigos, rivales, todos persiguen ardientemente una generosa emulación para el progreso de las ciencias y de las artes. Habla mal cada uno de ellos de las conquistas que ha de compartir con las otras naciones; cada uno ha hecho hasta ahora algún descubrimiento útil que ha sido de provecho para la humanidad. Pero ¿qué debemos a España? Y desde hace dos siglos, desde hace cuatro, desde hace diez, ¿qué ha hecho por Europa?”²⁵²

El diagnóstico era el mismo desde hacía siglos. La novedad radicaba en el papel asignado a la Inquisición: “allá donde este odioso tribunal está establecido, restringe la libertad de acción y de pensamiento, sofoca todas las

²⁵² F. López, *Juan Pablo Forner*, pp. 345-46.

opiniones grandes y útiles, hace un pueblo de hipócritas y de esclavos, perjudica el progreso de la industria y de las artes y en consecuencia destruye la población...”²⁵³

La discusión se cruzó con la polémica que en Italia sobre el mismo tema, desde 1774, había suscitado Tiraboschi y Bettinelli y que motivó la reacción de buena parte de los jesuitas expulsos como Llampillas, Masdeu y otros.²⁵⁴

La respuesta española es bien conocida, desde la *Observations sur l'article Espagne de la Nouvelle Encyclopedie* (1784) de A. Cavanillas a la *Oración apologética por la España y su mérito literario* (1786) de J. P. Forner pasando por C. G. Denina y su “Risposta” (1786)²⁵⁵ contra Masson, encendido discurso apologético premiado en un concurso de la Real Academia Española sobre el tema en 1788, y los artículos de Cañuelo en *El Censor*.²⁵⁶ Ninguno de ellos, sin embargo, se acordó de la Inquisición. Había quizá todavía demasiado miedo al Santo Oficio como para abrir la caja de los truenos respecto a las responsabilidades del Tribunal. El debate será retomado más adelante por personalidades como Azcárate, Perojo, Valera o Menéndez Pelayo.

El segundo gran debate es el que provocó el abate Gregoire, obispo de Blois, con su carta al Inquisidor general en 1798 pidiendo la supresión de la Inquisición. Gregoire apelaba a argumentos religiosos para fundamentar su petición: los Evangelios, los Padres de la Iglesia, san Agustín... afirmaban que la religión sólo podía ser establecida por la persuasión; pero Gregoire también buscaba autoridades en, por ejemplo, Fénelon o Montesquieu, ignorando que estaban prohibidos en el índice. No faltaban las apelaciones históricas: se refutaba en la carta la idea de que la Inquisición hubiese protegido a España en el XVI de las guerras de religión.²⁵⁷

La carta del obispo de Blois fue prohibida por la Suprema y el Inquisidor General Ramón José de Arce no se dignó contestarla. Pero sí lo hicieron otros

²⁵³ *Ibidem*

²⁵⁴ *Ibidem*, pp. 328 y ss.

²⁵⁵ Sobre Denina y su trayectoria intelectual *vid.* F. López, *Juan Pablo Forner*, pp. 358-360.

²⁵⁶ Los artículos de Cañuelo se titulan: “Al que del necio error supo librarse” (Discurso CX), *El Censor* 5 (1786), pp. 775-794; “Contra nuestros apologistas” (Discurso CXIII), *El Censor* 6 (1786), pp. 841-868; y “La congoja de no poder hacerme entender de aquellos bárbaros” (Discurso CLXI), *El Censor* 8 (1787), pp. 569-579.

²⁵⁷ M. Jiménez Monteserín, “La abolición del tribunal (1808-1834)”, en J. Pérez Villanueva y B. Escandell, BAC, I, pp. 1456-1458.

eclesiásticos españoles: Joaquín Lorenzo Villanueva publicó las *Cartas de un sacerdote español sobre la carta del ciudadano Grégoire* y Pedro Luis Blanco, antiguo inquisidor, compuso anónimamente en 1799 una *Respuesta pacífica* de tono más que violento. En 1800 aparece otro texto interesante porque en este caso lo escribe un inquisidor en ejercicio, Francisco Riesco, quien se propone, a imitación de Páramo, escribir un “Discurso histórico-legal sobre el origen, progresos y utilidad de la Inquisición”, discurso que posteriormente será utilizado en el marco de las Cortes de Cádiz (1813). El texto de Riesco retoma argumentos antiguos como que la Inquisición ya estaba presente en el castigo que reciben Adán y Eva en el Paraíso y en el símil entre las hojas y pieles con las que se visten cuando han pecado, en relación a los sambenitos. Además, el autor confunde inquisidores y misioneros, para concluir que hubo Inquisición en Etiopía, Grecia, Rusia, etc. Riesco está profundamente preocupado por combatir las herejías de su tiempo: a filósofos y enciclopedistas y sólo las últimas páginas de su discurso están dedicadas a responder a Grégoire en un diálogo de sordos puesto que el autor descalifica de entrada la calidad episcopal de su contrincante e incluso su confesión católica.²⁵⁸

5.2. Juan Antonio Llorente, hombre de transición

El hombre que asumiría mejor que nadie que el debate sobre la Inquisición y su final pasaba inexorablemente por la memoria histórica fue Juan Antonio Llorente, inquisidor-escritor por excelencia.²⁵⁹ Llorente nació en 1756 en Calahorra. Huérfano precoz, de pobres recursos, fue bachiller en leyes en Zaragoza, sacerdote, abogado y doctor en cánones, aspirante frustrado a canónigo y a fiscal del obispado de Calahorra antes de recalar en el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Logroño como comisario en 1785 y tras haber sido hasta letrista de zarzuelas. Historiador, ante todo se dedicó en sus años más jóvenes a estudiar temas de historia jurídica casi siempre por encargo. Marchó a Madrid en 1788 donde sería nombrado por el inquisidor general Rubín de Cevallos, secretario de la Inquisición de Corte, al mismo tiempo que

²⁵⁸ *El discurso reaccionario...*

²⁵⁹ G. Dufour, J. De la Lama Cereceda, J., *J. A. Llorente, un ideal de burguesía. Su vida y su obra hasta el exilio en Francia (1756-1813)*, Pamplona, 1991.

se involucraba en alguna actividad en la corte de Carlos IV. Canónigo finalmente, en 1790, de Calahorra, aspiró también frustradamente al arcedianato de Tortosa y en 1793 recibió el encargo, por parte del Inquisidor General Abad y Sierra, de presentar un proyecto de reforma de la Inquisición, centrado sobre todo en el tema de la censura de libros. El proyecto se frustró, entre otras razones, por las desavenencias entre Godoy y el Inquisidor General. A Llorente le sirvió, en cualquier caso, para articular relaciones con Godoy.

Llorente siguió escribiendo textos históricos por encargo como el de 1796 sobre la inexistencia de razones históricas válidas para mantener las exenciones fiscales que defendían los vascos, texto que le valió algunos enemigos. En 1795 solicitó infructuosamente una plaza de inquisidor de Granada. En 1798, por encargo del Inquisidor General escribió sus *Discursos sobre el orden de procesar en los tribunales de Inquisición* que ha editado recientemente Enrique de la Lama.²⁶⁰ En diecinueve disertaciones pasaba revista a las razones históricas del tribunal para reiterar la necesidad de reformarlo. El libro, pese a las prevenciones de Llorente a la hora de plantearse a Godoy, le generó no pocos disgustos. La caída de Jovellanos arrastró a Llorente pese a la protección con la que contó de la duquesa de Montijo. Fue desterrado un mes a San Antonio de la Cabrera, al norte de Madrid, en 1801. Volvió a la corte en 1805; Carlos IV le nombró un año después canónigo de Toledo; estuvo en Bayona con los reyes en 1808 y allí juró fidelidad a José I.

Juan Antonio Llorente fue afrancesado de primera hora. Al suprimir la Inquisición en 1809, el rey José puso a su cargo toda la documentación relativa a la Inquisición. Fue nombrado, asimismo, Director General de bienes nacionales, Comisario general apostólico de la Santa Cruzada y académico de la Real Academia de la Historia. Para esta institución escribió y publicó en 1811, *Memoria histórica sobre cuál ha sido la opinión nacional de España acerca del Tribunal de la Inquisición* (se reeditaría en 1967 en España con el título: *La Inquisición y los españoles*). En su ingreso en la Real Academia de la Lengua Española presentó el primer volumen de sus *Anales de la Inquisición*

²⁶⁰ Pamplona, 1995.

de *España* que se imprimió en 1810 (en 1812 se editó el segundo volumen). Siguió las peripecias de la corte de José I hasta su salida hacia Francia en 1813 y regresó a España aprovechando la amnistía dada en el Trienio liberal, falleciendo en 1823.

En Francia escribió sus obras más célebres. Llorente intentó seguir con los *Anales* en Francia pero no despertó ningún interés entre los editores franceses. Por lo menos hasta febrero de 1817 cuando se abrió una agria polémica en la Cámara de los Diputados franceses al presentar el diputado ultrarrealista Clausel de Coussergues una propuesta para que se dejara de pagar pensión a todos los refugiados y particularmente a los españoles aduciendo que la Inquisición era una institución a estas alturas vacía. Coussergues publicó su discurso, que no fue aprobado, lo que dio la oportunidad a Llorente de contestar por escrito. En esta respuesta Llorente describió la Inquisición no como era en 1817 sino como había sido, anunciando el plan de la obra que se proponía escribir y proponiendo, como botón de muestra el cómputo de las víctimas de la Inquisición. El texto sería traducido al italiano y publicado en Milán en 1817. El debate generó tal interés que se obtuvo el número necesario de suscriptores para hacer una primera edición de 2.000 ejemplares, y una segunda edición poco más tarde con el cuarto volumen de lo que ya era la *Historia crítica*.

El éxito editorial de la *Historia crítica* fue portentoso. Los editores de Llorente, Treuttel y Würtz, claves en su promoción, lanzaron una suscripción a favor de la *Histoire critique* que acababa de salir al mercado. Se agotó de inmediato la primera edición y se sacó una segunda edición de 2.000 ejemplares. Se hicieron cuatro ediciones inmediatas en alemán (1819, 1822, 1824, 1825), una en italiano (1820), una en holandés (1829), cinco en inglés (1826-1828) y la primera en español (1822) que se publicó en 10 volúmenes, reeditándose en Barcelona en 1835, 1836 y 1870 (en este caso con las láminas de M. Teruel). No se volverá a editar hasta 1980. Pero la *Histoire critique* tuvo sobre todo difusión a través de las ediciones abreviadas: la castellana de Rodríguez Burón (París, 1823), la belga del Conde de Segur (1823), la inglesa de G. B. Whittaker (1826-27) y las francesas de Hourdon (1826) y de Gallois

(1822). Esta última se convirtió en un breviario europeo liberal con infinidad de ediciones, incorporando a partir de 1828 la carta del abate Grégoire.²⁶¹

En la última etapa de su vida su beligerancia política se hizo más radical con sus *Memorias para la historia de la revolución española* (1814-16) y el *Retrato político de los papas* (1823). La *Historia crítica* le valió la suspensión a *divinis*; se le prohibió confesar y decir misa. El *Retrato político de los papas* le costó la suspensión definitiva de la Iglesia, sólo unos meses antes de su muerte.

Llorente ha tenido muy mala prensa en España: pertenece a una presunta casta de traidores o renegados que ha sido aborrecida desde la historia oficial. La *Historia crítica* le mereció a Llorente la calificación de Menéndez y Pelayo de: “canónigo volteriano, escritor venal y corrompido, cuya buena fe y exactitud niego, aunque no dispute su erudición...doble traidor: a su patria y a su religión”.²⁶² Las razones de esta agresividad se centran en las actitudes adoptadas por Llorente respecto a la Inquisición y respecto a los fueros vascos, que concitaron sobre él múltiples resentimientos en buena parte por intereses heridos, y naturalmente por su afrancesamiento. Durante su propia vida pasó por el calvario de toda una campaña descalificatoria de su persona. Destacaron en este sentido personajes como el mercedario Manuel Martínez que escribió: *Los famosos traidores refugiados en Francia* (1814) o *Panario Anti-llorentino o cofre de contravenenos* (1822); J. M. Carnicero, *La Inquisición justamente restablecida* (1816) y *Dos palabritas dirigidas a Juan Nolberto* (1817), pseudónimo de Llorente; M. A. Nafría que escribió: *Los errores de Llorente combatidos y deshechos en ocho discursos* (1823); o Pedro Navia de Salcedo y Castaños: *Defensa histórica del Señorío de Vizcaya* (1817). En cualquier caso, el primer defensor que tuvo Llorente fue él mismo y ahí están como testimonio su *Carta biográfica* (1812), *Noticia biográfica* (1818) y *Defensa canónica* (1816).

Juan Antonio Llorente fue, ante todo, representación de una situación política excepcional en la que había que demostrar históricamente la necesidad

²⁶¹ M. Avilés, “La literatura inquisitorial”, p. 113.

²⁶² J. Pérez Villanueva, BAC, I. Las críticas más duras sobre él las escribió M. De la Pinta Llorente: “Todo en Llorente fue negativo, antihistórico y antiespañol” (Cit. por F. Fernández Pardo, *Juan Antonio Llorente, el español maldito*, San Sebastián, 2001, p. 842).

de reformar hasta 1801, y suprimir, después, la Inquisición. Su obra fue el resultado de una profunda evolución personal, una evolución que es al mismo tiempo el reflejo de la que vivió toda la sociedad del Antiguo Régimen y su símbolo más patente, el Santo Oficio de la Inquisición.

En diciembre de 1808, Napoleón decretaba la supresión de la Inquisición “como atentatoria a la soberanía y a la autoridad civil”. No se extinguió del todo la actividad inquisitorial en España pese a la renuncia del Inquisidor General, Ramón José de Arce. En los años que escribe Llorente sus *Memoria Histórica y Anales* se debate en las Cortes de Cádiz el futuro de la Inquisición.²⁶³

Los diputados defensores de la Inquisición (Blas de Ostolaza, Inguanzo, Martínez Dávila, Riesco de Llerena)²⁶⁴ denuncian lo que en la supresión de la Inquisición había de usurpación de la autoridad pontificia. Los diputados abolicionistas (Argüelles, Ruiz de Padrón, Joaquín Lorenzo Villanueva, que cambió radicalmente su posición respecto a la que mantuvo en 1798) apelaron a argumentos regalistas. Por 90 contra 60 votos se aprobó el Decreto de Abolición el 22 de febrero de 1813 que declaraba que “la Inquisición era incompatible con la Constitución”, al mismo tiempo que la Constitución declaraba en su artículo 12º que “la religión española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”. El ruido mediático del momento en torno a la Inquisición era enorme. Las obras representativas del punto de vista crítico con la Inquisición en ese contexto fueron la del pseudónimo Ingenuo Tostado: *Incompatibilidad española con el establecimiento de la Inquisición* (1811); la obra de Antoni Puigblanch (pseudónimo Natanael Jomtob), *La Inquisición sin máscara* y el *Diccionario crítico-burlesco* de Bartolomé José Gallardo, bibliotecario de las Cortes.

De entre ellas sobresale la de Antoni Puigblanch, sin duda la de mayor incidencia entre los diputados. Puigblanch, de familia acomodada y natural de Mataró, fue catedrático de hebreo en la Universidad de Alcalá. Escribió

²⁶³ F. Martí Gilabert, *La abolición de la Inquisición en España*, Pamplona, 1975; J. A. Escudero López, *La abolición de la Inquisición española*, Madrid, 1991; L. Alonso Tejada, *Ocaso de la Inquisición*, Madrid, 1969; J. Pérez Vilariño, *Inquisición y constitución en España*, Madrid, 1973; B. Cárcelos de Gea, “Reforma / abolición del Tribunal de la Inquisición (1812-1823). La constitución de la *autoridad absoluta*”, *Manuscrits* 17 (Bellaterra, 1999), pp. 177-199.

²⁶⁴ Martínez Dávila, *El de la Inquisición Santo y utilísimo Tribunal*, 1814.

también: *Elementos de la lengua hebrea y Opúsculos gramático-satíricos* (contra el diputado Lorenzo Villanueva). Se exiliaría en Londres de 1815 a 1820, de donde retornará como diputado de las Cortes y volverá a exiliarse en 1823.

La Inquisición sin máscara se editó en Cádiz de 1811 a 1813 en folletos (16 en total); en 1813 se editó la obra completa en Sevilla y en Lima. En 1816 se publica la versión inglesa y un año después la alemana. Las principales tesis que defendió Puigblanch en su libro eran: 1. Que siendo como es la Inquisición un tribunal eclesiástico, no dice bien su rigor con el espíritu de mansedumbre que debe caracterizar a los ministros del Evangelio; 2. Que el rigor y violencia que usa este tribunal se oponen a la doctrina de los Santos Padres y disciplina de la Iglesia en sus tiempos más felices; 3. Que el Tribunal de la Inquisición, lejos de contribuir a la conservación de la verdadera creencia, fomenta la hipocresía en los particulares y excita los pueblos a la rebelión; 4. Que el método del tribunal atropella los derechos de los ciudadanos; 5. Que la Inquisición impide el progreso de las ciencias; 6. Que sólo sirve para apoyar el despotismo de los reyes.

A Menéndez Pelayo le infunde notable respeto el academicismo de Puigblanch,²⁶⁵ aunque no desaprovecha ocasión para zaherirlo: “maldiciente, pedante, indigesto, pero bueno aunque caprichoso gramático, hombre de extraña catadura y arriesgado ingenio, estudiantón petulante, algo orientalista”.²⁶⁶ Entre los enemigos se le vio incluso más peligro que a Llorente: “por lo meloso de su estilo o por la idea que se pretendió dar de su autor, suponiéndolo uno de los más sabios de nuestra nación”.²⁶⁷ Su último apartado dolía especialmente al clero porque Puigblanch subraya la necesidad de frenar la relajación del clero y considera que la Inquisición impide precisamente la reforma de aquel. Sus fuentes son sobre todo impresas en contraste con las fuentes mayoritariamente documentales que utiliza Llorente.

El punto de vista apologético de la Inquisición lo representan personajes como Rafael de Vélez en su *Preservativo contra la irreligión* (1813) y *Apología*

²⁶⁵ Afirmaba Don Marcelino que había que incluir su nombre “más que en los anales de la literatura, en los del pugilato”.

²⁶⁶ Vid. El prólogo de Joan Abelló a la edición de A. Puigblanch, *La Inquisición sin máscara*, Mataró, 1988.

²⁶⁷ *Ibidem*, pp. XII-XIII.

del Altar y el Trono (1818) y sobre todo Francisco Alvarado, el Filósofo Rancio que publicó sus *Cartas críticas en defensa de la Inquisición* (Cádiz, 1811).

Con el retorno de Fernando VII en 1814 la cruzada reaccionaria se intensifica. Y ahí están como testimonio las obras de José de San Bartolomé (*El duelo de la Inquisición*, Madrid 1814), Bernabé José Cabeza (*Memoria para la presencia de la Iglesia Católica en España; Vindicación de la Inquisición*, ambas en Madrid, 1814) y Juan Clemente Carnicero (*La Inquisición justamente restablecida*, Madrid, 1816)... Todos ellos giran en la órbita del pensamiento europeo que marca Joseph de Maistre con su *Carta a un gentilhombre sobre la Inquisición española* (Moscú, 1825). Los argumentos utilizados por el pensamiento conservador español de esta generación se concretan en los siguientes puntos:

1. Asociación de la Inquisición a la Iglesia como la muralla protectora de la misma y garante del bien supremo de la Religión. La herejía es un mal social y la misión de la Iglesia y con ella de la Inquisición, es evitar ese mal.
2. Hay que separar la Inquisición de los inquisidores: “Los inquisidores no son el tribunal de la fe, dirigid vuestras saetas si queréis contra aquellos, pero respetad su autoridad, distinguiendo los tiempos y concordancias, los derechos y las prácticas de la Inquisición... hablad con imparcialidad, no discurráis por rutina, acercaos a los hechos, miradles como son”.²⁶⁸ Apelación al positivismo que luego tendría enorme proyección.
3. Contra el método de las críticas: “Argüir contra la religión burlándose, rebatir sus pruebas con una risada o con un dicerio... usar de sales cáusticas, de la bilis más exaltada o de una risa sardónica...”²⁶⁹.
4. La tesis de la conjura o conspiración: “Hay una conspiración abiertamente decidida contra Dios y contra Cristo, que por todos los medios trata de abolir la religión, que para este fin envía

²⁶⁸ Vid. R. García Cárcel, “Henry Charles Lea y la historiografía anglosajona sobre Inquisición”, en *Preactas de la I Conferencia Internacional “Hacia un nuevo Humanismo. El hispanismo angloamericano”*, septiembre, 1997, pp. 357-369.

²⁶⁹ *Ibidem*, pp. 367-369.

emisarios por todas las provincias...”,²⁷⁰ conspiración que pronto tendría un nombre: masonería.

5. Legitimación de la Inquisición por vía comparativa con otras naciones y las terribles guerras de religión sufridas en Europa y de las que se libró España.

Ciertamente, Llorente vivió y se impregnó de todo este debate. Gerard Dufour ha destacado el caldo de cultivo de los abundantes eclesiásticos adversarios del Santo Oficio, caldo de cultivo en el que se alimentó Llorente: desde clérigos presuntamente locos como los padres Nicolás Estrada o Juan Bermejo, procesados por la Inquisición, clérigos secularizados y aventureros como Luis Gutiérrez, el autor de *Cornelia Boroquia*, José M^a Blanco White o Juan Antonio Olavarrieta, a personajes de la propia Inquisición (el obispo-Inquisidor General Abad la Sierra) o diputados ilustres en las Cortes de Cádiz.²⁷¹

Llorente no es, por tanto, un personaje aislado, sino que forma parte de una corriente crítica que ante la Inquisición gozó en España de una tímida cobertura política hasta 1801, y luego de manera rotunda de 1808 a 1814, y naturalmente, después de 1820. En este año, comienzo del Trienio Liberal, Antonio Bernabeu, beneficiado de la Iglesia de Santa María en Alicante, publicaba: *España venturosa por la vida de la Constitución y la muerte de la Inquisición*. Bernabeu, que había tenido problemas con la Inquisición de Menorca en 1814 por un folleto sobre bienes eclesiásticos y había sido suspendido de sus funciones sacerdotales, tuvo a partir de su libro sobre la Inquisición colisiones fuertes con el nuncio apostólico en Madrid, Giustiniani.²⁷²

Dufour ha trazado la trayectoria de Llorente desde la historia comparativa, justificativa de la introducción de la Inquisición en España, a la historia institucional, que condenaba dicha introducción, para llegar a una historia que denunciaba la inhumanidad del sistema inquisitorial. En sus *Discursos sobre el orden de procesar en los tribunales de la Inquisición de*

²⁷⁰ Prólogo de A. Alcalá a la obra de Lea, *Historia de la Inquisición española*, Madrid, 1983, vol. I, pp. LXVI y LXVII.

²⁷¹ G. Dufour, “Eclesiásticos adversarios del Santo Oficio al final del Antiguo Régimen”, A. de Prado Moura, *Inquisición y sociedad*, Valladolid, 1999, pp. 157-191.

²⁷² M. Avilés Fernández, “La literatura inquisitorial (Aportaciones a la historia de un género historiográfico)”, *Espacio, Tiempo y Forma* 4 (1989), pp. 79-114.

1797, Llorente justificaba la existencia histórica del tribunal pero sugería que ahora ya no resultaba útil ni rentable dado el escaso número de procesados. En la dedicatoria al Rey, Llorente describía el objeto de la obra: “haciendo ver los defectos del actual orden de proceder de la Inquisición de España, refiere sus malas consecuencias; y propone la reforma que sin detrimento del zelo de la fe católica de estos Reynos, conserve el honor de las familias; destierre los peligros de la injusticia, dexé abiertas las puertas de la ilustración literaria nacional y quite a los extranjeros la ocasión de ridiculizar a un tribunal cuyo establecimiento contribuyó no poco a la grandeza y consolidación de la monarquía española”.²⁷³

En el discurso preliminar del texto, Llorente opina que la discusión sobre el Santo Oficio se reduce a establecer su utilidad o su perjuicio, pero las voces que hasta ahora se han dejado sentir no son voces autorizadas por los prejuicios que se ocultan detrás de las diversas opiniones: “La singularidad de sus ordenanzas; la dureza de sus procedimientos, el rigor de las sentencias; y el misterioso sigilo de sus procesos excitaron desde luego la curiosidad de los filósofos católicos; el odio en los filósofos no católicos; el temor en los sectarios ocultos; la ojeriza en los castigados; la veneración en los buenos católicos ignorantes; la estimación en los literatos no críticos, y la protección en los monarcas y sus ministros”.²⁷⁴

¿Quién puede acercarse entonces al tema con objetividad para decidir si la Inquisición es todavía útil o no? Por supuesto, Juan Antonio Llorente: “Yo puedo decidirlo con imparcialidad”. Las razones son múltiples: por ser personal de la Inquisición, inclinado al buen gusto de la literatura, enemigo capital del fanatismo, católico acendradísimo, vasallo fidelísimo del Rey, amante del honor nacional y amante de que no se atropellen las leyes de la naturaleza contra la caridad del prójimo bajo pretexto de religión. ¿Y cuál es su veredicto?: “resuelvo positivamente que reformando el orden de proceder de la Inquisición y uniformándolo con el de los otros tribunales del Reyno en quanto permite la naturaleza de materias que allí se tratan, y limitando el ejercicio de su jurisdicción a solas las causas de heregía o apostasía [...] es utilísima la

²⁷³ J. A. Llorente, *Los procesos de la Inquisición*, Pamplona 1995. Edición de E. de la Lama Cereceda, p. 120.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 121.

Inquisición en España para conservar la pureza de la religión católica y la tranquilidad pública del Estado”. Las razones que aduce Llorente son fundamentalmente tres: 1. Las corrientes políticas europeas subvierten las monarquías: sólo la religión católica incluye por precepto interior de conciencia la sumisión al príncipe, sea éste bueno o malo; 2. “Evita los conciliábulos que suelen ser el primer origen de la rebelión y cortando el mal de raíz preserva de convulsiones a la monarquía con solicitud anticipada”; 3. Sólo la Inquisición puede tener un papel efectivo en el control de las lecturas prohibidas. La conclusión: hay que modernizar el Santo Oficio, jamás suprimirlo.²⁷⁵ Y es que hasta 1808 no se planteó otra cosa respecto a la Inquisición que reformas desde el punto de vista regalista.

En cambio, en la *Memoria histórica* de 1811 las cosas cambian radicalmente. Ahora José I está en el trono español y ya no hace falta justificar a la Monarquía: ahora el tribunal es una institución ajena a la leyes tradicionales de los reinos de Castilla y Aragón, un monstruo detestado secularmente por el pueblo español. La *Memoria* estaba destinada a justificar una abolición ya decretada. El tono de su exposición es radicalmente distinto al de los *Discursos*: “ya feneció el imperio del terror, que con las armas de la ignorancia protegía el error en unos, la hipocresía en otros, el fanatismo y la superstición en muchos. Ya renació el imperio de la santa libertad que (sin permitir el libertinaje ni la irreligión) busca la verdad y la protege donde la encuentra”. Llorente argumenta ahora que la Inquisición despertó sentimientos y opiniones contradictorios: “La Nación española amó tanto como temió a la Inquisición”. Reconoce que “apenas se hallará un libro impreso en España desde Carlos I hasta nuestros días en que se cite sin elogio la Inquisición”. ¿Cómo explica la paradoja? Estableciendo tres clases de panegiristas: uno, la opinión de los que tenían o esperaban tener empleo de la Inquisición; otra, de los que recelaban ser procesados si manifestaban su opinión; otra, de los que ni esperaban ni temían, eran indiferentes... Por supuesto, Llorente se posiciona como autor que trascendiendo cualquier interés personal, está autorizado para exponer objetivamente la memoria del tribunal: “haya tomado por objeto de mi disertación publicar las unas y reunir todas, para que un solo punto de vista

²⁷⁵ *Ibidem*, pp. 123-124.

contribuyan a vindicar el concepto de nuestra nación, de la cual se creía opinar en sentido contrario y aprobar la esclavitud del entendimiento con perjuicio incalculable de la humanidad cuando siempre la detestó y procuró destruir con las únicas armas de una nación sumisa, cuales son las de reclamación en Cortes y fuera de ellas”.²⁷⁶

Y en el prólogo de su *Historia crítica* enumera lo más espectacular que ofrece a sus lectores:

- los procesos más célebres, empezando por los de Carranza y Antonio Pérez;
- los procesos contra obispos y teólogos famosos;
- persecuciones efectuadas por la Inquisición contra santos y venerables varones;
- persecución de literatos españoles;
- procesos contra magistrados que defendían la jurisdicción real ordinaria;
- desprecios cometidos sobre virreyes;
- contribución de la Inquisición a la decadencia cultural española;
- contribución a la despoblación del suelo español;
- noticias de procesos contra nobles;
- actuaciones de la Inquisición contra la Iglesia y contra la monarquía;
- críticas del secreto inquisitorial como fuente de hipocresía.²⁷⁷

Por supuesto, con una vanidad que jamás le abandonó, volvía a insistir en que nadie estaba en condiciones de hacer un estudio de estas características sino él: “sólo yo puedo satisfacer la curiosidad de los que desean saber la verdadera historia de la Inquisición española”,²⁷⁸ pero no deja también de subrayar que “yo soy católico apostólico romano y no cedo a ningún inquisidor en la pureza de la fe, ni en el deseo de ver feliz a España”²⁷⁹ para proponer ni más ni menos que el retorno de la Inquisición a los obispos, como lo estuvo muchos siglos antes. Incluso subraya como muestra de su imparcialidad que no habla mal de las personas de los inquisidores sino de las

²⁷⁶ J. A. Llorente, *La Inquisición y los españoles*, Madrid, 1967, pp. 195-197.

²⁷⁷ Prólogo a la *Historia crítica de la Inquisición española*, Madrid, 1980, pp. 4-7.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 3.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 8.

“leyes orgánicas del establecimiento”, porque “los vicios del sistema no pueden evitarse por los obligados a seguirlo”.²⁸⁰

Nada escandaloso ni extrañamente revolucionario. Sin duda lo más estridente de la obra de Llorente debió ser el tema de las cantidades de procesados, que fue un tema absolutamente menor en su obra. Y es que Llorente fue profundamente conservador. Pese al radicalismo que se le ha atribuido, su opinión estuvo muy mediatizada porque quizá le afectaban más de lo que quería reconocer algunas de las razones que criticaba en los defensores del Santo Oficio: en un primer momento, en la época de los *Discursos*, la voluntad de integrarse en el entramado cortesano eludiendo posibles denuncias; después, con José Bonaparte, la búsqueda como intelectual del poder, de un lugar al sol; ya en Francia, las ansiedades económicas de un exiliado político.

La crítica fundamental de Llorente a la Inquisición, como ha dicho Dufour, no es de tipo filosófico sino canónico. La *Historia crítica* sufrió modificaciones respecto al plan inicial, sobre todo su larga introducción inspirada en Fleury, el historiador oficial de los jansenistas, y en la práctica se convirtió en un largo aparato erudito y científico aportado como argumentación a la carta de Gregoire a Ramón de Arce. Su tema es claro y rotundo: la Inquisición ha usurpado la jurisdicción episcopal y regia.

La preocupación por la opinión europea estuvo siempre presente en la obra de Llorente, como le ocurrió a todos los afrancesados. Martí Gelabert ha hablado de “complejo de inferioridad”. Ciertamente el enfoque histórico ante la Inquisición fue, ante todo, un indicador ideológico y al mismo tiempo un ejercicio de representación ante la opinión europea. La dependencia de Llorente de esa opinión es, desde luego, incuestionable. Sus referencias a autores extranjeros sobre Inquisición (particularmente Lavallée y Limborch) buscan al lector extranjero. Su *Noticia biográfica* tiene un discurso victimista respecto a sus sufrimientos en España muy significativo, al mismo tiempo que refleja un curriculum de meritoriaje hasta 1808 casi patético. Su afán halagador de la opinión francesa es incuestionable.

²⁸⁰ *Ibidem*.

Puigblanc ya destacó en sus *Opúsculos* que su obra estaba destinada al público español y la de Llorente al público extranjero. Es decir, Llorente, según él, reafirmaría argumentalmente lo que los extranjeros ya ideológicamente tenían claro, mientras que en cambio, Puigblanc tendría que convencer ideológicamente a los españoles. Sea como sea, las referencias de ambos a la historiografía extranjera sobre Inquisición son frecuentes. Puigblanc cita a Buffon, Strada y Bentivoglio y desde luego tenía en su biblioteca el relato de Isaac Martin de 1723, en francés. Llorente utilizó mucho la obra de Limborch.

Tampoco Puigblanc, como subrayó Angel Alcalá, dice cosas que puedan ser consideradas tan descabelladas. Abunda en consideraciones teológicas muy serias y desde luego asumibles “por quienes estiman que la institución era incompatible con el Evangelio, con la tradición patristica, con la sinceridad religiosa en libertad cristiana”.²⁸¹ Fue la prensa y la publicística panfletarias los medios que defendieron unas ideas mucho más radicales que las de sus propios autores. Diarios como *El Redactor General* o el *Diario Mercantil* o *La Abeja española* difundieron las ideas liberales; *El Censor General*, *El centinela de la Patria*, *El Observador General* se dedicaron a fustigarlas.

A partir de este principio de siglo, en cada nuevo momento de crisis política el tema Inquisición aflorará una y otra vez para ser instrumentalizado por unos y otros en un debate de más amplio alcance: qué modelo de Estado-nación se construye y en torno a qué señas de identidad.

Llorente es el principio visible de un debate que se había mantenido subterráneo durante trescientos años, el debate de la España alternativa que pudo haber sido: ¿una España-Sefarad tolerante para moriscos y judíos? ¿una España abierta a la libertad de conciencia?...

El mérito de Llorente es doble. Generacional y personal. El primero se debe al azar: estar en el momento y lugar adecuados. El segundo es sólo imputable a él: saberse adaptar a los requerimientos del poder y los nuevos tiempos.²⁸²

²⁸¹ A. Alcalá, Introducción a la *Historia* de Lea, vol. I, p. LXIII.

²⁸² G. Dufour, “Los orígenes de la historiografía sobre la Inquisición: la obra de Juan Antonio Llorente y su evolución de 1797 a 1817”, *Historia, Memoria y Ficción*, IX Encuentro de la Ilustración al Romanticismo, 1750-1850, Cádiz, 1999. (A. González Troyano, coord.), pp. 15-21.

5.3. 1834-1868: Tiempos de transición

El final de la Inquisición en 1834 abrirá una nueva etapa que Miguel Avilés calificó de transición hasta 1868.²⁸³ La abolición del Santo Oficio no tuvo más eco inmediato que algunos libros menores como el de J. Castillo Mayona, *El Tribunal de la Inquisición llamado de la Fe o del Santo Oficio. Su origen, prosperidad y justa abolición* (Barcelona, 1835) o Genaro del Valle, *Anales de la Inquisición desde que fue instituido aquel tribunal hasta su total extinción en 1834* (Madrid, 1841).

La historiografía romántica liberal de la primera mitad del siglo XIX la emprende especialmente contra los Austrias como dinastía extranjera que abate las libertades de la nación española. Villalar y Zaragoza, Padilla y Lanuza, se convierten en los dos hitos de ese proceso. Felipe II aparece especialmente identificado con la Inquisición como símbolo de la intolerancia española.²⁸⁴ Los Quintana, Rivas, Martínez de la Rosa... insistieron en la contraposición despotismo-libertad que significó Felipe II cuyo instrumento de poder más representativo era la Inquisición. Toda la historiografía española estuvo presa de las contradicciones y timideces del liberalismo español, lo que se evidencia en historiadores como Evaristo San Miguel, Bermúdez de Castro, Marqués de Pidal o el mismo Modesto Lafuente en su *Historia de España* (comenzada en 1856 y acabada en 1879), que siempre limitan su crítica al imperativo de la salvaguarda de los valores nacionales.²⁸⁵ J. Fernández Sebastián ha sintetizado muy acertadamente a nuestro juicio esta debilidad al subrayar sus dos aspectos fundamentales: la preeminencia del factor religioso como seña aglutinante esencial de la comunidad y la precomprensión de España como una agregado de cuerpos y «naciones» diversas (que servirá de base al tópico de la tendencia a la desunión y el fraccionamiento). “[...] una de las razones fundamentales de la debilidad crónica del Estado español contemporáneo, lenta y laboriosamente construido a lo largo de la Edad moderna, sería la larga sombra del poder eclesiástico en el terreno ideológico-

²⁸³ M. Avilés, “La literatura inquisitorial”, p. 83.

²⁸⁴ I. Fox, *La invención de España*, Madrid, 1997, p. 41 y ss.; R. García Cárcel, “Felipe II en el XIX”, en prensa.

²⁸⁵ P. Cirujano Marín, T. Elorriaga Planes, J. S. Pérez Garzón, *Historiografía y nacionalismo español, 1834-1868*, Madrid, 1985, pp. 91-98.

político (que habría supuesto también un lastre decisivo a cualquier tentativa de construir en España una identidad nacional moderna)".²⁸⁶

El ejemplo más expresivo de estas contradicciones es la obra de Amador de los Ríos. Éste publicaría en Cádiz sus *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos en España* (1848), avance de su obra clásica: *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal* (1876). Su visión sobre la Inquisición, como ha señalado R. López Vela, responde plenamente a las citadas contradicciones de la historiografía liberal española de la primera mitad de siglo.²⁸⁷ La Inquisición, para él, se crea en función de la necesidad política, de los intereses del Estado que exige la uniformización de creencias, la identidad de intereses. Los excesos son responsabilidad exclusiva de los propios inquisidores o del "elemento teocrático" que se hizo dueño de la política en el reinado de Felipe II. Del deseable control de la religión por la política con los Reyes Católicos se pasó con Felipe II a lo contrario. Y ello fue la causa principal de los abusos de la Inquisición.²⁸⁸

También sobre la historiografía judía publica Adolfo de Castro en 1847 la *Historia de los judíos en España desde los tiempos de su establecimiento hasta los principios del presente siglo*.

Esta etapa de transición también estaría marcada en buena parte por la ofensiva de la historiografía protestante. Ya en 1829, Thomas M'Crie había publicado en Londres el libro, *La Reforma en España en el siglo XVI*, aunque su mejor exponente sería la publicación que acometieron desde 1837 Benjamin W. Wiffen y Luis Usoz del Río de la Biblioteca de Reformistas Antiguos Españoles con inclusión de los textos de Juan de Valdés, Cipriano de Valera, Francisco de Enzinas, Reginaldo González Montano y otros la empresa, muerto Usoz, fue continuada por Boehmer hasta 1905 .²⁸⁹ En la

²⁸⁶ J. Fernández Sebastián, "España, monarquía y nación. Cuatro concepciones de la comunidad política española entre el Antiguo Régimen y la Revolución liberal", *Studia Historica*, Hª Cont., vol. 12 (1994), pp. 45-74, la cita en p. 69; *vid.* especialmente sobre el catolicismo intransigente como pilar fundamental de la españolidad desde las reflexiones sobre la nación de los ilustrados pasando por las crisis políticas de 1793, 1808, 1821, 1833... y hasta el concepto de cruzada religiosa de 1936, pp. 63-65.

²⁸⁷ R. López Vela, BAC, III, p. 98.

²⁸⁸ R. López Vela, "Judíos, fanatismo y decadencia. Amador de los Ríos y la interpretación de la Historia Nacional en 1848", *Manuscripts* 17 (Bellaterra, 1999), pp. 88 y ss.

²⁸⁹ Boehmer publicó también una obra importante sobre el tema: *Spanish reformers of two centuries, from 1520. Their Lives and Writings*, 3 vols. Strassbourg-London, 1874.

misma línea habría que citar la *Historia de los protestantes unitarios* de Trechsel (1839), dedicada esencialmente a Servet, que se convierte en objeto de múltiples trabajos en estos años (Saisset, Suárez, Tollin). En España, también Fermín Caballero en su serie *Conquenses Ilustres* (1868-1875) daba valiosas noticias de los Valdés y otros heterodoxos próximos al protestantismo. Fernando de Castro, krausista, contribuyó a estas investigaciones a través de su discurso de ingreso en la Real Academia Española con el título *Carácter histórico de la Iglesia Española* (1866), discurso en el que abogaba por una suerte de ecumenismo que impidiera en lo porvenir las contiendas civiles y religiosas. El discurso de Castro, que años después acabó separándose de la Iglesia, se inserta dentro de la corriente liberal que denostaba a los Austrias, crítica en la que la Inquisición jugaba un papel importante: “Los de origen austríaco, los partidarios de las medidas violentas, y los que servían bajamente a reyes como Felipe II, cuya naturaleza fría e impasible parecía a veces no ser humana, cuyo espíritu de sectario, sin fantasía, era incapaz de concebir otra idea que la de *unidad*; éstos prefirieron matar al hombre a convertirlo. Mas los españoles de pura raza, los Luises, las Teresas, los Carranzas y Hernandos de Talavera, los Hurtados de Mendoza, Sigüenzas, Nebrijas, Brocenses, Arias Montanos y Marianas; los Santos y los Sabios, en suma, prefirieron salvarlo por la caridad y persuasión”.²⁹⁰

Desde posiciones reaccionarias, también Adolfo de Castro publicó en 1851 su *Historia de los protestantes españoles* (traducida al inglés y al alemán) y al año siguiente su *Examen filosófico de las causas de la decadencia española* que se tradujo inmediatamente al inglés con el título de *Historia de la intolerancia española*. Los planteamientos de Castro fueron recogidos por Gachard en su *Don Carlos* (1863).

La historiografía morisca tuvo su aportación en estos años en el libro de Florencio Janer, *Condición social de los moriscos en España. Causas de su expulsión y consecuencias que ésta produjo en el orden económico y político*, publicado en Madrid, 1857.²⁹¹

²⁹⁰ La cita en I. Fox, *La invención*, pp. 44-45; vid. también J. Varela, *La novela de España*, Madrid, 1999, p. 91-92.

²⁹¹ Una visión crítica de esta historiografía en el estudio preliminar de R. Benítez Sánchez-Blanco al libro de Lea, *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*, Alicante,

El pensamiento integrista tiene en este período dos hitos importantes que marcarán y fundamentarán su posicionamiento ideológico: la obra de Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, primera edición en 1842-44; y la obra de Hefele, *El Cardenal Jiménez de Cisneros y la Iglesia española a fines del siglo XV y principios del XVI* editada en 1844 y traducida al castellano en 1869. Balmes especialmente será referente fundamental de las corrientes más conservadoras. Para unos será el defensor de terceras vías: “carlistas de corazón y posibilistas de cerebro”.²⁹² Aquí hay que situar al propio Menéndez y Pelayo de la Unión Católica o a Cánovas del Castillo. Para otros, encarnará la esencia del neocatolicismo de Nocedal y los suyos, con Ortí y Lara como portavoz.²⁹³ El gran debate entre estas dos familias se centró en el papel político de la Inquisición respecto a la Monarquía y el Papado junto al reconocimiento de las causas del atraso cultural. Lo demás era más bien una cuestión de matiz.

Las limitaciones del moderantismo liberal acabarán siendo desbordadas por la presión revolucionaria de 1868. Como prólogo a la nueva etapa mucho más radicalizada de la historiografía española desde esa fecha conviene recordar la polémica entre Manuel Cañete y Cayetano Manrique en 1867 que ha estudiado R. López Vela.²⁹⁴ Aunque el objeto de debate es Felipe II, el papel de la Inquisición estuvo presente en la polémica. Frente a la visión conservadora de Cañete, Cayetano Manrique se despachó con rotundidad crítica. Sobre todo se detiene en destacar la represión inquisitorial sobre los intelectuales en el reinado de Felipe II: “en España no se escribió ninguna obra clásica de filosofía, química, medicina, matemáticas, astronomía y demás ciencias que los árabes habían cultivado y de que tan preciosos restos

1990, y el estudio preliminar de R. García Cárcel a la reedición de Boronat Barrachina, P., *Los moriscos españoles y su expulsión*, 2 vols., Granada, 1992.

²⁹² J. Varela, *La novela de España*, p. 31.

²⁹³ B. Urigüen, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neocatolicismo*, Madrid, 1986: la posición de los neos respecto a la libertad religiosa es muy clara en el discurso de Nocedal de febrero de 1855, pp. 119 y ss; una caracterización esquemática de sus presupuestos político-religiosos en pp. 124-125. Recuérdese que fue la delación de Ortí y Lara, neo donde los haya, quien provocó la cuestión universitaria de 1864 que llevó a la expulsión de la universidad de un grupo de profesores krausistas (pp. 189-217).

²⁹⁴ R. López Vela, “Entre leyenda, política e historiografía. El debate sobre Felipe II en España en 1867”, en J. Martínez Millán (dir.), *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*, Madrid, 1998, pp. 371-393.

quedaban en nuestra patria".²⁹⁵ El debate funcionalista del siglo XVIII sobre si la Inquisición había tenido que ver en la supuesta decadencia cultural española, ahora se planteaba en términos más concretos. Los conservadores ya se habían hecho un poco más liberales: la intolerancia no era buena, no se podía defender; el problema era ahora determinar hasta qué punto pudo hacer daño.

La euforia liberal de la Septembrina y de la 1ª república duró poco. A su calor nacieron unos cuantos estudios de valor muy mediocre sobre la Inquisición (Francisco Javier Rodrigo,²⁹⁶ Barenys y Casas,²⁹⁷ Manrique Melgares²⁹⁸ ...).

La pervivencia de la crítica contra la Inquisición provendrá sobre todo de los viajeros americanos del XIX. Figuras como Georges Brancfort, Francis Parkmann, Edward Everett, pero sobre todo Georges Ticknor, W. H. Prescott y Washington Irving, estuvieron en España y se impregnaron de la cultura hispánica en plena efervescencia del romanticismo liberal.²⁹⁹ Las obras de Llorente (1ª edición inglesa, Londres, 1826) y Puigblanc (1ª edición inglesa, 1826) tuvieron enorme proyección. La sensibilización protestante se acentuó con las campañas de 1820-40 contra la emancipación católica en Gran Bretaña y la inmigración de católicos en Estados Unidos, a partir de la idea de que los inmigrantes y los jesuitas eran avanzadilla de un proyecto papal para conquistar el valle del Missisipi e instalar una nueva Inquisición. La edición exitosa de algunos libros también determinó una determinada visión de los lectores de habla inglesa: recordemos que en 1829 se publica el libro de M'Crie, en 1830 las memorias de Juan Van Halen y Prescott, en 1870, la obra de F. Gunts (*The martyrs of the Spanish Inquisition*).

En el mundo católico asistimos al rearme integrista que representa la proclamación de la Inmaculada Concepción (1854), la publicación del Syllabus (1864) y el reconocimiento de la infalibilidad papal en el Concilio Vaticano I

²⁹⁵ *Apuntes para la vida de Felipe II y para la historia del Santo Oficio en España: colección de artículos publicados en El Imparcial*, por Cayetano Manrique, Madrid, 1868.

²⁹⁶ F. J. Rodrigo, *Historia verdadera de la Inquisición*, Madrid, 1868.

²⁹⁷ J. M^a Barenys y Casas, *La Inquisición fotografiada por un amigo del pueblo*, Barcelona, 1874.

²⁹⁸ G. Manrique Melgares, *Apuntamientos para la vida de Felipe II y para la historia del Santo Oficio*, 1868.

(1869-70). Es en este contexto en el que hay que insertar la obra de Prescott, que publicó su *Fernando e Isabel* en 1857 y su *Felipe II* en 1859. Su visión, sobre todo en el libro sobre Felipe II, es la propia del protestantismo liberal. El catolicismo fanático de Felipe II con la Inquisición ahogaría todas las posibilidades de desarrollo de la España medieval: “doblada bajo el ala oscura de la Inquisición, España se cerró a la luz que en el siglo XVI amaneció para el resto de Europa, estimulando a las naciones a mayores empresas en cada parcela del saber. El genio del pueblo fue reprimido, su espíritu tronchado, bajo la influencia maligna de un ojo que jamás se cerraba, de un brazo invisible siempre alzado para el golpe. ¿Cómo podía haber libertad de pensamiento donde no había libertad de expresión? ¿O libertad de expresión donde tan peligroso era decir demasiado como demasiado poco? La libertad no puede congeniar con el miedo. En todos los sentidos, el espíritu español estaba encadenado”.³⁰⁰

Pero también es cierto que Prescott no alcanza el radicalismo de Motley u otros colegas suyos. En su visión de Isabel la Católica se deja llevar de su propia pasión por nuestro país hasta el punto de ser considerado por la historiografía española conservadora avalador de sus criterios.³⁰¹ Prescott fue significativamente miembro correspondiente de la Real Academia de la Historia. Su obra tendría enorme influencia en la historiografía posterior, de Schaeffer a Lea. Incluso se ha señalado como ya se dijo más arriba, la influencia del Inquisidor Valdés que describe Prescott en el Gran Inquisidor de la obra de Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*. Prescott fue traducido al ruso en 1858 y Dostoievski tenía un ejemplar de su *Felipe II* en la biblioteca.

A pesar de la escasa producción de obras sobre la Inquisición, en estos años centrales del siglo XIX se producen acontecimientos que en realidad son incubadora de las polémicas que vendrán después.

Las Constituciones de 1812, 1837 y 1845 ratificaron una y otra vez la confesionalidad del Estado español. El Concordato de 1851 recompuso y

²⁹⁹ R. L. Kagan, “El paradigma de Prescott: la historiografía norteamericana y la decadencia de España”, *Manuscripts* 16 (1998), pp. 229-253.

³⁰⁰ Cit. R. L. Kagan, *ibidem*, p. 235.

³⁰¹ R. García Cárcel, “Henry Charles Lea y la historiografía anglosajona sobre Inquisición”, en *Preactas de la I Conferencia Internacional: Hacia un nuevo humanismo. El hispanismo angloamericano*, sept. 1997, pp. 357-69.

reestructuró toda la vida eclesiástica afectada por las medidas liberales de los gobiernos precedentes, recuperando la Iglesia el control ideológico del país. Las relaciones Madrid-Roma sufren un progresivo deterioro tras la firma del Concordato rompiéndose en 1856. Las razones de la ruptura son varias, entre otras el nuevo proyecto de desamortización eclesiástica de Madoz de 1855 y, sobre todo, la base religiosa de la constitución no promulgada de 1856. En 1855 se debatió en las Cortes ese capítulo en el cual se establecía que “ningún español ni extranjero podrá ser perseguido civilmente por sus opiniones mientras no las manifieste por actos públicos, contrarios a la Religión”. La Santa Sede juzgó que ese texto y el aprobado (“podrá ser perseguido por sus opiniones y creencias”, se incluía la posibilidad de penalización religiosa y no sólo civil) se oponían totalmente al capítulo primero del Concordato que asentaba que la religión de España era la católica.³⁰² La revolución de 1868 implantó la libertad religiosa a través de la Constitución de 1869. Este fue, sin duda, el debate más importante de las Constituyentes de ese año con Cuesta, Monescillo y Manterola como defensores de la unidad católica y Castelar y Montero Ríos partidarios de la libertad de cultos.

Al mismo tiempo, y tras la defunción oficial de la Inquisición, empiezan a llegar los primeros misioneros protestantes que intentan abrir locales de culto en España.³⁰³ En 1835, Guillermo Harris Rule, desde Gibraltar, y bajo la cobertura de la *Wesleyan Methodist Missionary Society*, empieza a visitar las ciudades andaluzas de Sevilla y Cádiz, abriendo incluso una escuela en Cádiz en 1839 que al poco tiempo sería clausurada. Rule fue el publicista protestante más divulgado y leído en la España del siglo XIX. Autor ciertamente prolífico, en 1833 publica las *Reglas de la Sociedad Metodista*, y *Prospecto de lecciones sobre el Papismo*; en 1835, un himnario cuya calidad literaria encomia Menéndez y Pelayo;³⁰⁴ en 1836, un catecismo para jóvenes y niños (2ª edición en 1846);³⁰⁵ en 1839, su *Pensamientos sobre el Papismo..*; en 1840, *Carta*

³⁰² M^a F. Núñez Muñoz y F. Díaz de Cerio, S.J., *El bienio progresista (1854-1856) y la ruptura de relaciones de Roma con España según los documentos vaticanos*, Madrid, 1993, pp. 129-134.

³⁰³ Sobre este periodo previo a la libertad religiosa de 1868, es fundamental la obra de J. B. Vilar, *Intolerancia y libertad*, Madrid, 1994.

³⁰⁴ M. Menéndez Pelayo, *Heterodoxos*, vol. II, pp. 1028-29 y n.

³⁰⁵ *La Voz de la Religión* en 1841, V, 1, pp. 168-173, presentaba este opúsculo como digno de los “necios, imbéciles y malvados metodistas...”, cit. por J. B. Vilar, *op. cit.*

sobre la *Tolerancia religiosa y abusos de Roma y El romanismo enemigo de la Santa Biblia...*; en 1842, *El cristianismo restaurado*; en 1868, *History of the Inquisition*, apoyado en Llorente, Puigblanch y Castro. Esta amplia producción tuvo también su respuesta impresa. En 1841 F. Palomino Domínguez publicaba la *Demostración en que se manifiesta que la fe y la Religión de los protestantes no es la de la Biblia*, (Cádiz, 1841); y cuatro años más tarde la *Refutación de la obra titulada el Cristianismo restaurado*, (Jerez, 1845).

En 1836 George Borrow llega a Madrid. En 1837 imprime 5.000 ejemplares del Nuevo Testamento para su distribución gratuita. A finales de ese año abre en Madrid el despacho de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera e imprime 3.000 folletos publicitarios que reparte en Madrid. Bajo la presión de los moderados se prohíbe la venta de Biblias: un decreto real de mayo de 1838 prohibía la circulación del Nuevo Testamento editado en 1837.³⁰⁶ Borrow viajó por España para promocionar libros protestantes en un esfuerzo por colaborar en hacer la revolución pendiente.³⁰⁷

También en 1836 otro misionero inglés, James N. Graydon abrió despacho de la Sociedad Bíblica en las Ramblas de Barcelona. Poco más tarde publicó un Nuevo Testamento en catalán editado por Bergne de las Casas, que distribuyó gratuitamente a lo largo de la costa mediterránea: Valencia, Alicante, Cartagena, Almería y Málaga. Graydon permaneció poco tiempo en España porque junto con la Biblia repartía panfletos críticos contra el gobierno, el clero y la doctrina católica. Más tarde, fue el catalán Francisco de Paula Ruet quien tomó el relevo de Graydon. Ruet, cantante del teatro de la ópera de Turín, se convirtió al protestantismo en 1851, volviendo a Barcelona tras el pronunciamiento de O'Donnell para predicar la doctrina protestante. En 1856 fue encarcelado y condenado al exilio por apostatar de la religión católica. Ruet se trasladó a Gibraltar, auténtico refugio del protestantismo español en ese momento.³⁰⁸

Figura extraordinaria en la difusión del protestantismo en España fue Manuel Matamoros. Exiliado en Gibraltar por su implicación en una acción

³⁰⁶ J. M^a Martínez, *La España evangélica*, Terrassa, 1994, p. 154.

³⁰⁷ G. Borrow, *La Biblia en España*, Madrid, 1983. Vid. T. Burns Marañón, *Hispanomanía*, Barcelona, 2000, pp. 135-171.

³⁰⁸ J. González i Pastor, *Un segle de protestantisme a Catalunya*, Barcelona, 1970, p. 46.

revolucionaria en tiempos de Narváez (1857), el malagueño Matamoros consolida núcleos protestantes en Sevilla, Málaga y Granada. Pero su campaña duró poco tiempo. En 1860 se produce una redada en Granada que lleva a la cárcel a 21 personas, 14 en Málaga y otras tantas en Sevilla. A principios de julio de 1861 se produce en Loja un acto de exaltación republicana en el que participaron más de 9.000 hombres armados. Uno de ellos declaró que esperaban hacer de Matamoros su jefe. La asociación de ambos acontecimientos llevó a todos los encarcelados a ser acusados de destruir la religión oficial del Estado y propagar ideas reformadoras tendentes a la subversión. Sólo la presión internacional de Prusia, Rusia, Francia y, sobre todo, Gran Bretaña, en 1863 logró que Isabel II conmutara las sentencias de 9 años de prisión por el mismo tiempo de destierro. Matamoros murió en el exilio.

Sociológicamente, el protestantismo de lo que se ha llamado “Segunda Reforma” se componía de clases humildes; se trataba de una religión de marginados, artesanos en las ciudades, jornaleros y pequeños agricultores en los pueblos. Había una predicación con componente de redención social. De ahí la acusación de connivencias entre protestantismo y socialismo para subvertir el orden sociopolítico y religioso establecido, uno de los mitos más tenaces que hubo de afrontar la Reforma en la España isabelina, y sin otro fundamento que las manifiestas preferencias de la Inglaterra protestante por Espartero y su partido: las lógicas simpatías de la mayoría de los evangélicos españoles por el Partido Demócrata, único en incluir en su programa la libertad religiosa, y la casual coincidencia con los sucesos de Loja del proceso sustanciado en Granada y otras ciudades andaluzas a Manuel Matamoros y sus compañeros por propaganda protestante.³⁰⁹

La asociación entre protestantismo e izquierda antidinástica se consolidó en buena medida gracias a la creación de prensas clandestinas que editaban publicaciones periódicas. *El Catolicismo Neto* y *El Alba* son los primeros periódicos protestantes españoles, todavía publicados en Londres. El primero lo dirigió Juan Calderón de 1849 a 1854. *El Alba*, la principal y más ampliamente difundida revista evangélica del siglo XIX en lengua castellana, se publicó intermitentemente hasta 1862, coeditada por Thomas Parker. Este

³⁰⁹ J. B. Vilar, *Intolerancia*, p. 21.

misionero inglés es el traductor de la obra de Adolfo de Castro antes mencionada: *Examen filosófico sobre las principales causas de la decadencia de España* en la que Parker añadió un extenso prólogo en el que se hacía una rotunda denuncia de Roma y el papado, presentado como origen y patria de toda intolerancia y fanatismo. Éste prólogo no fue ajeno al éxito de la obra entre el público anglosajón.³¹⁰

El Eco del Evangelio y *El Cristianismo* ya se publicaron en Sevilla en 1869. Del mismo año de inicio son *El Eco Protestante* en Barcelona y *La Luz* en Madrid. Pero si esta es prensa religiosa no faltó la de carácter político. Pionero fue Blanco White con *El Español* publicado en Londres de 1810 y 1814, y más tarde: *Variedades o Mensajero de Londres* (1823-25). Le siguió José Joaquín de Mora con el *Museo Universal de Ciencias y Artes* (1824-1826) y el *Correo Literario y Político de Londres* (1826).³¹¹

La constitución de 1868 supone la libertad religiosa por primera vez en España. En ese septiembre, un grupo de protestantes se entrevista con Prim en Algeciras quien pronuncia las tantas veces citadas palabras: “Desde hoy en adelante habrá libertad en nuestra patria, verdadera libertad, y concluyó la tiranía. Cada hombre será dueño de su conciencia y podrá profesar la fe que mejor le parezca. Ustedes pueden volver a su país en el primer vapor que salga. Quedan en libertad de entrar en España con la Biblia bajo el brazo y predicar las doctrinas en ella contenidas”.³¹² Se abre ahora un periodo de empuje del protestantismo: en 1869 se crea el primer Instituto Teológico Protestante; en 1871, en Sevilla, se adquieren varias iglesias católicas secularizadas para cultos protestantes (San Basilio, la Capilla de los Marineros, la de la Asunción); en Madrid, el Casino Artístico Matritense cede su sala para los cultos protestantes con el apoyo de Fernando de Castro, en 1871 había cinco comunidades estables; el mismo año se crea la Sociedad Española de Publicaciones Evangélicas; en 1873 se produce un auténtico revuelo por la conversión al protestantismo de Cipriano Tornos que había sido predicador y

³¹⁰ *Ibidem*, p. 292.

³¹¹ G. Fernández Campos, *Reforma y Contrarreforma en Andalucía*, Sevilla, 1986, pp. 170-172.

³¹² J. B. Vilar, *Intolerancia*, p. 384.

confesor de Isabel II. Benito Pérez Galdós plasma en sus novelas costumbristas algo del ambiente madrileño relacionado con el protestantismo.

Estos acontecimientos ponen en guardia al catolicismo más integrista que desde las prensas católicas combate enérgicamente cualquier asomo de disidencia religiosa expresada públicamente mediante la edición de catecismos reivindicativos como los del cardenal Perrone,³¹³ cartas pastorales especialmente beligerantes,³¹⁴ literatura apologética de carácter diverso³¹⁵ y ensayos que relacionan al protestantismo con las “herejías” de la época.³¹⁶ Algunas obras publicadas en estos años son significativas: el libro de Balmes

³¹³ *El protestantismo y la regla de fe*, Barcelona, 1854 y 1859; *Catecismo acerca del protestantismo: para uso del pueblo*, Barcelona, 1856 (2 ediciones), 1862, Madrid, 1856 y 1859; *El protestantismo sin máscara: su origen, naturaleza y efectos*, Madrid, 1880.

³¹⁴ *Carta pastoral que el Ilmo. Sr. Obispo de León dirige á sus diocesanos previniéndoles contra los errores del protestantismo*, León, 1878; *Carta pastoral del Excmo. y Revmo. señor Arzobispo de Santiago de Compostela contra la propaganda del protestantismo*, Santiago, 1894; *Voz de la iglesia: carta pastoral del Emmo. y Revmo. Gr. Cardenal-Arzobispo de Compostela sobre el protestantismo, liberalismo y masonismo*, La Coruña, 1901; *Carta pastoral del... Cardenal Martín de Herrera, Arzobispo de Santiago, sobre el Protestantismo, Liberalismo y Masonismo*, Compostela, 1901.

³¹⁵ *Los secretos del Protestantismo: novela religiosa*, de José Hernández del Mas (Barcelona, 1858); *El Protestantismo: diálogo entre un señor Rector y Federico, sargento recientemente licenciado*, por el P.J.P., Barcelona, 1859; *Roma y Londres ó sea paralelos entre el catolicismo y el protestantismo representados por ambas ciudades*, de Santiago Margotti (trad. de Rubió i Ors), Barcelona, 1859; *Conversaciones sobre el protestantismo actual*, de Monseñor de Segur, Sevilla, 1862, Barcelona, 1872; *Falsedad del protestantismo al alcance del pueblo en forma de diálogo*, de Vicente Munuera, Murcia, 1869; *Catecismo para uso del pueblo acerca del protestantismo*, del Cardenal Cuesta, Arzobispo de Santiago, Santiago, 1868 y 1869, Madrid, 1869 (2 ediciones), Zaragoza, 1869, Barcelona, 1871; *El protestantismo refutado por la Biblia*, del P. José Coll, Madrid, 1888.

³¹⁶ *El Racionalismo y el Socialismo son frutos espontáneos del Protestantismo: discurso leído en la Universidad Central por Maximino Neira en el acto de recibir la investidura de doctor en Teología el 27 de junio de 1858*, Madrid, 1858; *Del protestantismo y de todas las herejías en su relación con el socialismo; precedido del examen de un escrito del sr. Guizot*, Barcelona, 1853, 1863; *El tercer jubileo del Santo Concilio de Trento: comparación entre el catolicismo y el protestantismo en su estado actual*, de Vicente de la Fuente, Madrid, 1863; *La verdad religiosa ó Exposición histórica, filosófica, moral y social de las doctrinas del catecismo católico en paralelo con las del protestantismo y el filosofismo*, (Barcelona, 1864) y *El principio de autoridad vindicado y considerado en sus relaciones con el catolicismo, el protestantismo y el filosofismo* (Barcelona, 1865) de José García Mora; *Antídoto bíblico-católico contra el protestantismo, galicanismo, regalismo, etc., etc.*, de Timoteo Zelotes, Barcelona, 1870; *Los principios católicos ante la razón*, del padre García Rodrigo, Madrid, 1870; *Por el pueblo y para el pueblo: refutación científica de los principales errores del Protestantismo y Socialismo, en lenguaje claro y sencillo...*, de Rafael Aguilar y Medina y Antonio Soriano y Barragan, Córdoba, 1872 (Imp. y Lit. del Diario de Córdoba); *Una discusión acerca del protestantismo: escrita al alcance de todas las inteligencias*, de Francisco Ventura Baleiro, Santiago, 1876; *Mi convicción católica: exámen de los principios, doctrinas y religión teórica y práctica de las sectas protestantes que se conocen en España*, de Ramón Bon Rodríguez, León, 1880 y del mismo autor, *Lios protestantes: noticias verdes, coloradas, escandalosas, verdaderas, de varias capillas protestantes en España, de sus pastores misioneros y feligreses*, (Santander, 1882); *Los errores del protestantismo revelados al pueblo católico*, de Segundo Franco de la Compañía de Jesús, Madrid, 1895,

ya mencionado, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, tiene numerosas ediciones (Barcelona: 1849, 1857-58, 1859, 1869; París, 1852, 1854, México, 1852).

5.4. La Restauración. Los grandes debates

La Restauración abrirá la espita de las confrontaciones entre conservadores y liberales desde nuevos supuestos. El primero y principal es el de que ya no tiene sentido el debate en términos teóricos sino a partir de apoyaturas documentales. El Archivo de Simancas llevaba ya abierto unos cuarenta años y el positivismo imponía su ley tanto a unos como a otros. Pero ahora, los debates se polarizan claramente en dos ámbitos de discusión que se entrecruzan ideológicamente.

El primer debate se centrará en la función histórica de la Inquisición sobre la cultura española que ya habían anticipado las polémicas Cañete-Manrique y Echegarary-Picatoste en la década de los 60'. Es la llamada polémica sobre la Ciencia española, mantenida inicialmente entre Gumersindo Azcárate, que representaba los postulados liberales, y el joven Menéndez Pelayo (tenía entonces 21 años), desde criterios radicalmente apologéticos de la Inquisición, aunque a ellos se unieron pronto Laverde, Perojo, Revilla y Pidal y Mon.³¹⁷

La polémica sobre la valoración de la cultura española era muy antigua pero como ya se ha dicho más arriba, será en el siglo XVIII, a raíz del célebre artículo de Masson de la *Enciclopedia Metódica* (1782) cuando se debatan las razones de la supuesta esterilidad cultural española. Masson sostenía que "sus ceremonias religiosas, sus sacerdotes, sus monjes han hecho de esta nación colosal un pueblo de pigmeos".³¹⁸

En esta ocasión el tribunal del Santo Oficio era ya historia y sus detractores hablaban con más libertad. Menéndez Pelayo, ya ideológicamente comprometido con el reaccionarismo provocaba la polémica con sus artículos

³¹⁷ Los textos de la polémica en E. Y E. García Camarero, *La polémica de la ciencia española*, Madrid, 1970. *Vid.* también los artículos sobre el tema de A. Márquez en el número monográfico de *Arbor* 484-485 (1986), pp. 11-28, 65-84.

³¹⁸ F. López, *Juan Pablo Forner*, pp. 251-311.

“Masson redivivo” y “Masson redimuerto” (*Revista Europea*, 1876) en respuesta a las tesis mantenidas por Revilla en la *Revista Contemporánea* de ese mismo año. Afirmaba Menéndez y Pelayo: “Tengo por honra grandísima el que el Señor de la Revilla me llame *neocatólico*, inquisitorial, defensor de instituciones bárbaras y otras lindezas. Soy *católico*, no nuevo ni viejo, sino *católico* a machamartillo, como mis padres y abuelos, y como toda la España histórica, fértil en santos, héroes y sabios bastante más que la moderna... comprendo, y aplaudo, y hasta bendigo la *Inquisición* como fórmula del pensamiento de *unidad* que rige y gobierna la vida nacional a través de los siglos, como hija del espíritu genuino del pueblo español”.³¹⁹

La respuesta de Perojo en abril de 1877 (*Revista Contemporánea*) es expresiva de en qué términos se planteaba esta polémica: “Hasta que la Inquisición alcanzó todo su poderío, vemos en España constantemente talentos de primer orden marchando a la cabeza de la civilización (...) Pero desde el acontecimiento que señalamos, según su poder aumenta, disminuyen nuestros nombres, efecto de la cruda guerra que a su nombre (el de la Inquisición), se hacía contra todo lo que era ciencia, investigación libertad del pensamiento humano (...) Larga sería la lista de los hombres de mérito científico que perecieron en las hogueras de la Inquisición (...) Al fin todo calló y el silencio de las tumbas reinó en nuestro movimiento científico e intelectual”.³²⁰

En el siglo XIX fue del ensayismo anglosajón de donde salieron las mayores críticas contra la responsabilidad inquisitorial sobre la ciencia española. Buckle, Huxley, Mc'Crie o Lecky escribieron al respecto pero fueron sobre todo Draper y White los que tuvieron mayor proyección.

John William Draper escribió: *Conflicto entre la religión y la ciencia* (1873). El libro sería traducido varias veces al español y reproducido en las ediciones populares de Sempera en Valencia. Como ha dicho Ciriaco Morón, después del libro de Draper el problema ya no era si España había tenido individuos sobresalientes en ciertas actividades intelectuales, sino si había podido contribuir a las ciencias que estaban en contradicción con las interpretaciones tradicionales de la Biblia. La obra de Draper generó multitud de

³¹⁹ J. Pardo Tomás, *Ciencia y censura*. Madrid, 1992, p. 7.

³²⁰ *Ibidem*, p. 8.

reacciones y Menéndez Pelayo en la *Historia de los Heterodoxos* la fustiga con su característica pasión.³²¹

Después de la polémica de la ciencia española sería la obra de Andrew Dickson White, la *Historia de los Conflictos de la Ciencia con la Teología* (traducido en 1910 por la Editorial de la España Moderna), la que tendría más impacto. White vino a España en 1910, una España que le fascinó. Se hizo amigo de Unamuno. “La historia de la civilización en España —dice en su *Autobiografía*— es la historia de la amalgama de razas quizás más brillante que se produjo a la caída del Imperio romano, los espléndidos comienzos de la libertad y su noble práctica en la Edad Media... Pero es también la historia de la erosión y destrucción de este gran desarrollo, tan noble y hermoso, por la tiranía de la Iglesia y el Estado, tiranía del cuerpo y del espíritu, del corazón y del alma”. La represión institucionalizada era la causa de que se hubiera progresivamente minado y drenado la creatividad de los españoles.³²² La polémica sobre la ciencia española mantenida en nuestro país no era, pues, sino el reflejo de un debate que se remontaba al siglo XVI. España, como casi siempre, no hacía sino mirarse ansiosamente en el espejo europeo y reproducía los argumentos que sobre la propia historia de España se escribían fuera de nuestro país.

En el mismo contexto que surge la polémica sobre la ciencia española, se produce el gran debate entre Juan Valera y Gaspar Núñez de Arce, con motivo del ingreso en la Real Academia de éste último en 1876. La valoración de la intolerancia religiosa como causa de nuestra decadencia intelectual movía a Arce a decir las siguientes palabras: “Sujeto por innumerables trabas, nuestro pensamiento iba lentamente apocándose bajo la sombría, suspicaz e implacable intolerancia religiosa, que se abalanza sobre aquella sociedad indefensa, envolviéndola en sus indivisibles redes para poder a mansalva extinguir con el hierro y el fuego las opiniones calificadas de sospechosas, hasta en lo más recóndito del hogar y en lo más hondo de la conciencia. En nombre de un Dios de paz, los tribunales de la fe sembraron por todas partes la desolación y la muerte; atropellaban los afectos más caros; ponían la honra y la

³²¹ C. Morón Arroyo, “Ciencia, Inquisición, ideología. Temas de nuestro tiempo”, *Arbor* 484-485, (abril-mayo, 1986), Monográfico *Ciencia e Inquisición*, pp. 29-43, p. 34-37.

³²² *Ibidem*, p. 40

vida de los ciudadanos a merced de las delaciones, muchas veces anónimas, inspiradas quizás por la ruin venganza, por la sórdida codicia o por terrores o escrúpulos supersticiosos; relajaban los vínculos sagrados de la familia imponiendo, bajo pena de excomunión a los padres, el ingrato deber de acusar a sus hijos; a los hijos, la terrible gloria de vender a sus padres...”. El resultado no podía ser más catastrófico: “Al finalizar el siglo XVII la fuente de nuestra inspiración nacional está del todo cegada; la ruina es completa y la lobreguez absoluta; no hay ramo alguno del humano saber que se salve del general naufragio; todo perece en él, ciencia y arte, fondo y forma, pensamiento y expresión”.³²³

Valera matizaba atribuyendo la decadencia al propio orgullo español y contrastando, sin complejo ninguno, los valores de España y Europa: “La enfermedad estaba más honda. Fue una epidemia que infeccionó a la mayoría de la nación o a la parte más briosa y fuerte. Fue una fiebre de orgullo, un delito de soberbia que la prosperidad hizo brotar en los ánimos al triunfar después de ocho siglos en la lucha contra los infieles. Nos llenamos de desdén y de fanatismo a la judaica. De aquí nuestro divorcio y aislamiento del resto de Europa. Nos creímos el nuevo pueblo de Dios”.³²⁴ Pero Valera contextualizaba al tribunal en su discurso subrayando la diferente evolución entre otros países con tribunales similares: “la Inquisición es casi benigna y filantrópica comparada con la que en aquella edad durísima hacían tribunales, gobiernos y pueblos en otras regiones donde, lejos de decrecer, se han levantado”.³²⁵ Para Valera lo problemático de la Inquisición no estaba en su propia existencia, sino en las repercusiones contemporáneas, en la ideología neocatólica que pretendía reinstaurarla. Así se lo decía a Menéndez y Pelayo con quien, a pesar de las discrepancias ideológicas, mantuvo una entrañable amistad: “Ahora bien, yo digo que si la fortuna hubiera hecho que España fuese hoy una nación más poderosa que Inglaterra, la Inquisición pasaría por una gran cosa allá para su tiempo. Otras barbaridades históricas se aplauden históricamente. Lo que nunca sería lícito, lo que sería siempre monstruoso aplaudir, en el día, dado el grado de lucidez y elevación a que ha llegado la conciencia humana, es

³²³ A. Márquez, *Inquisición y Literatura*, p. 34

³²⁴ *Ibidem*, p. 35.

³²⁵ J. Pérez Villanueva, *BAC*, vol. I, p. 23.

la bondad en absoluto de la Inquisición: lo que no se concibe, en mi sentir, sino como delirio, extravío, perversión o extravagancia, en el día, es la negación de la libertad religiosa o del pensamiento en general”.³²⁶

El segundo gran debate de la Restauración es un debate político. El *Syllabus* y el Concilio Vaticano I con el decreto de la infalibilidad papal volverán a mover las fronteras oficiales de la ortodoxia católica como se había movido en el XVI. Ahora, es el liberalismo la nueva herejía a combatir. Los cánones pontificios se traducen en España en una importante polémica conocida como “la cuestión religiosa”,³²⁷ que trasciende ese ámbito para situarse en el campo político porque lo que se debatirá no es ni más ni menos que el modelo de estado-nación que se quiere construir y el papel de la Iglesia en ese modelo.

En España, el artículo XI de la Constitución de 1876 fue el detonante de la discusión: “La Religión católica, apostólica, romana es la de España. La Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en el territorio español por sus opiniones religiosas, o por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las del Estado”.³²⁸ Este enunciado de consenso no satisfizo, en cambio, a nadie. Valera había propuesto un enunciado mucho más etéreo: “Todo español tiene el derecho de sostener y difundir las opiniones religiosas que más conforme halle con la verdad; de dar culto a Dios con los ritos y ceremonias de la religión en que crea, y de reunirse y asociarse con otros hombres para realizar tan altos fines”,³²⁹ texto rechazado de plano por la Iglesia.

En realidad la Santa Sede expresó su disconformidad absoluta con este capítulo a través del nuncio Simeoni exigiendo el restablecimiento del artículo 1º del Concordato firmado en 1851 que ya hemos mencionado. Los obispos españoles dirigieron pastorales exigiendo la unidad religiosa. Las instrucciones de Simeoni desde Roma eran, asimismo, tajantes: tratar de impedir con el apoyo del gobierno, cualquier manifestación de culto público y privado de otras

³²⁶ M. Menéndez Pelayo, *Epistolario* (ed. de Manuel Revuelta), Madrid, 1983, vol 5, p. 141, carta de Juan Valera a M. Menéndez Pelayo, Lisboa, 27/06/1881.

³²⁷ M. Campomar Fornieles, *La cuestión religiosa en la Restauración. Historia de los heterodoxos españoles*, Santander, 1984.

³²⁸ Vid., F. Martí Gilabert, *Política religiosa de la Restauración (1875-1931)*, Madrid, 1991.

confesiones religiosas “fundándose no solamente en la acordada estipulación [el Concordato], mas todavía sobre el reflejo del sentimiento exclusivamente católico, conexo con la historia y con la tradición de la nación, el cual, a pesar de todas las tentativas de la revolución y de la propaganda protestante, se ha conservado firme en la casi totalidad del pueblo español, y por haber sido desconocido de los gobiernos pasados fue una de las causas de la guerra civil, que aún ahora se sostiene en alguna provincia de España”.³³⁰

R. López Vela ha llamado la atención sobre la necesidad de distinguir en el conservadurismo católico, sensibilidades diferentes, conservadores con un talante más liberal y apologistas que se integran en el llamado neocatolicismo de la Restauración. Balmes, Vicente de la Fuente, Hefele, Cánovas, se insertarían en el primer grupo: la Inquisición fue creada por los reyes para alcanzar la deseada unidad religiosa y política y, por tanto, la razón de Estado justificaría su existencia. De la mano de Felipe II, el Santo Oficio se reconvirtió para luchar contra los protestantes, y es justo aquí, donde a juicio de esta historiografía con una concepción positiva de las corrientes intelectuales protestantes del XVII, empezaría a distanciarse España del resto de Europa. En cuanto a la popularidad o no del Santo Oficio, para estos autores fue el pueblo español quien identificó Monarquía e Inquisición como elementos claves de su supervivencia como nación; en este contexto, los abusos que se produjeron (que se reducen a la mínima expresión) fueron el resultado del apasionamiento del pueblo español. Es más, estas instituciones intentaron frenarlo sin conseguirlo. El resultado final es la exculpación de las instituciones, de la Monarquía y el Papado, frente a unas masas fanáticas.³³¹

Por otra parte, los sectores católicos más enfrentados con la Constitución de 1876 por su permisividad en el culto religioso, entre otras razones, comenzarán un importante trabajo de reivindicación del Santo Oficio y su historia, tras el que se esconde en realidad una propuesta política antiliberal, contrasecularizadora, enfrentada a la libertad de cultos y partidaria acérrima de la Santa Sede y de un Estado radicalmente confesional. Hasta la década de los 90' se produce una viva polémica que se traduce en la publicación de las obras

³²⁹ *Ibidem*, p. 50.

³³⁰ *Ibidem*, p. 51.

³³¹ R. López Vela, BAC, III, p. 104-105.

de Ortí y Lara, García Rodrigo, Menéndez y Pelayo y R. Cappa. Por primera vez, desde que aparecieran las obras de Puigblanch y Llorente, es esta corriente integrista la que toma la iniciativa refundiendo y reelaborando las argumentaciones expresadas por los inquisidores-escritores y defensores del Tribunal de principios de siglo, Pedro Luis Blanco, Riesco, el Padre Alvarado o De Maistre.

Ortí y Lara dedicó todos sus esfuerzos literarios y periodísticos a condenar y censurar el krausismo, el positivismo, el neokantismo... y cualquier tendencia que no siguiese la renovación escolástica. Todo ello desde el periódico de Necedal, de amplia difusión, *El Siglo Futuro*. Ortí y Lara publicó en un solo volumen todos sus artículos. El libro se tituló: *La Inquisición (1877)*. Desde esta atalaya, Ortí y Lara planteó ya no defender el Antiguo Régimen, sino impedir la separación Iglesia-Estado y que éste dejase de ser confesional. Ortí y Lara bebió fundamentalmente de dos fuentes: el escolasticismo de Donoso Cortés y la justificación histórica del Tribunal encabezada por Balmes y prolongada por Hefele. Su objetivo no era historiográfico sino instrumental al subrayar que la Inquisición estaba en la médula de la trayectoria histórica de la nación española. Se trataba de consolidar el providencialismo y el esencialismo nacional-católico, mostrando los lazos indisolubles entre nación e Iglesia frente a las tentativas de apertura religiosa.

Sobre la naturaleza jurisdiccional de la Inquisición Ortí y Lara defendía que la relación armónica entre reyes y papas en una causa común permitió una relación armónica proyectada en un tercero: la Inquisición, un tribunal que destacó, a su juicio, por la justicia de sus procedimientos y el exacto funcionamiento burocrático. En el debate sobre la ciencia española, Ortí y Lara negó junto a los neocatólicos el presunto atraso español. Muy al contrario, Ortí y Lara subrayaba la importancia del papel inquisitorial en las prácticas y hábitos del pueblo español: los españoles, que habían permanecido al margen de la herejía, ahora estaban más a cubierto de la herejía liberal, producida por supuesto en países luteranos, y por tanto de otras herejías derivadas de ella: el anarquismo, el comunismo y el socialismo.

El padre García Rodrigo en su *Historia verdadera de la Inquisición* (3 vols. 1876-77) se alinearía con estas posiciones. Para García Rodrigo era imprescindible la recatolización de la sociedad —sólo así se podrían combatir

las herejías modernas— mediante una intensa labor pastoral, una rigurosa censura y la persecución de todos los que pretendiesen subvertir el orden social y destruir la religión. Es por tanto imprescindible la alianza entre el poder espiritual y temporal, el desarrollo de un proyecto político “contrarrevolucionario”. La obra de García Rodrigo se dirigía principalmente a los católicos, su objetivo era animar, estimular y dar argumentaciones para no rechazar la propia historia y tomar ejemplo de una institución —a su juicio— imprescindible. Entre esos objetivos estaba también denostar como traidores a cualquier católico que diera argumentos al enemigo liberal como lo fue Llorente: “desgraciadamente algunos católicos como el canónigo Llorente, se han convertido en los principales difusores de argumentos y falsedades que hasta entonces sólo habían expuesto los herejes”.³³²

Pero naturalmente la gran figura de esta corriente ideológica será Menéndez Pelayo, defensor de que la idea madre de la cultura española era el catolicismo y lo que definía la nacionalidad y legitimidad de la monarquía era su principio religioso. Tras su polémica respecto a la ciencia que dejó tras de sí el libro *La ciencia española* (1877), publicaría la obra que constituye el testimonio paradigmático de su ideología: *Historia de los heterodoxos españoles* (1880). Los grandes temas relativos a Inquisición que más obsesionaron a Menéndez Pelayo fueron: la popularidad del Santo Oficio, subrayando aquellos aspectos de presunta identificación entre la Inquisición y la sociedad española —“¿hubiera podido existir la Inquisición si el principio que dio vida a aquel popularísimo tribunal no hubiera encajado desde muy antiguo en el pensamiento y en la conciencia del pueblo español?”—;³³³ la funcionalidad última de la Inquisición en el terreno ideológico admitiendo, en definitiva, la polarización religiosa como única opción posible —“la crítica ha de decidirse por el bien o por el mal, por la luz o las tinieblas, por la verdad o por el error”—³³⁴ y considerando que si tras todo su esfuerzo épico en negar el impacto cultural negativo de la Inquisición, hubiera alguna influencia negativa, valía la pena a la postre (“bendita humillación el yugo de la verdad católica”); y

³³² R. López Vela, “La jurisdicción inquisitorial y la eclesiástica en la historiografía”, *Espacio, Tiempo y Forma* Serie IV, Hª Moderna, t. 7 (1994), pp. 383-408, pp. 399-400.

³³³ *Heterodoxos*, vol. I, p. 45.

³³⁴ *Heterodoxos*, vol. I, p. 43.

el recurso a la erudición siempre, naturalmente, utilizada siempre en su favor para neutralizar la argumentación contraria.

Pero como han considerado algunos de los historiadores que en los últimos años han venido revisando el pensamiento de Don Marcelino (Santoveña, Abellán, sobre todo),³³⁵ más allá de sus propias intenciones, la ideología de Menéndez Pelayo queda enterrada en montañas de erudición, su patriotismo queda matizado por sus relaciones con los sabios de la época —ahí está como testimonio su amistosa correspondencia con Lea—, su exigencia de rigor científico acaba neutralizando sus propias filias y fobias personales. Menéndez Pelayo arremetió contra los molinos de viento del romanticismo liberal pero con su beligerancia épica acabó barriendo también toda la metafísica de sus amigos correligionarios. Si el objetivo manifiesto de los *Heterodoxos* era poner en evidencia la veridicidad de la afirmación: “El genio español es eminentemente católico; la heterodoxia es entre nosotros accidente y ráfaga pasajera”,³³⁶ el resultado fue justamente el contrario: la aparición de forma incontestable de una historia compleja, nada lineal, como pretendían los integristas. A través de los *Heterodoxos* se apreciaba la presencia de herejes-heterodoxos a lo largo de toda la trayectoria de la “nación”, herejes que además resultaban ser personajes importantes, de talla intelectual y gran influencia.³³⁷

No es de extrañar, por tanto, que la publicación del tercer tomo de los *Heterodoxos* desatara las críticas contra su autor por parte de neocatólicos integristas que vieron en ese volumen la traición de su autor cuando no una amenaza a sus propias argumentaciones. Por supuesto, estas críticas también se relacionaban con la actitud política de Menéndez y Pelayo, que se integró en la Unión Católica de Cánovas, un partido transversal con voluntad de reunir a cuantos defendiesen la influencia social y política de los obispos (“católicos per se” y “liberales per accidens” se denominaban ellos mismos”) sin perjuicio de

³³⁵ J. L. Abellán, “Límites de la historiografía de Menéndez Pelayo”, en *Menéndez Pelayo. Hacia una nueva imagen*, Santander, 1983; A. Santoveña Setién, *Menéndez Pelayo y las derechas en España*, Santander, 1994. Puede consultarse una bibliografía básica sobre Menéndez y Pelayo en <http://www.unican.es/bibmp/bibliografia.html>

³³⁶ *Heterodoxos*, vol. I, p. 48.

³³⁷ R. López Vela, “Integrismo y menéndezpelayismo en la historiografía de la Restauración. Cappa y la historia de la Inquisición”, en *Política, religión e Inquisición en la España Moderna*, Madrid, 1998, pp. 409-444.

continuar perteneciendo a otros partidos, desde una posición moderada, atemperada según las circunstancias.³³⁸ En el debate entre “puros” o “castizos” (suscripción del Syllabus y rechazo de la Constitución de 1876) y “mestizos” (integrados en la Unión Católica), Menéndez y Pelayo se escoró desde la década de los 80 en adelante hacia los segundos.

En cualquier caso, si el aporte de información de los *Heterodoxos* es abrumador, Javier Varela ha puesto de relieve recientemente la escasa novedad de las tesis mantenidas por Don Marcelino. El catolicismo como esencia de españolidad era un lugar común del pensamiento reaccionario español. En 1793 y en 1808-14, ya se había presentado la guerra como cruzada religiosa (recuérdese el librito de fray Diego José de Cádiz, *El soldado católico en guerra de religión*, 1794 con varias reediciones en 1795, 1814, 1815, 1840). La Inquisición había sido defendida como una exigencia popular desde Balmes a Ortí y Lara, un tribunal benigno que habría ahorrado a España los horrores de las guerras de religión. Y el odio visceral al krausismo de Menéndez y Pelayo tenía sus antecedentes en los artículos que desde *El Pensamiento Español*, de Navarro Villoslada o Gabino Tejado condenaban el krausismo en nombre de la ciencia católica. Recuérdese también el libro de Ortí y Lara *Krause y sus discípulos convictos de panteísmo* (Madrid, 1864).³³⁹

La razón del éxito de los *Heterodoxos* (y de *La Ciencia Española*) no tendría nada que ver con la presunta novedad de las tesis mantenidas sino con un lenguaje castizo y un estilo vigoroso. En Menéndez y Pelayo no hay medias tintas, o bien o mal, o negro o blanco, o verdad o error. Don Marcelino no tiene dudas, él se sitúa en el bando de los vencedores, la España católica y eterna. No hay escrúpulos de ningún tipo: Menéndez bendecía, antes, ahora y siempre la Inquisición. Él mismo se presentaba como inquisidor, poniendo a los herejes de su libro “como en tablilla de excomunión”. En tiempos de crisis, de acogida de ideas liberales, krausistas, panteístas, de secularización de la Iglesia, de pérdida del poder temporal de la Santa Sede... Don Marcelino supo ofrecer una obra sólidamente apoyada que rearmaba las creencias del neocatolicismo más integrista ofreciendo esperanzas mesiánicas de una restauración de España como brazo armado de la fe.

³³⁸ F. Martí Gilabert, *Política religiosa*, p. 60.

La obra de Menéndez Pelayo dejaría tras de sí muchas secuelas no todas fieles a sus planteamientos. Las obras más significativas escritas tras su estela fueron las de Ricardo Cappa y Julio Melgares, ambas desde presupuestos ideológicos contrarios.

El jesuita Cappa saca a la luz su *Historia de la Inquisición* en 1888, once años después de la obra de Ortí y Lara y García Rodrigo, y seis años después de los *Heterodoxos*. Cappa no tiene pretensiones de polémica ideológica ni de exhaustividad en la narración de los acontecimientos. Su *Historia* se dirige al pueblo católico en general que, a su juicio, anda confundido ante los nuevos aires ideológicos de su tiempo: “Gran parte del pueblo español ha abrazado estas doctrinas... merced a los libelos, a las narraciones exageradas... tantas causas reunidas... consiguieron trocar en nuestros padres las ideas de rectitud, de equidad y de justicia que tuvieron en sus primeros años, acerca del Santo Tribunal”. El objetivo es tratar de convencer de la bondad del tribunal a los propios católicos, apelando a evidencias, la sinceridad del autor y la aportación de documentación original: “Abrigo la esperanza de que esta lectura contribuirá a que, tratándose del Santo Oficio, no nos dejemos mover a todo viento cual avenas locas, sino que, ponderando la autenticidad y copia de los documentos y testimonios alegados, el espíritu de la época y el Código Penal de aquellos tiempos, habrá mayor fijeza y claridad en las ideas, y más asiento y madurez en nuestros juicios acerca de un tribunal tan poco conocido como ligeramente juzgado y condenado”.³⁴⁰

Cappa hace una reivindicación esencialista de la catolicidad de la nación española. Es el pueblo español el que exige la Inquisición coherentemente a sus propias señas de identidad. Los enemigos de la fe lo son también de la patria. La Inquisición encarnaría según él, la perfecta simbiosis entre Trono y Altar: “Con la Inquisición intransigente fue España la señora del mundo, en el siglo más grande que hasta ahora registra la historia; si las llamas del Santo Oficio en él no se extinguieron, como han dado en decir, tampoco se extinguió la luz del sol en sus dominios, ni la de la sabiduría que ella encendió en los suyos y en los ajenos. Llegó el siglo XVIII, y con el jansenismo y el filosismo

³³⁹ J. Varela, *La novela de España*, pp. 42-43.

³⁴⁰ R. Cappa, *La Inquisición española*, Madrid, 1888 (facsimil, Valencia, 1994), pp. 3-

introducido en los altos poderes del estado, decayó la Inquisición, y decayeron poder, gloria, ciencias, artes. En el primer cuarto del presente siglo acabó en España el Santo Oficio; en él se desenvolvió la impiedad sin rebozo alguno; quedó paralizada la industria, y borrada la nación en el congreso de Verona de entre las potencias de primer orden”.³⁴¹

Cappa, crítica, en este sentido, a los católicos liberales defensores de la autonomía de la Iglesia. Incluso se permite el lujo de despreciar a Balmes porque éste había defendido que si la Inquisición española hubiera permanecido bajo el control de la Santa Sede su actuación hubiera sido más suave.³⁴²

Cappa hace gala de notable antisemitismo y desarrolla fundamentalmente su batería de argumentaciones apologéticas de la Inquisición hacia la problemática procedimental que Don Marcelino había dejado al margen y hacia la historia comparativa que le llevó a ver inquisiciones en sistemas represivos mucho peores en toda Europa y América.³⁴³ Su conclusión es previsible: “Fué, fué la Inquisición terror y azote de los impíos, salvaguardia de los buenos, ídolo del pueblo, constante pesadilla de los que quisieron descatolizarlo, elemento de fusión entre los componentes heterogéneos de nuestra monarquía, iris que lució en el diluvio de heréticas sectas en que amenazó sorber la Europa entera la liviandad de Lutero y la soberbia de Calvino; depuradora fué la Inquisición de los ingenios españoles, para que, libres de las nieblas y fétidos miasmas de la herejía, esparcieran los diáfanos rayos de la verdad por todo el circuito de la tierra. Ella fué el escudo que, mientras subsistió cual la fundaron Fernando e Isabel, libró á la España de facciones gubernamentales descreidas, en las que impera siempre la más cruel intolerancia; ella fué la que, atrayendo á sí á los hijos del pueblo, les grabó profundamente en el corazón el sentimiento de la propia dignidad al aceptar sus testimonios como absolutorios de presuntos reos; ella la que sin absurdas y utópicas igualdades, hizo subir al mismo cadalso á los reos más oscuros. con los ilustres vástagos de Pozas y Alcañices. Tal fué nuestra Inquisición: ni el arte ni la lisonja han podido ser parciales á este libro; yo he escrito; la verdad ha

³⁴¹ *Ibidem*, pp. 163.

³⁴² *Ibidem*, pp. 214-215.

³⁴³ *Ibidem*, pp. 180-183.

dictado, diré con Melo; pero esa verdad incontrastable, esa verdad, que puede ser, sí, oscurecida pero jamás borrada. La Inquisición, como los campos que en el invierno fecunda el turbio y caudaloso Nilo, ha sido cubierta de lodo y de ignominia; pero las aguas se retiran, brilla el sol en el puro azul del firmamento, y una pingüe cosecha se columbra donde, hace poco, todo era fetidez y cieno.

La veneranda memoria del Santo Tribunal se rehabilita por momentos; con su conocimiento y estudio podemos los católicos decir á quien lo ultraje: «Ese ignora nuestra historia patria; ese es el difamador de nuestros padres».³⁴⁴

El valor de la obra de Cappa reside en sintetizar el neoescolasticismo de Ortí y Lara y la perspectiva histórica de Menéndez Pelayo y, en definitiva, los argumentos de una historiografía integrista, destinados a reforzar la confesionalidad del Estado y la preeminencia doctrinal e intelectual de la Iglesia frente a las corrientes secularizadoras. El grueso de estas argumentaciones se retomará en los últimos años de la II República para desarrollarlo después de 1939.³⁴⁵

En el otro extremo ideológico, Melgares Marín intentó levantar la bandera del llorentismo en horas bajas. El propio título de la obra publicada en 1888 lo dice todo respecto a su contenido, *Procedimientos de la Inquisición, persecuciones religiosas, orígenes y carácter eclesiástico de la Inquisición, escándalos de los inquisidores, frailes y papas, terrible lucha de la Inquisición contra el pueblo español, engaños, tretas, misterios, injusticias, crímenes, sacrilegios y aberraciones del clero inquisitorial*. Melgares subrayó los conflictos jurisdiccionales de la Inquisición con el Estado poniendo de manifiesto cómo los funcionarios inquisitoriales utilizaron armas espirituales para atemorizar y, en definitiva, actuar con completa impunidad protegiendo a todo tipo de rufianes.³⁴⁶

Pero la verdad es que en el marco de la Restauración dominaba claramente el pensamiento conservador. La evolución de Cánovas como historiador que ha destacado Esperanza Yllán desde su *Historia de la*

³⁴⁴ *Ibidem*, pp. 202-203.

³⁴⁵ R. López Vela, "Inquisición y monarquía: estado de la cuestión (1940-1990), *Hispania* 176 (1990), 1123-1140.

³⁴⁶ R. López Vela, "La jurisdicción inquisitorial", p. 397.

decadencia de España (1855) hasta sus *Estudios del reinado de Felipe IV* (1898) que tanto fustigó Clarín es muy repetida en la historiografía española de este período.³⁴⁷ En cualquier caso, la labor investigadora de los historiadores de esta generación no cabe desestimarla: los García González, Hinojosa, Rodríguez Villa... nos dejaron importantes aportaciones documentales sobre Felipe II. De esta hornada de historiadores merece especial recuerdo por sus trabajos sobre Inquisición en el Boletín de la Real Academia de la Historia, que dirigió desde 1883, la figura del padre Fidel Fita.³⁴⁸ También a caballo entre una centuria y otra hay que destacar los trabajos de Boronat Barrachina³⁴⁹ y Longas sobre la historia de los moriscos y de Carreras Candi,³⁵⁰ Delgado Merchán³⁵¹ o Fernández Alonso³⁵² sobre las comunidades judeoconversas.

Finalmente, el benemérito cuerpo de archiveros, junto a algunos historiadores inicia una fructífera publicación de catálogos, nóminas y procesos inquisitoriales todavía de utilísima importancia.³⁵³

³⁴⁷ E. Yllán Calderón, *Cánovas del Castillo. Entre la Historia y la Política*, Madrid, 1985.

³⁴⁸ I. Peiró Martín, *Los guardianes de la historia*, Zaragoza, 1995.

³⁴⁹ *Los moriscos españoles y su expulsión*, Valencia, 1901; edición facsímil con estudio preliminar de R. García Cárcel de 1992. P. Longas, *La vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915.

³⁵⁰ F. Carreras Candi, "Evolució històrica dels jueus y juehissants barcelonins", *Estudis Universitaris Catalans*, III, 1909, pp. 498-522; "L'Inquisició barcelonina substituïda per la Inquisició castellana (1446-1487)", *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans* III, 1909/10, pp. 130-177.

³⁵¹ *Historia documentada de Ciudad Real (La judería, la Inquisición y la Santa Hermandad)*, Ciudad Real, 1907.

³⁵² *Los judíos en Orense (siglos XV al XVII)*, Orense, 1904.

³⁵³ C. Fernández Duro, "Relación de los inquisidores generales de España", *Boletín de la Real Academia de la Historia* XXXVIII (1901), pp. 319-321; A. Paz y Meliá, "Expedientes de la Inquisición conservados en la Biblioteca Nacional. Extractos y cédulas (1527-1658)", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* X (1907), pp. 276-286; *id.*, *Catálogo abreviado de Papeles de Inquisición*, Madrid, 1914; J. González, *Catálogo de las informaciones genealógicas de los pretendientes a cargos del Santo Oficio*, Valladolid, 1928; M. Serrano y Sanz, "Francisca Hernández y el Bachiller Antonio de Medrano, sus procesos por la Inquisición (1519-1532)", *Boletín de la Real Academia de la Historia* XI (1902); *id.*, "Noticias biográficas de Fernando de Rojas autor de *La Celestina* y del impresor Juan de Lucena. Con apéndices. (Proceso inquisitorial contra Álvaro de Montalván)", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* IV (1902); *id.*, "Pedro Ruiz de Alcaraz, iluminado alcarreño del siglo XVI", *Revista de archivos, bibliotecas y museos* VIII (1903); E. Cotarelo y Mori, "Proceso inquisitorial contra don Tomás de Iriarte (1779)", *Revista de archivos, bibliotecas y museos* IV (1900); L. G. Alonso Getino, *Vida y procesos del maestro fray Luis de León*, Salamanca, 1907; R. De Santa María, "La Inquisición de Ciudad Real. Proceso original del difunto Juan Martínez de los Olivos", *Boletín de la Real Academia de la Historia* XII (1893); V. Castañeda y Alcover, *Relación del auto de fe (24 de noviembre de 1778) en el que se condenó a Don Pablo de Olvaide, natural de Lima, caballero del Hábito de Santiago*, Madrid, 1916; J. Zarco Cuevas, "El proceso inquisitorial del P. Fray José de Sigüenza", *Religión y cultura* I (1928).

El debate sobre la ciencia española, por otra parte, seguiría abierto. Ramón y Cajal en 1897 intentaría enfriar la polémica y adoptó una actitud escéptica hacia las inculpaciones a la Inquisición con voluntad de desideologización del tema en su discurso de ingreso de la Real Academia de las Ciencias.³⁵⁴

5.5. El siglo XX. La consolidación del revisionismo

El tránsito del siglo XIX al XX será el momento de mayor efervescencia historiográfica sobre la Inquisición a escala universal. En este momento tuvo gran desarrollo la historiografía judía con los trabajos de Kauffmann,³⁵⁵ Guess, Stern, Loeb,³⁵⁶ Newman³⁵⁷ y, sobre todo, Graetz, autor de una monumental *Geschichte der Juden* (Berlín, 1890), con múltiples artículos en la *Revue des Etudes Juives* y *The Jewish Quaterly Review*. A ellos se sumarán pronto las obras de Kezzlen³⁵⁸ y Reinach³⁵⁹ dedicadas a la Inquisición y los judíos.

También en este momento se produce la eclosión de estudios sobre la Inquisición y América Latina. En este sentido destaca sobre todo la obra del chileno José Toribio Medina con estudios sobre el tribunal de Lima (1887), Chile (1890), Cartagena de Indias (1895), La Plata (1899), México (1903). La serie se cierra en 1914 con *La primitiva Inquisición americana*.³⁶⁰ Pero, sobre todo, contemplamos la emergencia de los grandes referentes de la historiografía sobre Inquisición a comienzos del siglo XX. Ahí están significativamente las obras de Schaeffer con su *Introducción a la historia del Protestantismo español en el siglo XVI* (1902), y sobre todo, las obras de H. Ch. Lea. Schaeffer marcará un hito en la historiografía protestante al perder

³⁵⁴ A. Gil Novales, "Inquisición y Ciencia en el siglo XIX", *Arbor* (1986), pp. 147-164; Ramón y Cajal, *Discurso de ingreso en la Academia de Ciencias de 1897*, ed. de J. García Camareno en *La polémica de la ciencia española*, Madrid, 1970.

³⁵⁵ *Notes sur l'histoire de l'Inquisition et des judaïsants d'Espagne*, 1898.

³⁵⁶ *Notes sur l'histoire des juifs en Espagne*, 1882.

³⁵⁷ *The jews in Spain*, 1942.

³⁵⁸ *L'Inquisition. Son rôle religieux, politique et sociale*, 1900.

³⁵⁹ *L'Inquisition et les juifs*, París, 1900.

³⁶⁰ Vid. entre la numerosa historiografía la obra de G. Feliú Cruz, *José Toribio Medina. Historiador y bibliógrafo de América*, Santiago de Chile, 1952.

militancia confesional en beneficio de una moderación que ha sido glosada positivamente por historiadores de diversas tendencias ideológicas.³⁶¹

Henry Charles Lea nació en Filadelfia el 19 de septiembre de 1825 y murió en la misma ciudad el 20 de octubre de 1909.³⁶² Sus grandes obras sobre Inquisición fueron *History of the Inquisition of the Middle Ages* (1887-88), nunca traducida al castellano (sí al alemán, italiano y francés); *Chapters from the Religious History of Spain Connected with the Inquisition* (1890); *The Moriscos of Spain. Their conversion and Expulsion* (1901), traducida al castellano y editada por la Fundación Gil Albert en 1990; y la clásica *A History of the Inquisition of Spain* (1906-1907), traducida y editada en castellano, en 1983, por la Fundación Universitaria Española, dirigida por Pedro Sainz Rodríguez. Todavía quedan importantes obras de Lea sin publicar en nuestra lengua tales como su colección de ensayos sobre el orden judicial, *Superstition and Force* (1899), *Historia de la confesión auricular y de las indulgencias en la Iglesia latina* (1896), *Sketch of the History of Sacerdotal Celibacy* (1867) y *Studies in Church History* (1869).

H. Ch. Lea fue algo más que lo que dice de él Richard Kagan: "un negociante de Filadelfia convertido en historiador de la Iglesia que contrajo un interés especial por los efectos corrosivos del 'clericalismo' en la humanidad".³⁶³ Su interés por la Inquisición va, obviamente, más lejos que el de determinar "la profunda modificación dejada en el carácter español por la Inquisición".³⁶⁴ Efectivamente, Lea, de familia riquísima, nunca estudió en escuelas ni universidades, su educación fue privada, pero le dotó de una extrema cultura humanística. Su gran producción empieza a partir de los 59 años cuando se jubila, pero la realidad es que Lea, de naturaleza enfermiza, trabajó en actividades intelectuales desde siempre. Cuando murió era doctor honoris causa de las universidades de Giessen, Pensilvania, Harvard y

³⁶¹ El comentario de Don Marcelino: "Dr. Ernesto Schaeffer... a quien debemos no sólo un amplio extracto de los procesos formados a los luteranos de Valladolid en tiempo de Felipe II, sino un comentario verdaderamente científico y desinteresado, en que el autor, aunque protestante, llega a conclusiones que ningún historiador católico rechazaría". *Historia de los Heterodoxos*, vol. I, p. 28.

³⁶² E. Peters, "Una morada de monstruos: Henry Charles Lea y el descubrimiento americano de la Inquisición", A. Alcalá (ed.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, pp. 518-541. Estudio introductorio de A. Alcalá a la obra de Lea, *Historia de la Inquisición española*, Madrid, 1983.

³⁶³ R. Kagan, "El paradigma de Prescott", p. 239.

Princeton y miembro de asociaciones científicas de todo el mundo salvo de España. Nunca viajó a Europa salvo una pequeña estancia en París en 1832. Su procedimiento investigador fue el de las cartas de petición enviadas a los directores de archivos y bibliotecas para que le transcribieran los documentos de su interés. Otras veces utilizaba la vía diplomática. Siempre, desde luego, con muchos dólares por delante. Su correspondencia con Menéndez Pelayo revela que éste le hizo de contacto con archiveros y bibliotecarios para efectuar sus encargos. Nada tampoco tan sorprendente. Fue prácticamente el mismo procedimiento que utilizó Hamilton en sus libros sobre precios.

Hoy, Lea ha sido rehabilitado historiográficamente tras las absurdas descalificaciones que desde España se le han dirigido por parte de los Llorca, García Villoslada, Novalín y tantos otros, en torno a su supuesto fanatismo anticatólico, su metodología poco rigurosa, su presunto afán sensacionalista. La publicación de la correspondencia de Lea con Menéndez y Pelayo dejó a más de uno de sus críticos absolutamente fuera de juego.³⁶⁵ La cordialidad entre dos hombres ideológicamente tan dispares dice mucho del tipo de relación intelectual que algunos autores establecieron en la época: Menéndez Pelayo era absolutamente sincero cuando le decía el 7 de enero de 1888 después de leer el primer tomo de su *Historia de la Inquisición en la Edad Media*: “Ya comprenderá usted que, en ciertos puntos, mi criterio como católico tiene que diferir del de usted. Pero la historia tiene la ventaja de que pueden estar de acuerdo en cuanto a los hechos los mismos que no lo están en cuanto a los principios”. Y Lea le contesta, con no menos sinceridad, el 26 de enero del mismo año que “yo quiero, si es posible, satisfacerme con el manantial secreto de la actividad que condujo a una raza de espíritu tan elevado e incluso tan turbulento como el de los españoles a colocar sobre sus cuellos un yugo tan pesado como el del Santo Oficio”.³⁶⁶

Lea se enmarca dentro de la historiografía liberal moderada. Sus conclusiones no dejan lugar a duda respecto a la valoración del Tribunal y su inserción en la sociedad española. Para Lea, la gran culpable es la Iglesia, que

³⁶⁴ *Ibidem*.

³⁶⁵ Parte de la correspondencia la publicó A. Alcalá en su edición de la obra de Lea, vol. I, pp. 5-24.

³⁶⁶ *Vid.* A. Alcalá, “Introducción”, p. XVIII y XIX.

otorgó cobertura para la creación del Tribunal: “El español llegó a ser lo que la Iglesia quiso que fuera. El clericalismo, para bien o para mal, ha sido principal factor de control de los destinos de España, del agotamiento de sus recursos, del moldeamiento del carácter de su pueblo. Ahora bien, la Inquisición fue la coronación de su obra”.³⁶⁷ Para Lea, es la Iglesia con la Inquisición como instrumento formidable la que ha moldeado en buena parte el carácter español, un tema tan del gusto de los escritores de finales del XIX y principios del XX.³⁶⁸ Particularmente en el tema de las prácticas religiosas Lea afirmó: “Es evidente que la Inquisición, mientras imponía la conformidad al dogma y las prácticas externas, no conseguía inspirar auténtico respecto a la religión”.³⁶⁹

Políticamente, Lea concluyó que la Inquisición se convirtió en un poder autónomo tras la muerte de Fernando, poder que mantenido durante tres siglos ha tenido consecuencias funestas para España en todos los ámbitos: “Que la ciencia, el arte y la literatura resultaran ahogados fue una desgracia nacional, pero aún lo fueron más las consecuencias indirectas. El progreso material se hizo imposible, la industria languideció y la incapacidad para hacer frente a la competencia extranjera se unió a la torpe política interior del gobierno que prolonga y agudiza la pobreza del pueblo. Y no es éste el mayor de los males que resultaron de mantener las mentes de la nación como en un aparato ortopédico, de reprimir el pensamiento y rechazar las ideas foráneas, pues el pueblo se encontró absolutamente falto de preparación cuando con la Revolución Francesa sonó la hora de un cambio inevitable. A esto han de atribuirse en gran parte los sufrimientos por los que España ha pasado en su tránsito del absolutismo a las exigencias del mundo moderno”.³⁷⁰

En la primera década del siglo XX siguen circulando historias de la Inquisición de relieve menor escritas desde ópticas liberales aunque sin sensacionalismo romántico (Legrand,³⁷¹ Vacandard,³⁷² Verril,³⁷³ Schoonjans³⁷⁴)

³⁶⁷ H. Ch. Lea, *Historia*, vol. III, p. 923-924.

³⁶⁸ La idea del “carácter” propio de los pueblos era un concepto sociológico muy en boga entonces. La llamada “psicología de los pueblos” inspiró libros como *En torno al casticismo* (1895) de Unamuno, la *Psicología del pueblo español* (1898) de Altamira o *El alma castellana* (1900) de Azorín.

³⁶⁹ H. Ch. Lea, *Historia*, vol. III, p. 928,

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 952.

³⁷¹ *L'Inquisition. Son origine, sa nature*, Bruselas, 1912.

³⁷² *L'Inquisition*, París, 1907.

³⁷³ *L'Inquisition*, París, 1908.

con alguna obra escrita también desde supuestos ideológicos conservadores (Gaffre)³⁷⁵. Sólo nos quedaríamos con las reflexiones de Garvend (1912) sobre el concepto de herejía,³⁷⁶ las primeras biografías de Torquemada de Sabatini (1913)³⁷⁷ y Lucka (1926)³⁷⁸ y el pintoresquismo de Edmond Cazal en su *Histoire anecdotique de l'Inquisition espagnole* (París, 1923).

La preocupación por lo que de racismo pudo haber en la Inquisición se deja sentir en la historiografía de los años treinta, en plena escalada del antisemitismo hitleriano y fascista. En este sentido brillarán con luz propia los historiadores judíos de la generación que sufrió el holocausto. Los tres más representativos serán Braunstein, Baer y Roth, que fue el único que historió directamente la Inquisición en su *The Spanish Inquisition* (Londres, 1936; trad. esp. de 1989). Braunstein fue el gran historiador de los chuetas mallorquines (1936; edición catalana, 1976)³⁷⁹ y Baer es el autor de la mejor *Historia de los judíos de la España cristiana* (primera edición hebrea, 1945; edición española, 1981, 2 vols.). Esta generación va a vivir la trágica experiencia del holocausto judío en la Alemania nazi, y en sus obras, escritas durante la gestación de la marea nazi o en plena secuela de la misma, harán un esfuerzo extraordinario por armonizar su formación positivista con la amargura de su experiencia como observadores de una realidad penosa, renunciando expresamente a la tentación panfletaria y proyectando su discurso en una línea esencialmente funcionalista: la demostración de la trascendencia histórica de la aportación cultural de los judíos y la configuración de la historia judía como la dialéctica destrucción-reconstrucción, de mensaje optimista y voluntarista.

Roth alude significativamente a la Alemania del siglo XX, que compara a la España del siglo XV. A su juicio, en ambos países se produjo una extraordinaria expansión de la comunidad judía, en el caso de Alemania porque la revolución liberal del siglo pasado “rompió el embalse [en el que estaba estancado el potencial judío] y las fuerzas acumuladas surgieron como una

³⁷⁴ *L'Inquisition*, Bruselas, 1932.

³⁷⁵ *L'Inquisition et inquisitions*, París, 1905.

³⁷⁶ L. Garvend, *L'Inquisition et l'herésie*, París, 1910.

³⁷⁷ R. Sabatini, *Torquemada and the Spanish Inquisition. A History*, Londres, 1913.

³⁷⁸ E. Lucka, *Torquemada und die Spanische Inquisition*, Leipzig, 1926.

³⁷⁹ *The chuetas of Majorca. Conversos and the Inquisition of Majorca*, Scottsdale, 1956.

avalancha irresistible”.³⁸⁰ La promoción socioeconómica de los judíos provocaría, según él, un resentimiento irrefrenable: “Lo único que veían era que un grupo, sociológicamente distinto y tradicionalmente impopular, había alcanzado una posición prominente y desproporcionada en la vida nacional, lo que llenaba de celos y resentimientos hasta la última fibra de su ser... [En el caso de Alemania] pasados ya los tiempos de franca intolerancia religiosa, los celos se basaron en una nueva teoría de la raza y fueron dignificados con el nombre de ‘antisemitismo’...”.³⁸¹ En 1937, Roth intuye la proyección del antisemitismo alemán, aunque no podía, sin duda, imaginar a qué extremos llegaría el padecimiento del pueblo judío. En cualquier caso, exhibe orgullosamente los logros de la cultura judía y la identidad de los descendientes de los judíos exiliados por culpa de la Inquisición (Disraeli, Spinoza, Ricardo...) y habla sin ambages del “gigantesco holocausto literario [...], que no tuvo paralelo en Europa hasta 1933”.³⁸²

Los motivos que introduce al referirse a la crueldad de los procedimientos inquisitoriales (“Quizá no haya que tener en cuenta esta crónica horripilante: hay que tener en cuenta que emana de un período y de un país en que todo lo relacionado con el Santo Oficio se presentaba bajo la peor luz posible...”),³⁸³ las críticas que hace a Llorente respecto al número de procesados por la Inquisición, su cuestionamiento de la imagen protestante del Santo Oficio, poniendo en evidencia las exageraciones en que se ha incurrido (“Las crónicas de los procedimientos posteriores que llegaron al mundo exterior eran tan tendenciosas como el mundo exterior deseaba que fuesen... Es perder el tiempo señalar los absurdos y las incoherencias que aparecen en esta egregia crónica, que fue presentada al público horrorizado en el momento culminante de respetabilidad victoriana...”),³⁸⁴ son testimonio de un historiador que pretende evitar la pasión crítica pero con una defensa beligerante de la libertad de pensamiento: “Si la historia puede enseñarnos alguna cosa ésta consiste en advertirnos que no nos dejemos intimidar por el ruido de sable de

³⁸⁰ Vid. El prólogo de R. García Cárcel a la edición de Roth, editorial Martínez Roca, Barcelona, 1989.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 12.

³⁸² *Ibidem*, p. 13.

³⁸³ *Ibidem*, p. 14.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 15.

un energúmeno, aunque la vaina esté engalanada con adornos robados. El ejemplo histórico de España es suficiente para advertirnos que no importa que una nación conquiste el mundo entero si pierde el alma”.³⁸⁵

Ciertamente, no todas las obras sobre la Inquisición de los años 30 escritas por autores extranjeros están marcadas por el mismo espíritu liberal. Ahí está el clásico libro de Tuberville, *La Inquisición española* (Londres, 1932, trad. española de 1948), que ciertamente hereda todo el discurso apologético de la Inquisición.

La historiografía española de esa generación se caracteriza por planteamientos absolutamente conservadores, con alguna excepción de corte republicano o anticlerical como los trabajos de Quintiliano Saldaña, Navarro Yébenes o Jorge Vinaixa.³⁸⁶ El menendezpelayismo ganó la batalla a todas luces después de muerto Don Marcelino y así lo testimonian las obras de Junco,³⁸⁷ Sierra Corella,³⁸⁸ Beltrán de Heredia³⁸⁹ y sobre todo Bernardino Llorca³⁹⁰ y Miguel de la Pinta Llorente.³⁹¹ Ambos historiadores representan muy bien los logros del positivismo documental —las transcripciones de procesos célebres son de una utilidad incuestionable—, pero desde la línea ideológica marcada por el catolicismo conservador vinculado a la Iglesia de la cruzada y ajeno al mundo universitario. Se recuperan las esencias del integrista de la Restauración con algunas adaptaciones. Llorca, como ha dicho López Vela, considera todo lo contrario como subjetivo y sólo reconoce como presuntamente objetivo aquello que puede ser similar a su manera de pensar. Para él, todo estaba por hacer y la tradición historiográfica, predominantemente

³⁸⁵ *Ibidem*, p. 16.

³⁸⁶ Q. Saldaña, *La Inquisición española (1218-1824)*, Madrid, 1930; R. Navarro Yébenes, *Reseña histórica de la Inquisición en España*, Madrid, 1931; J. J. Vinaixa, *Historia de la Inquisición. Su influencia política y religiosa en España*, Barcelona, 1932.

³⁸⁷ A. Junco, *Inquisición sobre la Inquisición*, s.l., 1938.

³⁸⁸ A. Sierra Corella, *La censura de libros y papeles en España*, Madrid, 1947.

³⁸⁹ Sus artículos son muy numerosos. Destacamos sólo algunos de sus libros: V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanca, 1960; *Domingo de Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, Madrid, 1968.

³⁹⁰ *La Inquisición española*, 1936.

³⁹¹ *Procesos inquisitoriales contra los hebraístas de Salamanca, 1935-194?*; *Humanismo e Inquisición*, 1947; *Aportaciones para la historia del sentimiento religioso en España*, 1948; *La Inquisición española y los problemas de la cultura y de la intolerancia*, 2 vols., 1953; *Aspectos históricos del sentimiento religioso en España*, 1961.

liberal, no servía por supuestamente "política".³⁹² Discípulo de Llorca fue Nicolás López Martínez.³⁹³

Los libros sobre la censura del padre De la Pinta son tan provechosos como lo es la exigencia del inmediato olvido de sus intenciones descritas en frases como estas: "... habiéndonos propuesto solamente dar satisfacción a un íntimo y puro anhelo, es decir, loar a Dios, exponiendo la vigilantísima y maternal prudencia de su Iglesia, cuando dirige el pensar de los fieles servir a la Patria en este menester, con todo el acendrado cariño de que es capaz un buen hijo y, finalmente, buscar y procurar el bien del prójimo, consumiendo en obsequio y provecho suyo la débil lucecita del talento que nos cupo en suerte, para que al lado de otras más intensas sirva de guía en el difícil camino de la investigación humana de la verdad.[...]

Pero, ¿es que por encima de toda resistencia de cualquier forma, activa o pasiva, clara o encubierta, una sociedad perfecta, como es la Iglesia; una sociedad bien constituída y necesaria, como es el Estado, pueden carecer, a fines ulteriores, de medios convenientes y de criterio superior para distinguir la verdad del error, lo genial y lo original de lo extravagante, lo útil de lo nocivo y lo prudente y adecuado, de lo inoportuno?... La Iglesia nunca podrá renunciar a su supremo y universal magisterio espiritual, pues éste es uno de los fines para que fue inmoviblemente fundada, ni el Estado, dentro de sus límites jurisdiccionales, puede tampoco, sin cometer un torpe suicidio, abandonar la alta dirección y la cuidadosa orientación de las actividades intelectuales en sus múltiples manifestaciones política, moral, científica, literaria y artística [...] Pero no se persiguió al judío por ser judío. Esto hubiera sido injusto y doloroso. España ha sido siempre un pueblo magnífico en la generosidad. Se intentó reprimir el 'proselitismo' judaico, que atentaba positivamente contra la ortodoxia de los españoles. De todas formas, las diferencias religiosas y la supremacía económica por parte de los judíos, crearon una honda antipatía y una innegable hostilidad contra los israelitas, actitud que los españoles sintetizaron en un famoso dicho antijudío: "Con estos, ni con ellos, ni a par dellos, ni al sabor, porque tienen dos pocos y dos muchos. Los pocos, poca berguença y poca

³⁹² R. López Vela, *BAC III*, pp. 116-117.

³⁹³ N. López Martínez, *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos de Isabel la Católica*, Burgos, 1954.

conciencia. Los dos muchos, mucha diligencia para ganar, mucha paciencia para conservar. No dirán cosa que os pese, ni cosa que os aproveche".³⁹⁴

“En mis libros sobre la Inquisición española me he limitado sencillamente a señalar sus excelencias y sus defectos notorios, con la añadidura en emplear en casi todas sus páginas materiales de primera mano. Pero séame permitido formular un interrogante: cuando la sociedad se encuentra invadida de predicadores del ayeísmo, es decir, de negadores de la Divinidad; cuando en nuestras modernas y maravillosas ciudades los poderes del Mal derraman los vinos trastornadores de la soberbia satánica, con el desprecio de todos los postulados morales y éticos, abarrotadas de infrahombres y de pederastas, ¿no será exigencia ineludible de la Humanidad crear tribunales de represión policíaca, con métodos enérgicos y expeditivos, llámense Direcciones de responsabilidades, llámense Inquisiciones generales? Esto es todo”.³⁹⁵

La posguerra española, obviamente, sólo admitirá el silencio riguroso (el ejemplo más expresivo lo significa Marañón) o la beligerancia ortodoxa a favor de la Inquisición. La obra de Izquierdo Toral sobre San Pedro de Arbués,³⁹⁶ los múltiples libros del ya citado De la Pinta Llorente; las aportaciones de hispanistas extranjeros como Pfandl,³⁹⁷ Walsh —éste escribió *Personajes de la Inquisición* (1948) con un prólogo de Cayetano Alcázar—,... han sido convenientemente comentados por Gonzalo Pasamar en su libro sobre la ruptura de la tradición liberal que significó esta historiografía de posguerra.³⁹⁸

La liberalización intelectual de los 50' llevó consigo el deshielo del tema tabú-Inquisición dentro de un clima de voluntad —no conseguido— de desideologización. El testimonio más expresivo de ello es la obra de Palacio Atard titulada, *Razón de la Inquisición* (1954). Su apuesta por la asepsia es muy significativa: "A ello nos ayudará el percatarnos de que la Inquisición en sí misma no es ni buena ni mala; no es una institución de derecho divino, sino humano y por tanto, imperfecta. El apasionamiento ha llevado a considerarla

³⁹⁴ Sobre De la Pinta Llorente, *vid.* R. López Vela, "Historiografía inquisitorial", BAC, III, pp. 120 y ss.

³⁹⁵ M. De la Pinta Llorente, *La Inquisición y los problemas de la cultura*, pp. 7-8.

³⁹⁶ F. Izquierdo Toral, *San Pedro de Arbués, primer Inquisidor de Aragón*, Zaragoza, 1941.

³⁹⁷ L. Pfandl, *Spanish Inquisition*, 1932.

³⁹⁸ G. Pasamar Alzuría, *Historiografía e ideología en la postguerra española. La ruptura de la tradición liberal*, Zaragoza, 1991.

fuente de todo mal o de todo bien, origen y alimento de todo fanatismo, de criminales abusos político-religiosos o sustentáculo imprescindible para la fe, causa de daños económicos y morales, de esterilidad literaria o fundamento preciso de la más floreciente cultura española".³⁹⁹

Palacio Atard descalifica sistemáticamente las visiones liberales, de Llorente a Lea y justifica los ataques a la Inquisición desde el exterior por una cuestión de economía crítica: con un único ítem se atacaba a la Iglesia y a España. Por otra parte, Palacio Atard defiende una interpretación funcionalista de la Inquisición —fue una institución eficaz— pero esa eficacia fue relativa con el paso del tiempo. Murió cuando dejó de ser eficaz, simplemente. Pero la visión tecnocrática del sistema inquisitorial se carga de ideología hasta el punto de reprochar a determinadas actitudes del catolicismo liberal que consideran que "el Santo Oficio no es una consecuencia neta y necesaria de los principios que han informado el catolicismo, sino invención pura y simple del oscurantismo español, echan un cuarto a espadas y regalan con denuestos a nuestro discutido tribunal. En una palabra: la Inquisición española hace daño a la propaganda católica y lo más práctico es arrebatarse al enemigo este caballo de batalla, declarándolo producto del oscurantismo español".⁴⁰⁰

El recurso a la documentación de esta corriente católica la separa de Ortí y Lara, de Cappa, de García Rodrigo..., pero no de su filosofía de la historia que en sustancia sigue siendo la misma, la balmesiana.

En estos años se potencian los estudios hebraicos en el grupo liderado por Cantera Burgos desde el Consejo Superior de Investigaciones Científicas y en torno a la revista *Sefarad*, pero en general la labor investigadora de este grupo se centra más en el tema judío que en el converso desde presupuestos conservadores.

Sin duda, la mejor aportación de estos años fue la labor de publicación de fuentes y trabajos monográficos sobre aspectos particulares del tribunal. Los cristianos nuevos (judíos o moriscos) serán más estudiados que la propia Inquisición. Y las obras de Caro Baroja,⁴⁰¹ Domínguez Ortiz,⁴⁰² Márquez

³⁹⁹ R. López Vela, "Historiografía inquisitorial", BAC III, pp.120-124.

⁴⁰⁰ *Ibidem*.

⁴⁰¹ *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 3 vols, Madrid, 19??; *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, 1957; *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, 1967; *Las brujas y su mundo*, Madrid, 1969; *Las formas complejas de la vida religiosa*, Madrid, 1978.

Villanueva⁴⁰³ o Angela Selke,⁴⁰⁴ son bien expresivas de que los tiempos de valoración de la Inquisición habían pasado. Con otros presupuestos metodológicos e historiográficos se recupera la gran tradición liberal de los Amador de los Ríos o Fernández González, en paralelo a la propia historiografía judía de los Baer, Beinart,⁴⁰⁵ Saraiva,⁴⁰⁶ Révah⁴⁰⁷ y Netanyahu.⁴⁰⁸ En los años 60', bajo la mística del desarrollismo se cambiará el enfoque de la Inquisición. Son los años de las discusiones académicas entre Américo Castro⁴⁰⁹ y Sánchez Albornoz, discusiones en las que si bien la Inquisición tiene un papel secundario, el núcleo del debate se centra en los judeoconversos, de modo que las referencias a la institución también están muy presentes. La polémica influye poderosamente en la potenciación de los estudios de esta minoría, visible en los trabajos de Sicroff,⁴¹⁰ Márquez Villanueva,⁴¹¹ etc. Asimismo, asistimos a la recepción de Anales y otros escuelas historiográficas. Desde Francia llega también la poderosa influencia del *Erasmo y España* de Marcel Bataillon (1ª edición francesa de 1937, 1ª edición en castellano de 1950), que se convierte en punto de referencia del estudio de las corrientes espirituales. En este ámbito surge una generación de estudiosos con un carácter y trayectoria diferente a la generación anterior, son los Alvaro Huerga, Meseguer Fernández, Tellechea, González Novalín, Melquíades Andrés...⁴¹² cuya obra se caracteriza en general por un muy riguroso y serio trabajo sobre fuentes que les otorga enorme solidez.

⁴⁰² Sobre la abundante obra de Don Antonio Domínguez Ortiz y su historiografía, *vid.* el dossier "La Història social a Espanya a partir de l'obra de D. Antonio Domínguez Ortiz", con artículos de G. Colás, E. Serrano, A. L. Cortés Peña, J. Contreras, R. Benítez, M. Lobo y M. E. Torres, en *Manuscrits* 14 (1996), pp. 15-116. También R. Fernández, "Antonio Domínguez Ortiz", en E. Serrano y E. Sarasa (eds.), *Historiadores de la España medieval y moderna*, Zaragoza, 2000.

⁴⁰³ *El problema morisco desde otras laderas*, Madrid, 1991.

⁴⁰⁴ *Vida y muerte de los chuetas de Mallorca*, Madrid, 1972.

⁴⁰⁵ *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Barcelona, 1983.

⁴⁰⁶ *A política de discriminação e a represão da heterodoxia* (Coimbra, 1958; *La Inquisição e o cristãos novos*, Lisboa, 1969).

⁴⁰⁷ *Spinoza et Juan de Prado*, París-La Haya, 1959.

⁴⁰⁸ *Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (siglos XIV-XVI)*, Madrid, 1994 (1ª ed. de 1966).

⁴⁰⁹ *La realidad histórica de España*, México, 1954; *De la edad conflictiva. El drama de la honra en España y en su literatura*, Madrid, 1961.

⁴¹⁰ A. Sicroff, *Los estatutos de limpieza de sangre*, Madrid, 1986 (1ª ed. 1960).

⁴¹¹ F. Márquez Villanueva, *Investigaciones sobre Juan Alvarez Gacto. Contribución al conocimiento de la literatura castellana del siglo XV*, Madrid, 1960.

⁴¹² Sólo citaremos algunas de sus obras más representativas: A. Huerga, *Predicadores, alumbrados e Inquisición en el siglo XVI*, Madrid, 1973; Meseguer Fernández es

El gran hito editorial de esta década de los 60 del siglo XX es el libro de Henry Kamen, *La Inquisición española*, publicado en 1967 en castellano y con numerosas ediciones posteriores con pequeñas revisiones hasta la de 1985; en 1999 se publicó en castellano la última revisión (1ª edición inglesa de 1997) con importantes. El valor fundamental de la obra de Kamen es el de traducir y sintetizar la historia de Lea con una puesta al día contemporaneizadora: incorporando información de trabajos posteriores y con un enfoque muy del gusto de la época, por ejemplo en esa identificación entre familiares del Santo Oficio y espías políticos. Y es que ahora, la Inquisición va a pasar de ser un problema religioso a convertirse en un problema sociológico. El concepto-clave será el del control social. La Inquisición, desde el nuevo punto de vista sociológico, sería mantenida por la clase social dominante para garantizar, bajo el hermetismo ideológico, el inmovilismo social. En su último trabajo, Kamen ha contribuido decisivamente a la desdramatización del tema inquisitorial en tanto que pone de relieve que la Inquisición más que una *causa* de conflicto social fue un *signo* de los conflictos internos entre los españoles, un aparato de poder coactivo sin ideología propia, y desde luego ha promovido una normalización del fenómeno inquisitorial por la vía de la historia comparada con las “otras Inquisiciones” europeas —aunque no tuvieran este nombre—. ⁴¹³

La muerte de Franco en 1975 marca un hito incuestionable en la historiografía de la Inquisición. 1976 con el curso de verano de la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo de Santander, dirigido por J. A. Escudero, representa el punto de partida de lo que se llamó "nueva historiografía de la Inquisición". Las ponencias de ese curso se publicaron en diciembre del mismo año en un número monográfico de *Historia 16*. De nuevo en un momento de crisis política, la Inquisición se convierte en objeto y objetivo recuperando un lugar de honor en la conciencia colectiva. Las motivaciones confesadas por los

un especialista en el tiempo del Cardenal Cisneros, publicando importantes series de documentación, *vid.*, *El Cardenal Cisneros y su villa de Alcalá de Henares*, Alcalá de Henares, 1982, y sus numerosos artículos en la revista *Archivo Iberoamericano*; J. I. Tellechea Idígoras es el indiscutible especialista en la vida y obra del obispo Carranza: *El arzobispo Carranza y su tiempo*, 2 vols., Madrid, 1968; *Fray Bartolomé de Carranza y el Cardenal Pole. Un navarro en la restauración católica de Inglaterra (1554-1557)*, Pamplona, 1977 y *Tiempos recios*, Salamanca, 1977; la gran obra de González Novalín es su biografía *El inquisidor general Fernando de Valdés (1484-1568). Su vida y su obra*, Oviedo, 1968, 2 vols. Melquíades Andrés es el gran conocedor de la espiritualidad del siglo XVI.

autores de los artículos son expresivas del momento político que se estaba viendo en 1976. En la Editorial se decía: “En este año de 1976 en el que al parecer acabamos de demoler otra dictadura, no parece malo recordar cómo fue y cómo funcionó aquel otro partido único de los espíritus que se llamó Inquisición por esta santa tierra y que aquí germinó durante siglos como una planta maligna de la intolerancia nacional”.⁴¹⁴ José Antonio Escudero apuntaba: “El repudio de la intolerancia debe hacer crecer el afán de concordia y, en suma, conviene aprender sin ira esta gran lección de nuestra propia historia. Así se abandonará de una vez por todas ese vicio tan celtibérico de que cada uno –los individuos, los grupos religiosos y aun políticos- se autocalifique como detentador de la ortodoxia e intente imponerla a los demás con la intransigencia y actitud de quien además cree prestar un servicio a Dios”.⁴¹⁵ Y Francisco Tomás y Valiente en su estudio sobre la tortura: “[la tortura está muy presente en la condición humana] y muy en particular la de los hombres de esta España en la que arraigó durante siglos la Inquisición: Tanto arraigó, tan hondas y recias y vitales fueron sus raíces, que mecanismos, hábitos e intransigencias inquisitoriales dijérase que todavía anidan entre nosotros”.⁴¹⁶

En realidad, estas frases estaban avalando también una vía política: la de una transición sin vencedores ni vencidos. Fundamentalmente porque el miedo a la reacción contraria en un momento de incertidumbre política respecto a las intencionalidades de sectores como el ejército, determinaba posiciones como estas.

Lo cierto es que de 1976 a 1986, la historiografía inquisitorial vive una auténtica década prodigiosa con dos instituciones creadas para dar cobertura de apoyo a esta historiografía (el Centro de Estudios Inquisitoriales de J. Pérez Villanueva y el Instituto de Historia de la Inquisición de J. A. Escudero), una explosión de congresos y exposiciones —los congresos que han generado publicaciones han sido los congresos de Cuenca (1978), Copenhague (1978),

⁴¹³ Una síntesis de la perspectiva de Kamen en, “Cómo fue la Inquisición”, *Revista de la Inquisición* 2 (Madrid, 1992), pp. 11-21.

⁴¹⁴ “Una sombra siniestra”, editorial de la revista *Historia* 16, extra nº 1, dic. de 1976 (reeditado en 1986), p. 4.

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 18.

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 35.

Nueva York (1983), Madrid-Segovia-Palma (1986)⁴¹⁷ y de la exposición de Madrid de 1982 queda como balance un magnífico catálogo—,⁴¹⁸ la traducción y edición española de la clásica obra de H. Ch. Lea⁴¹⁹ y una revista monográfica muy útil (la *Revista de la Inquisición*),⁴²⁰ pero, sobre todo, un discurso ideológico distinto al precedente.

Este discurso se caracteriza por la voluntad de superación de la vieja confrontación entre las dos Españas machadianas, confrontación en la que la Inquisición había sido arma arrojada, una intención de cubrir en el estudio de la Inquisición española no sólo los tribunales peninsulares, sino también los italianos y los de Hispanoamérica, un sentido liberal que implicaba aceptar los aportes de historiadores de variado signo ideológico aunque, eso sí, con la fijación de un marcado nacionalismo español, en tanto que se partía del supuesto de que la historia de la Inquisición era una asignatura pendiente que sólo podía ser aprobada por historiadores españoles.⁴²¹

El mejor testimonio de esta historiografía de la Inquisición muy ligada a la cultura de la transición política española, ha sido la obra editada por la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) y el Centro de Estudios Inquisitoriales de la que han salido ya los tres volúmenes programados: el primero, con un tratamiento diacrónico, el segundo con un planteamiento estructural y el tercero dedicado a temas y problemas específicos. La *Historia de la Inquisición en España y América* (1984, vol. I; 1993, vol. II; 2000: vol. III) dirigida por J. Pérez Villanueva y B. Escandell (responsables del Centro de Estudios Inquisitoriales,

⁴¹⁷ J. Pérez Villanueva (ed.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, 1980; G. Henningsen, J. Tedeschi y Ch. Amiel (dirs.), *The Inquisition in early modern Europe. Studies on Sources and Methods*, Illinois, 1986; A. Alcalá (dir.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, 1984; J. A. Escudero (dir.), *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, Madrid, 1989. Buena parte de las ponencias del Congreso Madrid-Segovia-Palma se publicaron en *Hispania Sacra* 76 (1985).

⁴¹⁸ *La Inquisición*, Madrid, 1982.

⁴¹⁹ H. Ch. Lea, *Historia de la Inquisición española*, Madrid, 1983. La obra original se había editado en inglés en Nueva York en 1906-07. El excelente estudio introductorio y la actualización de las notas archivísticas, un tarea realmente compleja, se debe al trabajo de Angel Alcalá.

⁴²⁰ Editada por la Universidad Complutense, hasta ahora han salido 8 números con artículos sobre censura de Gacto, Roldán Pérez y Kamen; relaciones entre Inquisición y poder, con artículos de García Marín, Ruiz Ibáñez, Enciso Recio, Vallejo García-Hevia; sobre los diferentes tribunales de la Monarquía Hispánica: Sánchez Gil, Soberanes, Bada, Drumond Braga, Pasamar, Novinsky, Maqueda, Sciutti; sobre la estructura inquisitorial: Barrios, Cerrillo, Gómez-Rivero, Domínguez, Pasamar; sobre el procedimiento inquisitorial: Dedieu, Caballero, García Molina.. etc.

eje fundamental de la historiografía española sobre Inquisición de aquellos años),⁴²² escrita por algunos de los mejores historiadores españoles de la Inquisición, aborda buena parte de los grandes problemas a los que la historiografía de la Inquisición sólo se había enfrentado parcialmente. Esta obra ejemplifica, sin duda, los méritos —mejor reflejados en el primer volumen que en los dos siguientes— y las limitaciones de la historiografía española sobre Inquisición. El elemento más negativo, a nuestro juicio, es la excesiva dispersión de aportaciones monográficas con solapamientos y reiteraciones totalmente inútiles. Creemos que era un error subsanable en el tercer volumen pero no ha sido así. A esta producción historiográfica hay que añadir las sustanciales innovaciones de los historiadores extranjeros en los últimos años. En este sentido, merecen mención especialmente las obras de Henry Kamen —ya comentada— y Bartolomé Bennassar.

Bennassar y sus discípulos han aportado a la historiografía de la Inquisición aspectos fundamentales como el de la *complejidad* de la represión, que no se reduce a la cuantificación de los procesados, que toma múltiples formas y se asienta en diferentes niveles a través de la política de la presencia (visitas, edictos, familiares...), la pedagogía del miedo (el auto de fe, el secreto, la infamia) y la atención a todos los componentes simbólicos del ejercicio de la representación que implicaba la actuación del Santo Oficio.⁴²³

Estos historiadores junto a otros también extranjeros como Henningsen, Monter, Haliczzer, Borromeo, Nalle o Peters,⁴²⁴ han ejercido una importante influencia entre los historiadores españoles de las últimas décadas. No hay que olvidar, tampoco, la incidencia que sobre la historiografía española han tenido los clásicos estudios de Le Roy Ladurie sobre Montaignou o Ginzburg sobre el

⁴²¹ R. García Cárcel, "Veinte años de historiografía inquisitorial. Algunas reflexiones", en *La Inquisición y la sociedad española*, Valencia, 1996, pp. 31-56.

⁴²² A pesar de que J. Pérez Villanueva murió en 1994, el tercer volumen de esta *Historia* forma parte todavía de su proyecto investigador y como tal, de su legado como historiador de la Inquisición.

⁴²³ B. Bennassar, *La Inquisición española. Poder político y control social*, Barcelona, 1979.

⁴²⁴ G. Henningsen, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición*, Madrid, 1980; A. Borromeo, "Contributo allo studio dell'Inquisizione e dei suoi rapporti con il potere episcopale nell'Italia Spagnola del cinquecento", *Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea*, vol. XXIX-XXX (1977-78), pp. 219-276; S. T. Nalle, *God in La Mancha*, Londres, 1992; E. Peters, *Inquisition*, New York, 1988; S. Haliczzer, *Inquisición y sociedad en el reino de Valencia (1478-1834)*, Valencia, 1993.

molinero Menochio que, aunque utilizaron fuentes inquisitoriales no españolas (francesas de la Inquisición medieval e italianas, respectivamente), han servido de modelos metodológicos fascinantes para múltiples trabajos de investigación sobre la Inquisición española.⁴²⁵

En la voluntad de superación de apriorismos ideológicos que señalábamos anteriormente está la clave de las nuevas líneas de investigación abiertas por la historiografía de estos años que dispone además de nuevas perspectivas metodológicas. Una de las más importantes por sus implicaciones en la desideologización de las polémicas anteriores es la cuantificación. Llorente había ofrecido unas cifras en 1811 con un método más que dudoso: la cuantificación de cortos periodos de tiempo en algunos tribunales multiplicado por toda la vida del tribunal y por todos los tribunales de distrito. Sus resultados eran: 348.021 víctimas globales. Jaime Contreras y Gustav Henningsen, ayudados por el boom de la metodología cuantitativa que, sobre todo la segunda generación de *Annales*, tanto contribuyó a difundir, se embarcaron en el proyecto de abordar el problema, cuantificar la represión inquisitorial a través de las cifras de procesados. Para ello, ambos historiadores usaron una fuente documental que después sería la más utilizada por los historiadores de la Inquisición: las relaciones de causas de fe, aunque sólo se conservan para el período 1560-1700 y no en todos los tribunales. En cualquier caso, los citados historiadores sumaron la cifra de procesados de los 19 tribunales examinados que ascendía a 49.092 para ese período.⁴²⁶ Llorente, en definitiva, ha salido un tanto cuestionado por parte de esta historiografía a pesar de los esfuerzos de A. Márquez en defenderlo.⁴²⁷

⁴²⁵ E. Le Roy Ladurie, *Montaillou aldea occitana de 1294 a 1324*, Madrid, 1981; C. Ginzburg, *El queso y los gusanos*, Barcelona, 1982.

⁴²⁶ J. Contreras y G. Henningsen, "Forty-four thousand cases of Spanish Inquisition (1540-1700). Analysis of a historical data bank", en Henningsen, Tedeschi, Amiel (dir), *The Inquisition in...*, pp. 100-129. Estos datos no coinciden siempre con las cifras del propio Contreras (original manuscrito presentado en el Congreso de Copenhague de 1978) y Henningsen ("La elocuencia de los números: Promesas de las «relaciones de causas» inquisitoriales para la nueva historia social", en *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, pp. 207-225; y "El Banco de datos del Santo Oficio", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, nº 174, 1978).

⁴²⁷ A. Márquez, "Introducción" a la obra de J. A. Llorente. *Noticia biográfica*, Madrid, 1982.

Los problemas metodológicos que plantea el uso de las causas de fe como fuente documental,⁴²⁸ se agravan cuando ha habido que entrar en el ámbito de la especulación a la hora de establecer la cifra de procesados a lo largo de toda la historia de la Inquisición. El profesor R. García Cárcel sugirió como cifra global más posible hace algunos años la de 150.000 procesados.⁴²⁹ Ultimamente, Andrea del Col sugiere la cifra de 200.000 procesados que contrasta con la de 45-70.000 supuestos procesados por la Inquisición romana y los 56.000 de la Inquisición portuguesa.⁴³⁰ Si tenemos en cuenta variables como la longitud histórica de cada uno de los tribunales y las poblaciones respectivas, el tribunal de Portugal sería el más duro por habitante y la menos dura la Inquisición romana.

La periodificación de la represión ha quedado relativamente consensuada en torno a cinco etapas: 1480-1530, la implantación, con los judeoconversos como víctimas propiciatorias y el porcentaje más alto de condenados a muerte; 1530-1560, de consolidación, pero con cierta ralentización represiva paralela al agotamiento del filón converso; 1560-1620, apogeo, con moriscos y protestantes como principales afectados, y los mayores porcentajes de procesados anualmente; 1620-1700, de desaceleración represiva, con delitos sexuales e ideológicos como principales objetivos de atención;⁴³¹ y por último, el período 1700-1820, de decadencia evidente, aunque Teófanos Egido, a partir de las alegaciones fiscales también ha puesto de relieve unas cifras de procesados mucho más elevadas de lo que se creía tradicionalmente (1.463 procesados con 238 sentenciados a muerte en el período 1700-46).⁴³²

⁴²⁸ El último estado de cuestión sobre el tema en R. García Cárcel, “¿Son creíbles las fuentes procesales de la Inquisición española?”, Montereale, 2001.

⁴²⁹ R. García Cárcel, *La Inquisición*, Madrid, 1990.

⁴³⁰ Andrea del Col, “L’Inquisizione romana e l’Inquisizione spagnola: storia istituzionale e metodologia della ricerca”, Actas del Congreso celebrado en Cuenca, 9-11 de diciembre de 1999, *Presente y futuro de la Historia de la Inquisición*, (en prensa).

⁴³¹ La obra de M. Escamilla que abarca el período 1665-1733 ha contribuido a reavivar el interés de esta etapa de supuesta crisis a partir de dos registros del Consejo de la Suprema (n^{os} 667 y 668) investigados por la historiadora francesa que le permiten especular en tal período con la cifra de 3260 procesados. M. Escamilla-Colin, *Crimes et châtements dans l’Espagne inquisitoriale*, 2 vols., París, 1992, vol. I, p. 259.

⁴³² Vid. la distribución por etapas de la *Historia* de la BAC I; para el trabajo de Teófanos Egido sobre alegaciones fiscales, especialmente pp. 1380-1390.

El estudio de la represión inquisitorial a través de las relaciones de causas ha propiciado la elaboración de tipologías delictivas. Contreras y Henningsen trabajaron sobre un modelo literal, calcado del inquisitorial: judíos-moriscos-luteranos-alumbrados-proposiciones heréticas-bigamia-solicitud confesionario-ofensas al Santo Oficio-superstición y varias. García Cárcel diseñó un modelo desde concepciones antropológicas más actuales: contracultura, sexo, ideologías.⁴³³ W. Monter estableció para los tribunales de la Corona de Aragón una clasificación trifásica: conversos antes de 1530; moriscos, sodomitas y brujos de 1530 a 1630; y portugueses de 1630 a 1730.⁴³⁴

Creemos que el constatado diferencialismo entre tribunales de la Corona de Aragón y tribunales de la Corona de Castilla no debería interpretarse en clave antropológica que nos llevaría a señalar tentaciones específicas o maneras de pecar en uno u otro ámbito, sino en clave jurisdiccional, es decir, la capacidad o no de la Inquisición para juzgar tales o cuales delitos. Por otra parte, la frontera diferencial es de difícil delimitación. Aparentemente, son mucho más duros los tribunales de la Corona de Aragón que los castellanos (de 1570 a 1625, 151 muertos en la Corona de Castilla, 384 en la Corona de Aragón), pero eso no es así en Cataluña, donde el propio Monter reconoce sólo 13 muertos en el citado período y este mismo historiador se refiere a los Inquisidores de Cataluña como los de "brazos cortos". Quizá haya que establecer las diferencias de los tribunales en base a criterios de ubicación geográfica (frontera de catolicidad como el tribunal de Cataluña, frontera de cristiandad como los tribunales hispanoamericanos, fronteras competenciales como los tribunales italianos) y funcionalidad. A este respecto el tinte xenófobo que caracterizó el antiluteranismo de un tribunal como el de Cataluña, según Monter, tiene poco que ver con el pretendido reciclaje pastoral que la Inquisición tuvo en Toledo, según la magistral interpretación de Dedieu.⁴³⁵ Kamen, sin embargo, ha matizado la identidad de los procesados del tribunal

⁴³³ R. García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo XVI. El tribunal de Valencia (1530-1609)*, Barcelona, 1980.

⁴³⁴ W. Monter, *La otra Inquisición*, Barcelona, 1992; cfr. R. García Cárcel, "La Inquisición en la Corona de Aragón", *Revista de la Inquisición* 7 (Madrid, 1998), pp. 151-163.

⁴³⁵ J.-P. Dedieu, *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède (XVI-XVII siècle)*, Madrid, 1989.

de Cataluña subrayando que en la época de la Contrarreforma cerca del 90% de los casos juzgados por la Inquisición involucraban a cristianos viejos. Según este historiador ningún caso serio de herejía fue descubierto en la población catalana. Las discusiones con los franceses no se centraban sobre dogmas sino por cuestiones de costumbre o moralidad. La gran contribución de la Inquisición catalana a la Contrarreforma radica en el área de la disciplina clerical, control moral, superstición y disciplina sexual.⁴³⁶

Fuera del territorio de la cuantificación delictiva, una de las mayores aportaciones de la historiografía de la Inquisición en su esfuerzo por valorar adecuadamente la represión inquisitorial ha venido de los historiadores del derecho. Francisco Tomás y Valiente, J. A. Escudero, J. M. Pérez Prendes y E. Gacto, se han acercado a la problemática jurídica del tribunal del Santo Oficio.⁴³⁷ En el marco de los estudios institucionales, la estructura del Santo Oficio no ha merecido demasiados trabajos. Quizá haya sido el Consejo de la Suprema el órgano del entramado institucional más estudiado (destacan los trabajos, al respecto, de J. A. Escudero y R. Rodríguez Besne) junto con el perfil jurídico del Inquisidor General (trabajos de F. Barrios).⁴³⁸

Pero, desde luego, la historiografía jurídica parece haberse proyectado más hacia el estudio del procedimiento inquisitorial. La vieja pregunta, presente en todas las polémicas historiográficas desde el XIX, de Menéndez y Pelayo al padre Llorca, era la presunta crueldad o normalidad del procedimiento inquisitorial en relación con el régimen judicial y penal de las otras jurisdicciones ordinarias de la época o bien, retrospectivamente, con la Inquisición medieval. A través de los estudios recientes se constata que la Inquisición moderna no aportó grandes novedades procesales a la Inquisición

⁴³⁶ H. Kamen, *Cambio cultural en la sociedad del siglo de Oro*, Madrid, 1998, 198-258.

⁴³⁷ Vid. el volumen *Perfiles jurídicos...* dirigido por J. A. Escudero. La *Revista de Inquisición* es buen exponente del aluvión de trabajos en los últimos años sobre aspectos jurídicos del Santo Oficio. En el segundo volumen de la *Historia de la Inquisición en España y América* sobresalen, al respecto, los trabajos de Martínez Díaz, Villa Calleja y Aguilera Barchet.

⁴³⁸ El primer trabajo de J.A. Escudero sobre el Consejo fue "Los orígenes del «Consejo de la Suprema Inquisición»" en A. Alcalá, *Inquisición española y...*, pp. 81-122; el de Rodríguez Besne: "Notas sobre la estructura y funcionamiento del Consejo de la Santa, General y Suprema Inquisición", en J. Pérez Villanueva (ed.), *La Inquisición española...*, pp. 61-68, y recientemente ha publicado un volumen monográfico sobre el tema: *El Consejo de la Suprema Inquisición*, Madrid, 2000; F. Barrios, "Relaciones entre Consejos. Los Consejeros de Castilla en la Suprema. Notas para su estudio", en J. A. Escudero, *Perfiles jurídicos...*, pp. 573-583.

medieval eclesiástica. El uso de la tortura, la pena de muerte, el secreto de los testigos, la confiscación de bienes a los procesados, la estela del deshonor... ya se aplicaban en la Inquisición medieval. Los Directorios inquisitoriales de la época medieval (Eymeric, Gui) fueron copiados por las ordenanzas de los inquisidores generales a lo largo del siglo XVI, con incorporaciones como la de Francisco de la Peña en 1587.⁴³⁹

La relación de la Inquisición española y la Inquisición romana ha sido tema que ha interesado mucho a los historiadores. El estudio de la peculiaridad del Derecho español (los Alberti, Simancas, Rojas, Páramo, Argüello, García, Torquemada, Espina, Villadiego, Castro...) respecto al italiano (Guillando, Bariola, Carena, Locato, Vignate, Farinaci...) es una asignatura todavía pendiente. Tellechea, agudamente, analizó los procedimientos de ambas Inquisiciones, la española y la romana, deduciendo dos estilos diferentes por la vía del contraste entre los procesos a Carranza y el proceso a Morone, concluyendo que detrás de las leyes "hay coyunturas históricas y que en su inteligencia y aplicación hay también hombres". La Justicia, a su juicio, se pone la venda en los ojos más que para ser neutral, para no ver lo que en su nombre se hace. En conclusión, a la hora de comparar, Tellechea prima la praxis sobre la teoría.⁴⁴⁰ El libro de Francisco Bethencourt que ha buscado la comparación entre las inquisiciones de España, Italia y Portugal, también se proyecta rotundamente hacia la práctica más que hacia la legislación.⁴⁴¹ Los tratadistas jurídicos de los siglos XVI y XVII sólo han sido analizados superficialmente por Virgilio Pinto.⁴⁴²

El problema que más se ha debatido en los últimos años ha sido el de la propia naturaleza jurídica del Santo Oficio, tema debatido desde las Cortes de Cádiz. En general, la historiografía liberal contribuyó a convertir la Inquisición en mero instrumento del poder del rey y sólo los historiadores de singular beligerancia contra la Iglesia Apostólica Romana (A. Márquez, L. Sala Molins)

⁴³⁹ La recopilación documental que hizo Jiménez Monteserín, *Introducción a la Inquisición española. Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio* (Madrid, 1980), sigue siendo muy útil.

⁴⁴⁰ J. I. Tellechea, "Inquisición española e inquisición romana: ¿dos estilos?", en J.A. Escuredo, *Perfiles jurídicos...*, pp. 17-49.

⁴⁴¹ F. Bethencourt, *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, siglos XV-XIX*, Madrid, 1998.

lanzaron toda su artillería dialéctica para probar la adscripción eclesiástica de la jurisdicción de la Inquisición.⁴⁴³ En los últimos años parece haberse impuesto en la polémica la tercera vía: la jurisdicción mixta, a caballo de la propia permeabilidad de las fronteras entre Iglesia y Estado en el Antiguo Régimen.⁴⁴⁴ Y lo cierto es que la propia Inquisición defendió esta fórmula, aunque siempre con mucha ambigüedad, la clave de su propio éxito. Ya lo decía así Fr. Antonio de Sotomayor, miembro del Consejo de la Inquisición en 1627: "Compónese el Consejo de la Inquisición de dos jurisdicciones o potestades: una eclesiástica, que mira a las cosas de la fe y dependiente de ella y otra temporal que los señores reyes le agregan, para que la eclesiástica tenga más apoyo y fuerza".⁴⁴⁵ La jurisdicción eclesiástica, siempre quedaba por tanto, en un plano superior a la real.

Las relaciones entre jurisdicciones: inquisitorial, real, eclesiástica ordinaria, señorial... generaron múltiples conflictos. R. García Cárcel ha trabajado en un libro reciente el conflicto de la Generalitat catalana con la Inquisición en 1568.⁴⁴⁶ Alcalá ha subrayado lo que de usurpación a la jurisdicción episcopal tenía la Inquisición como tribunal de jurisdicción pontificia delegada al margen de la episcopal en materias de fe y herejía.⁴⁴⁷ López Vela ha reiterado, por su parte, que la cuestión radica en determinar la naturaleza de las causas de fe sobre las que tuvo jurisdicción la Inquisición —el estatuto de la

⁴⁴² Sobre los juristas que justificaron doctrinalmente el Santo Oficio, *vid.* el artículo de V. Pinto en J. Pérez Villanueva y B. Escandell (dirs.), *Historia de la Inquisición...* pp. 880-87.

⁴⁴³ *Vid.* la ponencia de A. Márquez, "¿Proceso o coloquio? La Inquisición posconciliar", en *Perfiles jurídicos...*, pp. 461-477 y la edición de Sala Molins del Directorio de Eymeric, *Le manuel des inquisiteurs*, París, 1973.

⁴⁴⁴ A. Domínguez Ortiz, "Inquisición y Estado en la España de los Austrias", en *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat Moderne*, Madrid, 1986; F. Tomás y Valiente, "Relaciones de la Inquisición con el aparato institucional del Estado" en *Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, 1980, págs. 41-60; compárese con R. López Vela, "Inquisición y Estado. los fundamentos historiográficos de una interpretación política (1930-1990)", *Chronica Nova*, nº 18, 1990, págs. 267-342; "Inquisición y Monarquía. Estado de la cuestión", en "Jornadas sobre 50 años de historiografía española y americanista", *Hispania*, nº 176, págs 1123-1140.

⁴⁴⁵ Cit. por R. López Vela, "Las estructuras administrativas y procesales del Santo Oficio", en *Historia de la Inquisición en España y América*, II, Madrid, 1993, pág. 65.

⁴⁴⁶ R. García Cárcel, "El conflicto de la Inquisición y la Generalitat de Cataluña en 1568...", en *Homenaje a S. García Martínez*, Valencia, 1988, vol. I, pág. 263-275; *id.*, *Felipe II y Cataluña*, Valladolid, 1998.

⁴⁴⁷ A. Alcalá, "Herejía y jerarquía. La polémica sobre el tribunal de Inquisición como desacato y usurpación de la jurisdicción episcopal", en *Perfiles jurídicos...*, pp. 61-91.

herejía, en definitiva— sobre la que fundamentaba la Inquisición su legitimación de excepcionalidad.⁴⁴⁸

Virgilio Pinto analizó el concepto de herejía distinguiendo su sentido formal (herejía teológica) y su vertiente propiamente delictiva (herejía inquisitorial) y delimitó acertadamente la herejía-error teológico en el ámbito de las creencias respecto al hereje-insumiso, actitud que le convierte en delincuente.⁴⁴⁹ Tomás y Valiente integró en el concepto de delito tres campos semánticos: la acepción religiosa o moral (pecado), la social (daño común) y la personal (ofensa).⁴⁵⁰

Y si complejo es el estatuto conceptual de herejía y delito, no lo es menos la identidad jurídica de los distintos delitos-herejías que integran el objeto a juzgar por la Inquisición: bigamia, blasfemia, solicitaciones, sodomía... se trata de delitos de jurisdicción mixta, compartida con otros tribunales y por ello, fuente de continuas batallas jurisdiccionales. De todas ellas la brujería y la sodomía parecen las más depuradas conceptualmente.⁴⁵¹

Pero la complejidad de la problemática del fuero inquisitorial aumenta a la luz de la evidencia del dualismo Corona de Castilla y Corona de Aragón, y la inserción jurídico-institucional del tribunal en los diferentes reinos que forman la Monarquía Hispánica, aspecto que ha subrayado Jaime Contreras. Los enfrentamientos de los inquisidores y la jurisdicción real o señorial tuvieron en Castilla carácter esencialmente administrativo o protocolario, mientras que en la Corona de Aragón lo tuvieron primordialmente jurisdiccional. La concepción de lo que debía entenderse como herejía en uno y otro ámbito fue tan diferente como la concepción de los respectivos derechos reguladores.⁴⁵² Respecto a Aragón, la tesis doctoral de Pilar Sánchez analizó la problemática jurisdiccional

⁴⁴⁸ R. López Vela, "Las estructuras administrativas...", pp. 63-132.

⁴⁴⁹ V. Pinto, "Sobre el delito de herejía (s. XIII-XIV)", en *Perfiles jurídicos...*, pp. 195-205.

⁴⁵⁰ Sobre el concepto de pecado el libro de Jiménez Lozano y otros autores ha establecido interesantes precisiones: J. Jiménez Lozano, J.L. Martín, S. Sebastián, I. Tostón y A. Valcárcel, *Pecado, poder y sociedad en la historia*, Valladolid, 1992.

⁴⁵¹ J. M. García Marín, "Magia e Inquisición. Derecho penal y proceso inquisitorial en el siglo XVII", en *Perfiles jurídicos...*, pp. 205-278; R. Carrasco, *Inquisición y represión sexual en Valencia. Historia de los sodomitas*, Barcelona, 1986.

⁴⁵² J. Contreras, "Los modelos regionales de la Inquisición española: consideraciones metodológicas", en *Problemas actuales de la historia*, Salamanca, 1993, pp. 83-99.

de 1568 a 1646 con el asunto Antonio Pérez como singular detonante en 1591.⁴⁵³

Todavía en el ámbito del derecho, sí se ha trabajado con más sistematización la práctica del procedimiento inquisitorial. Tomás y Valiente diseccionó la estructura del proceso.⁴⁵⁴ J.-P. Dedieu en su tesis sobre el tribunal de Toledo estableció precisiones fundamentales sobre aspectos poco conocidos del procedimiento inquisitorial (límites del secreto, casuística de las denuncias y los delatores...) con extraordinario rigor cuantitativo.⁴⁵⁵ Ahora contamos también con el trabajo de M^a del Camino Fernández Giménez, con un enfoque jurídico; y, centrado en el tribunal de Sevilla, con una perspectiva más sociológica, el libro de Victoria González de Caldas.⁴⁵⁶ Las relaciones de los Gómez de Mora, Argüello, del Olmo, Martínez, Matranga, Montingore, Ruiz de Cepeda y la abundante iconografía con la que contamos (los cuadros de Berruguete, Zurbarán o Herrera, o los grabados de Sevin, Fosman, Picart, Chiche, Rizzi, Schoembeck...) han propiciado toda una explosión de trabajos sobre los autos de fe (Monteserín, Maqueda, Domínguez Ortiz, Vegazo Palacios, ...) a los que se han sumado historiadores extranjeros como Michèle Escamilla.⁴⁵⁷

Del derecho inquisitorial la historiografía parece evolucionar a la problemática del rito y la ceremonia. Esta vertiente ha estado magistralmente analizada por Francisco Bethencourt.⁴⁵⁸ Visiones alternativas, externas a esos ritos son las aportadas por los propios procesados o por la literatura de los siglos XVIII, XIX y XX. La recuperación de textos hecha por Frédéric Max tiene, sin duda un gran valor.⁴⁵⁹

⁴⁵³ P. Sánchez, *Organización y jurisdicción inquisitorial. El Tribunal de Zaragoza, 1568-1646*, Tesis doctoral, UAB, Barcelona, 1989.

⁴⁵⁴ F. Tomás y Valiente, "El proceso penal", *Historia 16*, Monográfico La Inquisición, 1976, pp. 15-28.

⁴⁵⁵ J.-P. Dedieu, *L'administration de la foi...*, Madrid, 1989.

⁴⁵⁶ M^a del Camino Fernández Giménez, *La sentencia inquisitorial*, Madrid, 2000; V. González de Caldas, *¿Judíos o Cristianos?. El Proceso de Fe «Sancta Inquisitio»*, Sevilla, 2000.

⁴⁵⁷ M. Jiménez Monteserín, "Modalidad y sentido histórico del Auto de Fe", en *Historia de la Inquisición en España...*, vol. II, pp. 559-577; C. Maqueda, *El auto de fe*, Madrid, 1992; A. Domínguez Ortiz, *Autos de fe de la Inquisición de Sevilla (s. XVII)*, Sevilla, 1981; J. A. Vegazo Palacios, *El auto general de fe de 1680*, Málaga, 1995; M. Escamilla-Colin, *Crimes et chatiments dans l'Espagne inquisitoriale*, 2 vols., París, 1992.

⁴⁵⁸ Sobre la iconografía y los textos *vid.* la obra citada de F. Bethencourt, pp. 372-413.

⁴⁵⁹ F. Max, *Prisonniers de l'Inquisition*, París, 1989.

El debate sobre la represión inquisitorial ha incidido tradicionalmente sobre el ámbito de la cultura y en particular, la ciencia española. La vieja discusión entre conservadores y progresistas sobre la incidencia inquisitorial sobre la ciencia, ha sido replanteada en términos mucho más concretos: ¿cuál fue, exactamente, el área de la cultura más afectada por la represión inquisitorial? Virgilio Pinto siguió paso a paso la mecánica de la represión cultural, pero el debate sigue abierto entre minimizadores y trascendentalistas de la represión. En el ámbito de la literatura, Angel Alcalá y Antonio Márquez, y en el caso de la ciencia, Peset y Pardo Tomás, han asumido posturas diferentes.⁴⁶⁰ La mayor parte de los estudios sobre la represión cultural siguen anclados en la dependencia de los Indices inquisitoriales (Valdés, 1559; Quiroga, 1583; Sandoval, 1612-14; Zapata, 1628-32; Sotomayor, 1640 y 1667) que han permitido conocer el corpus final de lo prohibido o expurgado en cada momento.⁴⁶¹ El análisis de los Indices ha permitido concluir la dicotomía autor-obras (no se procesan autores en tanto que autores de obras prohibidas, sólo libros), la trascendencia del mercado consumidor (priorización como prohibible de lo más rentable comercialmente), la notable politización de los criterios de prohibición de libros conforme avanza el siglo XVII (significativas, las prohibiciones de Las Casas o Sala), la distancia irregular y oscilante entre las fechas de producción, edición, circulación y prohibición de los diferentes libros prohibidos, las peculiaridades de la censura indígena con respecto a la censura romana...

En los últimos tiempos el debate sobre la eficacia de la represión inquisitorial, debate relanzado por algunos historiadores anglosajones empeñados en subrayar la contradicción hispánica entre la teoría represiva y la praxis (importancia de las estrategias de supervivencia cultural al margen de la norma), está dando paso a la discusión sobre la lógica inquisitorial. Se intentan

⁴⁶⁰ V. Pinto, *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*, Madrid, 1983; A. Alcalá, "Control inquisitorial de humanistas y escritores", en *Inquisición española y...*, pp. 288-314; A. Márquez, *Literatura e Inquisición en España. 1478-1834*, Madrid, 1980. Márquez coordinó un número monográfico de *Arbor* (nº 484-85, abril-mayo 1986) dedicado a Ciencia e Inquisición. J. L. Peset, "El aislamiento científico español a través de los Indices del Inquisidor Quiroga", *Anthologica Annua*, 16, pp. 25-41; A. Pardo Tomás, *Ciencia y censura. La Inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1991. M. Peña, *Cataluña en el Renacimiento: libros y lenguas*, Lérida, 1996.

⁴⁶¹ J. Martínez de Bujanda (dir.), *Index des livres interdits du XVI siècle*, 10 vols., Ginebra-Sherbrooke, 1984-1994.

establecer los criterios de racionalidad (corporativa, regional, personal, editorial...) que determinaron la acción represiva de los inquisidores.⁴⁶² La sorpresa de Redondi en su investigación sobre el proceso de Galileo podría repetirse en muchos casos.⁴⁶³

Otra de las grandes líneas de investigación trabajadas en los últimos años ha sido el estudio de los tribunales de distrito con el objetivo de delimitar las particularidades del Santo Oficio en cada tribunal: desde una peculiar tipología delictiva a las relaciones tribunal /Suprema estableciendo el grado de dependencia o autonomía. Lo cierto es que el estudio de los tribunales ha sido muy desigual. Los mejor conocidos han sido, sin duda, los de Valencia, Galicia, Toledo y Granada.⁴⁶⁴ En un segundo nivel de jerarquía de conocimientos, han de citarse los de Valladolid, Cataluña, Logroño, Córdoba, Aragón, Baleares, Canarias y los hispanoamericanos.⁴⁶⁵ Y por último, los que, hoy por hoy

⁴⁶² R. García Cárcel, J. Burgos Rincón, "Los criterios inquisitoriales en la censura de libros en los siglos XVI y XVII", *Historia Social* 14 (Valencia, 1992), p. 97-109.

⁴⁶³ A. Redondi, *Galileo herético*, Madrid, 1990.

⁴⁶⁴ R. García Cárcel, *Orígenes de la Inquisición española. El Tribunal de Valencia (1478-1530)*, Barcelona, 1976; id., *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia (1530-1609)*, Barcelona, 1980; S. Haliczzer, *Inquisición y sociedad en el Reino de Valencia, 1478-1834*, Valencia, 1993; J. Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia (poder, sociedad y cultura)*, Madrid, 1982; J. Blázquez, *La Inquisición en Castilla-La Mancha*, Madrid-Córdoba, 1986; J.-P. Dedieu, *L'administration de...*, Madrid, 1989; J. Martínez Millán, "La Inquisición en Cataluña durante el siglo XVIII. ¿Una institución en crisis?", *Pedralbes*, 4, 1984, pp. 63-92; R. López Vela, "Inquisición y guerra en Cataluña. La actuación del tribunal de Barcelona", *Pedralbes*, nº 8/II, 1988, pp. 539-48; J. L. Palos, "El Tribunal del Santo Oficio de Barcelona, Siglo XVI", *L'Avenç* 47, 1982, pp. 21-31; J. Contreras, "El Santo Oficio en el Principado, 1568-1640. Papel político y análisis social", *I Congrés d'Història Moderna de Catalunya*, vol. II, 1984, pp. 111-124; J. Blázquez, *La Inquisición en Cataluña. El Tribunal del Santo Oficio de Barcelona, 1487-1820*, Toledo, 1990; E. Fort i Cogull, *Catalunya i la Inquisició*, Barcelona, 1973; M. A. Fernández García, *Inquisición, comportamiento y mentalidad en el Reino de Granada (1600-1700)*, Granada, 1989; F. García Ivars, *La represión en el tribunal de Granada*, Madrid, 1991; J. M. García, *La Inquisición en Granada en el siglo XVI. Fuentes para su estudio*, Granada, 1981.

⁴⁶⁵ I. Reguera, *La Inquisición española en el País Vasco*, San Sebastián, 1984; M. A. Cristóbal, "La Inquisición de Logroño: una institución de control social", en AA.VV., *Inquisición española. Nuevas aproximaciones*, Madrid, 1987, pp. 127-158; A. Cristóbal, *Relaciones privadas y poderes locales. El Tribunal inquisitorial de Logroño*, UAM, 1992; L. Muntaner i Mariano, "Los grandes ciclos de la actividad de la Inquisición española en Mallorca (1488-1691)", en *Perfiles jurídicos...*, pp. 753-73; B. Braunstein, *Els xuetes de Mallorca. Els conversos i la Inquisició de Mallorca*, Barcelona, 1976; Gracia Boix, *Colección de documentos para la historia de la Inquisición de Córdoba*, Córdoba, 1982; A. Alcalá, *Los orígenes de la Inquisición en Aragón*, Zaragoza, 1984; P. Sánchez López, *Organización y jurisdicción...*, UAB, 1989; A. del Prado Morera, *Inquisición e inquisidores en Castilla*, Valladolid, 1995; J. Contreras, "La Inquisición en Aragón. Estructura y oposición (1550-1700)", en *Estudios de Historia Social*, I, 1977, pp. 113-141; A. Millares Torres, *Historia de la Inquisición en las Islas Canarias*, La Palma, 1874; A. Anaya, *Judeoconversos e Inquisición en las Islas Canarias (1402-1605)*, Las Palmas de Gran Canaria, 1996; S. Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, 1988; R. Greenleaf, *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*, Albuquerque,

plantean más lagunas de información son los de Cuenca, Murcia y Sevilla, aparte de los italianos.⁴⁶⁶

El reto que planteó J. Caro Baroja de la necesidad de abordar el estudio del Señor Inquisidor, como funcionario con un *curriculum* a desentrañar, ha tenido enorme seguimiento.⁴⁶⁷ Conocemos bien las biografías de los Inquisidores Generales y empezamos a tener gran información sobre los inquisidores locales de cada distrito. Es de destacar la excelente labor prosopográfica que J. Martínez Millán y sus discípulos vienen desarrollando en los últimos años.⁴⁶⁸ La investigación sobre estos temas ha puesto en evidencia la contradicción entre la teoría de los tratados (Portocarrero, Carena...) sobre el oficio de Inquisidor y la práctica, la jerarquización curricular entre los diversos tribunales (el mayor prestigio lo tenían los tribunales de Toledo y Sevilla, los menores los extrapeninsulares, en medio estarían los tribunales de Granada, Zaragoza, Valencia, Valladolid, seguidos de los de Llerena, Murcia, Mallorca, Barcelona, Logroño y Galicia), las variables de procedencia geográfica y social y de poder económico y formación cultural y, por último, la trayectoria de las relaciones Iglesia-Estado que determinaron la carrera política de los inquisidores.

La historiografía de estos últimos años más que debatir las motivaciones del establecimiento de la Inquisición, lo que ha hecho ha sido penetrar en la funcionalidad de la Inquisición, intentar aprehender la racionalidad interna que preside sus actuaciones en el día a día y los beneficios o rentabilidad producida por la Inquisición a lo largo del tiempo. Porque sin duda el auténtico problema

1969; D. Castañeda y P. Hernández, *La Inquisición de Lima*, Madrid, 1989; J.P. Tardieu, *L'Inquisition de Lima et les herétiques étrangers (XVI-XVIII)*, París, 1995; J. Toribio Medina, *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, Santiago de Chile, 1887; id., *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Chile*, Santiago, 1890; id., *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Cartagena de Indias*, Santiago, 1899; id., *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México*, Santiago, 1905; C. Maqueda Abreu, *Estado, Iglesia e Inquisición en Indias*, Madrid, 2000; R. C. Millar, *Misticismo e Inquisición en el Virreinato Peruano*, Chile, 2000.

⁴⁶⁶ J. Blázquez, *El Tribunal de la Inquisición de Murcia*, Murcia, 1986; M. García Arenal, *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, 1987; V. González de Caldas, *¿Judíos o Cristianos? El Proceso de Fe Sancta Inquisitio*, Sevilla, 2000; V. González de Caldas, *El poder y su imagen*, Sevilla, 2001. Sobre los tribunales italianos, *vid.* la bibliografía aportada por Francisco Bethencourt.

⁴⁶⁷ J. Caro Baroja, *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid, 1968.

⁴⁶⁸ J. Martínez Millán (ed.), *Institución y élite de poder en la monarquía hispana durante el siglo XVI*, Universidad Autónoma de Madrid, 1992; id., *La corte de Felipe II*, Madrid, 1994, pp. 13-37.

de la Inquisición no fue el de que se creara —al fin y al cabo hubo otras inquisiciones en la época—, sino el que se mantuviera durante tantos siglos y en tantos escenarios políticos y sociales diferentes. H. Kamen se ha planteado la pregunta en los siguientes términos: ¿Por qué la Inquisición estuvo reducida a la Europa del sur, centro y oeste, mientras que la Europa del norte y del este no la conocieron? Kamen aporta dos soluciones: la Inquisición sólo tuvo arraigo donde el papado tenía una cooperación estrecha con el poder secular; y, por otra parte, el sistema legal inquisitorial era una adaptación de los principios del derecho romano. Donde éste no se conocía (Inglaterra) la Inquisición no se estableció.⁴⁶⁹

Peters, por otra parte, se ha planteado la funcionalidad de la Inquisición desde una perspectiva externa al analizar como la realidad histórica de la Inquisición se re-inventa, se re-descubre periódicamente en función de intereses religiosos, políticos o ideológicos varios.⁴⁷⁰

Lo que hoy parece fuera de toda duda es que no hubo, con la posible excepción de los primeros años, rentabilidad económica. Así lo demostró J. Martínez Millán.⁴⁷¹

Ultimamente, W. Christian, S. Nalle, J. Bilinkoff han estudiado la dialéctica compleja entre la religiosidad local y la religiosidad oficial en diversos ámbitos de la España de los siglos XVI y XVII (tensiones entre autoridad e interiorismo, dogma y libertad, localismo y nacionalismo).⁴⁷² La Inquisición jugó un papel importante en la imposición de un orden religioso fundado en la autoridad de la Iglesia frente a la religión tradicional, supersticiosa y popular. En buena parte, los inquisidores palían las deficiencias de la justicia episcopal y, desde luego, a fines del siglo XVI contribuyen decisivamente a reciclar la cultura religiosa, a recristianizar al pueblo, combatiendo el laxismo moral y la ignorancia de los cristianos-viejos. Este es el papel básico que la Inquisición

⁴⁶⁹ H. Kamen, "¿Cómo fue la Inquisición?", *Revista de Inquisición*, nº 2, 1992. Vid. al respecto el debate organizado por la revista *Manuscripts* entre H. Kamen, F. Tomás y Valiente, J.-P. Dedieu y J. Contreras (nº 13, 1995, pp. 31-60). Sobre la ausencia de la Inquisición de Francia, vid. el artículo de R. García Cárcel, "Orígenes y naturaleza de la Inquisición", en *1490. En el umbral de la modernidad*, 1994, pp. 425-436.

⁴⁷⁰ E. Peters, *Inquisition*, New York, 1988.

⁴⁷¹ J. Martínez Millán, *La hacienda de la Inquisición (1478-1500)*, Madrid, 1984.

⁴⁷² W. Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, 1991; S. Nalle, *God in La Mancha. Religious Reform and the People of Cuenca, 1500-1650*, Baltimore-

tiene en tribunales -como el de Toledo de J.-P. Dedieu- sin una frontera exterior en la que batallar, sin más competencia ni aliciente que la lucha que la Iglesia mantiene por el mercado clientelar con brujas y demás intermediarios emanados de la cultura popular. Así pues, hemos de asumir que la mal llamada Contrarreforma tuvo muchos rostros que oscilan desde el de la xenofobia frente al enemigo extranjero al de la catequesis pastoral doméstica.

En este ámbito la microhistoria, el método microanalítico de los Poni o Levi puede ser fundamental. El libro de J. Contreras sobre Sotos y Riquelmes es la mejor demostración de las posibilidades de la microhistoria. Conceptos como el del honor y la limpieza de sangre y la propia dialéctica entre cristianos viejos y cristianos nuevos quedan magníficamente replanteados en base a la muy perspicaz prospección de las fuentes notariales de Lorca y Murcia.⁴⁷³

Uno de los problemas debatidos últimamente ha sido el de la difícil relación de poderes centrales y poderes locales. El mejor indicador de los poderes locales de la Inquisición estuvo no sólo en la maquinaria administrativa del tribunal, mayoritariamente autóctona, sino en los familiares del Santo Oficio. Conocemos bastante bien su número (sobre todo en los tribunales de Aragón, Cataluña, Valencia, Mallorca, Navarra, Galicia, Murcia, Llerena, Toledo y Sevilla)⁴⁷⁴ pero mal su identidad y papel que entendemos clave para desentrañar la auténtica función del Santo Oficio pues no hay que olvidar que los familiares fueron la representación más visible y cercana a los habitantes del distrito.

¿Cuál fue la función de los familiares? J. Contreras reforzó la tesis de la instrumentalización política de la Inquisición en Cataluña en sus trabajos sobre los familiares de la Inquisición catalana. A su juicio, después de 1585 y la

Londres, 1992; S. Bilinkoff, *The Avile of St. Teresa, Religious Reform in a Sixteenth Century City*, New York, 1989.

⁴⁷³ J. Contreras, *Sotos contra Riquelmes*, Madrid, 1991.

⁴⁷⁴ G. Cerrillo Cruz, "Los familiares de la Inquisición en la época borbónica", *Revista de la Inquisición*, 4, 1995, p. 177-204; para Andalucía, M. Echeverría Goicoechea, P. García de Yébenes Prous y R. de Lera García, "Distribución y número de los familiares del Santo Oficio en Andalucía durante los siglos XVI-XVIII", *Hispania Sacra*, XXXIX, núm. 79, 1987, pp. 59-94; para Córdoba, B. Bennassar, *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, 1984, pp. 88-89; para Aragón, J. Contreras, "La Inquisición de Aragón", pp. 113-141; para Valencia, R. García Cárcel, "Número y sociología", pp. 271-283; para Galicia, J. Contreras, *El Santo Oficio*, cap. II; para Jaén, L. Coronas Tejada, "Estudio social de los familiares del Santo Oficio en Jaén a mediados del siglo XVII", en J. Pérez Villanueva, (ed.), *La Inquisición*, pp. 293-302. Contamos ya con un estudio global en el libro de G. Cerrillo Cruz, *Los familiares de la Inquisición española*, Valladolid, 2000.

prohibición de que los familiares de la Inquisición pudieran ocupar cargos públicos, se produciría la emergencia de un nuevo perfil de familiar que, de burgués hambriento de cargos públicos pasará a ser un campesino, dócil servidor real, que la Corona utilizará, y a los que alentará en sus reivindicaciones antiseñoriales para contribuir a desactivar las fuerzas vivas del constitucionalismo catalán.⁴⁷⁵ La Inquisición aparece como un aparato manipulado al servicio de sus intereses por el Estado. Hoy tenemos la impresión, de que el perfil de familiar del siglo XVII lejos de ser un agente desnacionalizador, como creía Contreras, responde más a la progresiva pérdida de poder del rey. La autonomía de los familiares respecto a Madrid en el siglo XVII está constatada.⁴⁷⁶

Respecto a las víctimas, las causas de fe de bigamia, brujería, solicitudes de confesionario y delitos sexuales han sido últimamente las más explotadas.⁴⁷⁷ Los delitos ideológicos —la tentación de pensar—, en cambio, han sido los menos estudiados. El protestantismo español sigue siendo mal conocido a pesar de algunos excelentes trabajos sobre el tema como el ya clásico de Tellechea o Christine Wagner para Toledo.⁴⁷⁸

Sin duda, las víctimas de la Inquisición más abundantemente frecuentadas por los historiadores han sido los cristianos nuevos, judeo-conversos y moriscos.⁴⁷⁹ La huella de J. Caro Baroja y A. Domínguez Ortiz ha sido trascendental. Pese al esfuerzo historiográfico de los últimos años en

⁴⁷⁵ J. Contreras, “La infraestructura de la Inquisición: comisarios y familiares”, en *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, 1984, págs. 123-147; “El Santo Oficio en el Principado de Cataluña 1568-1640. Papel político y análisis social”, en *I Congreso de Historia Moderna de Cataluña*, Barcelona 1984, págs. 111-125.

⁴⁷⁶ Véase al respecto nuestros trabajos: “Unidad y pluralidad de la Inquisición. Un testimonio: los familiares”, *L’Avenç* 210 (enero, 1997), pp. 32-35; “Redes clientelares y familiares en la Cataluña de Felipe II”, *Actas del Congreso Felipe II y el Mediterráneo*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, vol. IV, Madrid, 1999, pp. 43-64. También el libro de E. Balancy, *Violencia civil en la Andalucía Moderna (ss. XVI-XVII). Familiares de la Inquisición y banderías locales*, Sevilla, 1999.

⁴⁷⁷ M. H. Sánchez Ortega, *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen*, Madrid, 1992; J. A. Alejandre, *El veneno de Dios. La Inquisición de Sevilla ante el delito de solicitud en confesión*, Madrid, 1994; id., *Osadías, vilezas y otros trajines*, Madrid, 1995; Adelina Sarrión, *Sexualidad y confesión. La solicitud ante el tribunal del Santo Oficio (s. XVI-XIX)*, Madrid, 1994; M. Zabala, *Brujería e inquisición en Bizkaia (siglos XVI y XVII)*, Bilbao, 2000.

⁴⁷⁸ J. I. Tellechea Idígoras, “Perfil teológico del protestantismo castellano del siglo XVI”, *Cuadernos de Investigación histórica* 7 (1983), pp. 79-112; C. Wagner, “Los luteranos ante la Inquisición de Toledo en el siglo XVI”, *Hispania Sacra* 46 (1994), pp. 473-507.

⁴⁷⁹ Recientemente, P. Huerga Criado, *En la raya de Portugal: solidaridades y tensiones en la comunidad judeoconversa*, Universidad de Salamanca, 1983; J. Gil, *Los conversos y la inquisición sevillana*, 2 vols., Sevilla, 2000.

valorar la incidencia de la Inquisición sobre los cristianos viejos, el peso de los cristianos nuevos, insistimos, sigue siendo dominante. Conocemos sobre todo la morfología de la expulsión de los judíos y de la represión inquisitorial. La problemática que han suscitado los conversos es muy compleja: la polisemia del término, las alternativas teológicas con los debates en torno a la exigencia de libertad para el bautismo (escotismo y tomismo) y las variantes múltiples del tratamiento del "problema converso", las señas de identidad de las culturas judía, musulmana o cristiana, distinguiendo el nivel ceremonial, el de la costumbre y el ideológico, la variada tipología de conversos (las tríadas clásicas de Caro Baroja o Revah, continuadas por Haliczzer y tantos otros historiadores, de cristianos auténticos, judíos o musulmanes auténticos y ambiguos o inclasificables, no corresponden a la realidad, con una pluralidad de situaciones que han subrayado magistralmente J. Contreras y R. Carrasco entre otros),⁴⁸⁰ la discusión sobre la asimilación con sus variantes (cuestionamiento reciente de mitos como el de la inasimilabilidad o su contrario: la maurofilia), la diversificación de la historiografía (la bipolarización conservador-liberal) parece superada. R. Benítez ha criticado este dualismo en la historiografía sobre moriscos y aplicado a la historiografía judía, también es discutible la adscripción de Netanyahu, Riskin y Cohen al ámbito supuestamente liberal que hace A. Alcalá...⁴⁸¹

En este principio del siglo XXI se han seguido publicando obras generales de variado signo ideológico,⁴⁸² aunque quizá lo más sobresaliente es la publicación de volúmenes misceláneos donde investigadores de sólida trayectoria siguen aportando trabajos de indudable valor, aunque desde los

⁴⁸⁰ Vid. al respecto los cursos de cultura hispano-judía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha (en especial el II, celebrado en septiembre de 1993 y publicado en 1994), el dossier de la revista *Manuscripts*, nº 10, 1992; o el coloquio *Xudeos e conversos na Historia*, Santiago, 1994, 2 vols. editado por C. Barros. También R. Carrasco, "La nueva Jerusalén y la memoria judeoconversa (siglos XVI-XVII)", J. Contreras, "Historiar a los judíos de España: un asunto de pueblo, nación y etnia", ambos en *La Inquisición y la sociedad española*, Valencia, 1996.

⁴⁸¹ R. Benítez, Estudio introductorio a la obra de H. Ch. Lea; *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*, Alicante, 1990; A. Alcalá, "Tres cuestiones en busca de respuesta. Invalidez del bautismo "forzado", "conversión" de judíos, trato "cristiano" al converso", en A. Alcalá, *Judíos, sefarditas y conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, 1995, pp. 523-45.

⁴⁸² Mathelie-Guiulet, *L'Inquisition*, París, 2000; B. Comella, *La Inquisición española*, Madrid, 1998; J. Dumont, *Proceso contradictorio a la Inquisición española*, Madrid, 2000.

mismos presupuestos metodológicos de los últimos veinte años.⁴⁸³ Hay que subrayar también las recientes aportaciones en el ámbito de las fuentes documentales: M. T. Álvarez Merlo, *Cartas acordadas de la Inquisición española (1513-1546)*, Córdoba, 1986; G. Martínez Díez, S. I. (ed.), *Bulario de la Inquisición española*, Madrid, 1998.

Pero lo cierto es que en este principio de centuria dos son los elementos que más llaman nuestra atención sin que tengan relación uno y otro. En primer lugar, el amplio debate al que ha dado lugar la obra de Benzion Netanyahu, *Los orígenes de la Inquisición española* (Barcelona, 1999).⁴⁸⁴ En segundo lugar, algunos de los estudios actuales están respondiendo a nuevas premisas interpretativas. Se atisban nuevas lógicas.

La lógica del control social ya estaba presente en el libro de Bennassar y sus colaboradores. Pero si entonces se hablaba del control social vertical, desde la institución proyectado sobre la sociedad, ahora hablamos del control social horizontal, de una suerte de “pedagogía del entorno social” (Marina) que se expresa a través de la delación, en conexión con una visión del poder hecho migajas que para gobernar una sociedad ingobernable necesita del consenso. En este contexto adquiere nuevo relieve la delación como cainismo social. La mentalidad inquisitorial sería una tentación del individuo que afloraría estimulada por la presencia de un arma institucional, quedando su uso plenamente sancionado por el poder. Así, la Inquisición no es sólo instrumento del poder eclesiástico o del poder real, sino también instrumento de poder de los individuos para ejercer la coacción y la exclusión sobre sus vecinos. La tesis de María Tausiet, recientemente publicada, ha abundado en esta perspectiva que resulta de extraña actualidad porque en definitiva se trata de utilizar la ley (una ley inquisitorial, con el garante de todos los poderes en la confluencia de intereses socio-políticos) para excluir al “otro” en beneficio propio.⁴⁸⁵

⁴⁸³ A. Mestre y E. Giménez (eds.), *Disidencias y exilios en la España Moderna*, Alicante, 1997; A. de Prado Moura (coord.), *Inquisición y sociedad*, Valladolid, 1999, con colaboraciones de J. Valdeón, A. Alcalá, A. de Prado, M. Barrio, J.-P. Dedieu, G. Dufour, V. Pinto Crespo y R. López Vela; P. García Martín y otros, *Renegados, viajeros y trásfugas. Comportamiento heterodoxo y de frontera en el siglo XVI*, Madrid, 2000.

⁴⁸⁴ Una síntesis de las argumentaciones en nuestro libro: R. García Cárcel y D. Moreno Martínez, *Inquisición. Historia crítica*, Madrid, 2000, pp. 42-45.

⁴⁸⁵ M. Tausiet, *Ponzoña en los ojos*, Zaragoza, 2001.

La confesionalización y el disciplinamiento son los dos conceptos que últimamente aportan un punto de apoyo teórico que permite marcos interpretativos novedosos sobre la Inquisición y su inserción en el contexto geopolítico. El excelente artículo de Federico Palomo aclara la etiología de los conceptos y su significado.⁴⁸⁶ De origen alemán, estos conceptos han llegado a nosotros filtrados por la historiografía italiana⁴⁸⁷ y aún no han tenido un gran eco entre los historiadores españoles, aunque las primicias han sido excelentes; nos referimos particularmente a sendos artículos de R. García Cárcel y J. Contreras: “De la Reforma protestante a la Reforma católica. Reflexiones sobre una transición”, *Manuscrits* 16 (1998), pp. 39-65; y “Inquisición: ¿auge o crisis?. Realmente «otra» Inquisición”, *Las sociedades ibéricas y el mar a finales del siglo XVI*, Vol. II, *La Monarquía. Recursos, organización y estrategias*, Lisboa, 1998, pp. 153-190.⁴⁸⁸

Los trabajos de la historiografía italiana subrayan las estrechas relaciones entre Iglesia e Inquisición. Si la magnitud de la documentación conservada ha favorecido el estudio sobre la Inquisición, también ha llevado a una distorsión de perspectiva al asociar la actividad coercitiva de los comportamientos sociales sólo con esta institución. La confesionalización como perspectiva pone de relieve cómo a partir de Trento, tanto en la Europa católica como en la protestante, se aplican medidas coercitivas y persuasivas compartidas por Inquisición e Iglesia con el fin de mover al individuo hacia vínculos de autoridad y obediencia: las visitas diocesanas y las visitas de distrito, como elementos de control del territorio, los libros parroquiales; las ceremonias de reconciliación; el desarrollo de analogías entre el campo jurídico y el de la teología moral⁴⁸⁹ y, en definitiva, entre confesores e inquisidores. En

⁴⁸⁶ F. Palomo, “«Disciplina christiana» Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna”, *Cuadernos de Historia Moderna* 18 (Madrid, 1997), pp. 119-136.

⁴⁸⁷ P. Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bolonia, 1994.

⁴⁸⁸ Otras investigaciones alrededor de este marco interpretativo han sido: R. López Vela, “La Inquisición de la época confesional en el mundo urbano (1550-1740)”, en J. I. Fortea (ed.), *Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la Corona de Castilla (XVI-XVIII)*, Santander, 1997; J. A. Mantecón Movellán, *Conflictividad y disciplinamiento social en la Cantabria rural del Antiguo Régimen*, Santander, 1997.

⁴⁸⁹ M. Turrini, “«Culpa theologica» e «culpa iuridica»: il foro interno all'inizio dell'età moderna”, *Annali dell'Istituto italo-germanico in Trento* 12 (1986), pp. 147-168.

este ámbito, los trabajos de Adriano Prosperi resultan fundamentales.⁴⁹⁰ María Tausiet y G. Dufour recientemente han profundizado en este tema en el marco de la Inquisición española.⁴⁹¹

⁴⁹⁰ A. Prosperi, *Tribunali dell coscienza. Inquisitori, confessionari, missionari*, Turín, 1996; "La Iglesia y la circulación de la cultura en la Italia de la Contrarreforma. La función de la censura", en *Cultura y culturas en la historia* nº 94, 1995; «El inquisidor como confesor». *Studia Historica. Historia Moderna*, XIII, (1995), p. 61-85.

⁴⁹¹ M. Tausiet, G. Dufour, "La Iglesia y el control de las conciencias en la España del Antiguo Régimen", en *La Iglesia española y la crisis del Antiguo Régimen*: <http://www.uned.es/geo-5-hce/avila09.htm>