

EL INQUISIDOR COMO CONFESOR

ADRIANO PROSPERI

GIOVANNI BOTERO, en una célebre página de su *Ragion di stato*, se detuvo sobre el tema de la *fuerza de la religión en los gobiernos*:

*Sin ella, cualquier otro fundamento de estado vacila... Pero, entre todas las leyes, no hay ninguna más favorable a los príncipes que la cristiana, porque les somete no solamente los cuerpos y las facultades de sus súbditos, por lo que es conveniente, sino también los ánimos y las conciencias, y liga no sólo las manos sino los afectos y también los pensamientos*¹.

Esta función de la religión cristiana —para Botero, católica— es garante del orden público y se presenta también como opuesta a la generadora de desorden de Lutero y Calvino, quienes *siembran por todo cizañas y revoluciones de estados y ruínas de los reinos*². Estamos en los orígenes del esquema historiográfico de la periodización de la Edad Moderna que confió precisamente a la Reforma el papel de nodriza de las revoluciones que nacieron en Europa. Leyendo el texto en relación a lo que lo precedió y no a lo que lo siguió, se nota rápidamente que el ofrecimiento que la Iglesia Católica hace por boca de Botero presupone un poder de la misma de signo diverso y de amplitud ciertamente bastante mayor de la que había hablado Maquiavelo en el *Príncipe*.

Contra Maquiavelo, un contemporáneo de Botero, el oratoriano Tommaso Bozio, se había empeñado en demostrar que la presencia de la Iglesia había constituido la fortuna política y social de Italia. La apologética de Bozio apareció siempre como lo que era, batalla defensiva y ofensiva contra un autor que, prohibido y maldito, continuaba provocando miedo. Pero es la obra de Botero la que ha quedado, y entre las cosas nuevas que dijo está precisamente el fragmento arriba citado: el hecho de que la Iglesia tenía el poder de ligar las conciencias y que se servía de este poder para tratar con los príncipes aparece, sin duda, como la individuación de una realidad nueva.

Se trata de un poder propio de la religión, del cual la Iglesia se presenta como la reguladora. Si el cristianismo de Lutero, según un comentador que no carecía de ingenio, puso la sumisión por convicción en el lugar de la sumisión por devoción, la Iglesia católica

* Trad. Baltasar Cuart Moner.

¹ C. BOTERO, *Della ragion di stato*, a cura di Luigi Firpo, Torino, 1948, p. 137: *Senza essa ogn'altro fondamento di stato vacilla... Ma, tra tutte le leggi, non ve n'è alcuna più favorevole a'prencipi che la cristiana, perché questa sottomette loro no solamente i corpi e le facultà d'sudditi, dove conviene, ma gli animi ancora e le conscienze, e lega non solamente le mani, ma gli affetti ancora ed i pensieri.*

ofreció los mismos servicios, pero con la diferencia sustancial de que la Iglesia pretendía ser la única propietaria de los instrumentos de regulación de las conciencias.

Eran instrumentos antiguos, pero que iban a tener una nueva eficiencia en el curso del siglo XVI; y precisamente su presencia tradicional en el panorama de las instituciones y de los sacramentos quizá ha llamado a engaño, haciendo que pasaran inobservadas las novedades de sus atribuciones y funciones.

Sobre el ejercicio concreto del poder de atar y liberar las conciencias podremos pensar que sabemos más cosas cuando tengamos conocimientos adecuados sobre la *Penitenzieria*; o sobre los consejos o *mense* de conciencia, a las que algunos soberanos católicos les confiaron la tarea de tutelar y proteger sus almas de las consecuencias de los golpes morales inherentes a la toma de decisiones políticas; o cuando las autoridades católicas competentes dejen de oponer resistencias y obstáculos a los estudiosos que piden acceder al archivo de la Inquisición Romana.

Pero no hay dudas sobre la individualización de los instrumentos principales de intervención sobre las conciencias: la inquisición y la confesión. Ante el problema sobre cuál de los dos fue el más importante, la historiografía protestante liberal —que antes que otras intentó conocer las realidades que detestaba— ha oscilado mucho. Es paradigmático, en este sentido, el recorrido de los estudios de Henry Charles Lea, historiador de la Inquisición pero también de la confesión auricular.

De la Inquisición, Lea presentó el más vasto y posible panorama que pudiese esperarse, por entonces y durante mucho tiempo, salido de las fuerzas de un único historiador. Se preocupó de la confesión auricular siempre bajo el signo del poder: en el prefacio, fechado en Filadelfia en 1896, utilizó expresiones de admirada detestación por *un sistema que consiguió subyugar la inteligencia y la conciencia de sucesivas generaciones, sujetándolas al dominio de sus semejantes, de una manera sin parangón*³. Era, a sus ojos, una *admirable construcción que a su inmensa y austera omnipotencia subyugó toda la cristiandad, imprimiendo una horma profunda en el curso de la historia europea y modelando en no pequeña parte el concepto de los deberes hacia Dios y hacia sus semejantes*⁴. Era precisamente el poder sobre las conciencias lo que Lea quería investigar. Pero sus objetivos de estudio no convergieron, se limitaron a yuxtaponerse: por un lado, la inquisición medieval como instrumento de intolerancia y de coerción en el terreno de las creencias, por otro la confesión como medio eclesiástico de control desde el interno de la conciencia.

Sin embargo, en la realidad histórica esta convergencia existió, y se trató de un encuentro importante para ambos instrumentos de control y de disciplina social, de la inquisición como *foro externo* y como tribunal duro e intransigente y de la confesión como *foro interno* y tribunal dulce y misericordioso.

Quisiera fijar mi atención ahora sobre las relaciones entre inquisición y confesión en un arco de tiempo relativamente limitado —respecto a la plurisecular historia de las dos instituciones— pero, sin embargo, demasiado amplio para que podamos tratar de ello analíticamente aquí: el siglo sucesivo a la erección de la congregación romana del Santo Oficio y a la norma tridentina que impuso la práctica anual de la confesión obligatoria. El

² *Ibid.* p. 138. Cfr. S. SUPPA, «Ragione politica e ragione di stato», in *Botero e la «ragion di stato»*, atti del convegno in memoria di Luigi Firpo, a cura di A. E. BALDINI, Firenze, 1992, p. 81. *Seminan per tutto zizzanie e rivoluzioni di stati e rovine di regni.*

³ HENRY CHARLES LEA, *Storia della confessione auricolare e delle indulgenze*, trad. di Pia Cremonini, Mendrisio, 1911-1915, p. 5 (Una edición anastática de la primera edición de 1896 de *A. History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church* ha sido publicada por Greenwood Press, New York, 1968.D

⁴ *Ibid.* p. 7.

problema que surge en esta investigación es el del carácter del poder de la Iglesia en Italia. Que la Iglesia mantuvo su poder sobre la sociedad italiana, mientras lo perdía en otros lugares de Europa, y que, incluso, lo reforzó, es una observación completamente obvia. Pero el terreno se vuelve incierto cuando vamos más allá y nos preguntamos por qué y con qué medios ocurrió esto. Siendo firme la polémica protestante y liberal que pone bajo acusación el uso de la fuerza, la posición católica se ha dividido entre la simple negación del problema (en nombre de una indefinida profundidad e inmutabilidad, en Italia, de los vínculos con la Iglesia) y la elección del análisis de los instrumentos de persuasión. Poder y persuasión: los dos términos pueden ir unidos, como Peter Brown demostró referidos al cristianismo de la antigüedad tardía⁵. Y su acción conjunta se produjo, ciertamente, también en la época de la que estamos hablando. El objetivo limitado de estas páginas es leer sus trazos desde el interior del instrumento por antonomasia de la religión impuesta y coercitiva, la Inquisición.

1. UN PRÓLOGO CALABRÉS

En 1561, en Calabria, hay guerra. No una guerra espiritual, de escrituras y de batallas teológicas, sino una guerra realizada por un ejército regular contra poblaciones inermes, mujeres, ancianos y niños; realizada, incluso, contra cementerios y huesos de muertos, que fueron desenterrados y dispersados. Fueron sus víctimas los habitantes de algunos pueblos de Calabria en la costa del Tirreno, Guardia y San Sisto: en junio de 1561, un cuerpo de infantería al mando del gobernador Marino Caracciolo, destruyó las cosechas, derribó las casas, degolló y ahorcó a los habitantes, los mandó a la hoguera, los asesinó arrojándolos desde lo alto de una torre. No se respetaron ni siquiera los huesos de los cementerios. Es un episodio bélico que no puede confundirse con los homicidios consecuencia de revueltas y de represiones armadas que son propias de la vida de estas sociedades, siempre expuestas a los riesgos del bandidaje.

El tribunal constituido in situ, que condenó a muerte a quienes consiguieron rehuir la matanza, lo hizo recurriendo, entre otras cosas, a la acusación de rebelión y de llevar armas. Pero la imputación más grave era la de herejía. Los habitantes de los pueblos calabreses eran valdenses y, por lo tanto, herejes: llegados en oleadas sucesivas a Italia meridional, habían conseguido huir a la sospecha simulando y disimulando; habían conservado su fe en la sombra y en el silencio, protegidos por los señores feudales del lugar. Pero con la adhesión de los valdenses a la confesión de fe reformada, en el sínodo de Chanforan (1552) las cosas habían cambiado. Acabada la época de la simulación, empezaba la de la profesión o *confesión pública*.

La decisión del sínodo había sido llevada a conocimiento de los valdenses de Calabria a través de la inflamada predicación de algunos pastores llegados desde el norte. La trágica suerte de estos predicadores —Giacomo Bonelli murió en la hoguera en Messina en 1560, Gian Luigi Pascale ahorcado y quemado en Roma en el mismo año— es un signo del cambio de los tiempos. Había empezado la edad confesional, en el doble sentido del término: adherirse a una *confesión de fe* quería decir aceptar una serie de doctrinas contenidas en un documento y también combatir para hacer triunfar la propia confesión sobre las demás. No eran posibles la ocultación y la simulación, que durante siglos habían permitido sobrevivir a las comunidades valdenses. Mientras Pascale moría con un compañero suyo en las cárceles de Fuscaldo, el pueblo de San Sisto se rebelaba contra el marqués de Montalto, y la reacción de las autoridades políticas y religiosas no se hizo

⁵ P. BROWN, *Power and Persuasion in Late Antiquity*, Princeton, 1993.

esperar. Las destrucciones y las hogueras que cerraron la historia de estos enclaves valdenses fueron un paso adelante en la dirección de la uniformidad religiosa de la cual el concilio de Trento estaba elaborando las connotaciones doctrinales.

Poco hay que decir de los muertos, mártires conscientes y víctimas ignorantes. Los pensamientos y las palabras de quienes subsistieron para ser procesados fueron recogidos en los procesos que los inquisidores enviaron a Roma —procesos que todavía no conocemos por causa de lo que un historiador del XIX definió como *estúpidos celos* del poder eclesiástico⁶. Las crónicas de la Europa reformada trajeron las noticias y celebraron el martirio: apenas dos años después, en Basilea, salía de la imprenta la narración de John Fox⁷.

El documento más elocuente, recogido por Amabile con pasión filológica, es un elenco de los *fuochi* hecho por razones fiscales en 1561: *fue muerto este verano pasado como luterano... está en prisión en Cosenza por luterano... huyó por luterano*; y las casas, si no habían sido incendiadas, habían sido requisadas por la Curia; y, si todavía estaban habitadas por mujeres o adolescentes, a menudo bastaba el indicio de la presencia nocturna de los bandidos (*la cama es grande y se ve... durmieron muchas personas*) para prender fuego a todo⁸.

Con todo, no murieron todos: hubo quien sobrevivió temporalmente —el tiempo de un proceso y de una condena— y quien fue dejado con vida. De los condenados se ocuparon dos jesuitas, los padres Lucio Croce y Juan Xavier, con la misión de *reducirlos*, es decir, hacerles morir no como rebeldes sino como arrepentidos y resignados. Los jesuitas eran maestros en estas cosas. Su relación al general de la Compañía de cuenta de un completo éxito:

... *Todos los que fueron sentenciados... se redujeron; y después de haberlos confesado y de que los acompañamos al suplicio uno por uno, fueron degollados y descuartizados*⁹.

El trabajo de los predicadores no acabó allí; se trataba de reconducir a los supervivientes a las filas de la ortodoxia. Empezó entonces la enseñanza de la doctrina cristiana. Y en sus relaciones con aquella población, los jesuitas, quizá reaccionando ante el espectáculo sangriento que se había desarrollado bajo su mirada, manifestaron sentimientos de simpatía; era gente que *fuera de la peste* (es decir, de la herejía) eran ejemplares en el plano moral: no blasfemaban, no litigaban entre ellos, no eran celosos de sus bienes¹⁰. La simpatía humana nacía quizá del contacto con una dimensión de la vida social en la cual el cristianismo asumía fuerzas antiguas, todavía no dominadas por el conocimiento de la doctrina y por la reducción de la religión a sus connotaciones teológicas; y ciertamente el recuerdo de los horrores de la matanza debió tener su peso. Pero, más allá de sus posibles orígenes, la contradicción entre el ejercicio de un poder sin límites y la piedad hacia quien había sufrido los efectos del mismo no puede ignorarse.

⁶ AMABILE, I, p. VII. *Siocca gelosia*.

⁷ *Rerum in Ecclesia gestarum, quae postremis et periculosissimis his temporibus evenerunt... Basileae, 1563, p. II, lib. 11, f. 337.*

⁸ Numeración de los *fuochi* en 1561, editada por LUIGI AMABILE, *Il Santo Ufficio de la Inquisizione in Napoli, narrazione con molti documenti inediti*, Città di Castello, 1892, vol. II, *Documenti*, pp. 83-92. *Fo ammazzato questa estata paxata come luterano...; sta pregione in Cosenza per luterano...; va fogenno per luterano...; lo letto è granne et se vede... dormironce più pèrsone.*

⁹ Cfr. MARIO SCADUTO, S. I. «Tra inquisitori e riformati. Le missioni dei Gesuiti tra Valdesi della Calabria e delle Puglie», en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, XV, 1946, p. 9: *Tutti questi che sono stati sententiati... si sono ridotti; et di poi li habiamo confessati et accompagnatili al suplitio uno per uno, forno tutti scannati et squartati.*

¹⁰ Carta de Xavier de 25 de junio de 1561, *ibid.* p. 11: *Fuor della peste.*

Y no puede ignorarse porque de todo ello se derivaba algún problema para las autoridades que se servían de aquellos jesuitas. Ello se vio claramente, al poco tiempo, en una situación análoga. Los jesuitas tuvieron que vérselas con otra comunidad valdense, la de Puglia. Aquí, el cardenal Ghislieri envió a un hombre de su confianza, el padre Cristóbal Rodríguez, con mandatos y responsabilidades inquisitoriales. Era una misión no oficial: los poderes de la Inquisición romana no tenían curso oficial en el territorio del Reino de Nápoles, en donde era preciso, por consiguiente, confiarse a las autoridades eclesiásticas ordinarias. Pero éstas no satisfacían del todo las exigencias del Gran Inquisidor romano, de ahí la decisión de enviar a Rodríguez, con una ambigua autoridad de vicario, bajo la cual se escondían auténticos poderes de inquisidor. Era una función no apreciada en la Compañía, pero no se podía rechazar lo que deseaba un hombre como Ghislieri. Sin embargo, las raíces profundas de las desavenencias acabaron por emerger pronto a la luz. Enviado a Volturara en 1563, el padre Rodríguez —que volvía entonces de una aventurada misión en Egipto, entre esclavos cristianos— intentó mantener la oportunidad de recurrir a métodos suaves —*suavità e amorevolezza*— antes que a la dureza. Pero, en una carta clara y dura, el cardenal Ghislieri afrontó de plano esta cuestión. Vale la pena leerla:

*Advierto asimismo a V.R. que una cosa es la persona del confesor y otra la del juez: el confesor cree todo lo que le dicen; el juez sospecha siempre de la verdad del reo, et massime in hoc genere causarum; y porque V.R. me escribe que, si se usaba de un gran rigor, etc. ... que huirían del país, quisiera Dios que no hubiese entrado jamás en él tal generación*¹¹.

Una red de imágenes y una fingida serie de argumentos rodeaban esta regla de dureza fundamental: se hacía referencia al arte médica de curar las llagas —la figura del médico es recurrente cuando se trata de definir la función del eclesiástico en este tiempo— pero prevalecía la imagen del juez, que remitía a tonos todavía más graves que los de la imagen del médico inmisericorde. La invitación a dudar y a aplicar hasta el fondo la desconfianza se apoyaba en lo que era considerada una costumbre de los herejes: la simulación. Aquellos valdenses habían podido sobrevivir durante tanto tiempo precisamente gracias a su habilidad en disimular —*andare con fraudolentia et... agabbare i catholici*— escondiendo la herencia de ideas recibida de *sus mayores*. Era preciso dismantelar sin piedad aquellas habilidades. Ciertamente, podía hacerse alguna concesión táctica; por ejemplo, aunque era necesario exhumar los huesos de los muertos para quemarlos, según las normas de la Inquisición, no hacía falta hacerlo en seguida, si ello ofendía y aterrorizaba a quien se encontraba entre la conversión y el endurecimiento hacia la herejía: *preocupémonos antes de los vivos y luego haremos lo que conviene con los muertos*¹².

La oposición entre confianza y desconfianza, suavidad y persecución, no era un detalle secundario en aquel episodio. Con ella se ponía de manifiesto, en realidad, un problema fundamental en la estrategia de la Iglesia en aquel tiempo. Además, los dos interlocutores, por las posiciones que ocupaban y por las tareas que afrontaban de ordinario, representaban con extrema claridad las opciones implícitas en la oposición entre confesor y juez. Uno —el cardenal Michele Ghislieri— era el juez por excelencia, el *gran inquisidor* que desde Roma vigilaba y sospechaba. El otro pertenecía a una congregación de clérigos regulares que, aunque su nacimiento era reciente, había manifestado una decisiva opción

¹¹ Carta de 8 de septiembre de 1563, en SCADUTO, *op. cit.*, p. 44-46; p. 45: *Avvertisco ancora V.R. che altro è la persona di confessore, altro è di giudice: il confessore crede tutto quello che li viene detto: il giudice ha sempre sospetto il reo della verità, et massime in hoc genere causarum; et perche V.R. mi scrive che, se si usasse gran rigore etc... che fugiriano dal paese, placesse a Dio che non vi fusse mai entrata tal generatione.*

¹² *Attendiamo prima alli vivi, et poi faremo quel che conviene circa i morti.*

a favor de la confesión. El noble Iñigo de Loyola, desde que decidió convertirse en Ignacio *el peregrino*, había experimentado en sí mismo la dureza intolerable de la sospecha inquisitorial; su Compañía había optado por las artes de la persuasión y por una obra de evangelización que había conducido a sus miembros entre los no cristianos de todo el mundo. El resultado estaba inscrito en las experiencias de aquellos dos interlocutores: si Ghislieri había debido huir a uña de caballo de la tierra cristiana de Bérgamo para salvar su vida, Rodríguez llegaba en 1563 a Puglia tras un viaje a Egipto durante el cual él y su compañero Gian Battista Eliano, hebreo convertido, habían podido vivir tranquilamente entre musulmanes y judíos y reconducir hacia la práctica cristiana a los esclavos cristianos.

Naturalmente, aquellos dos hombres tenían mucho en común; particularmente, participaban del objetivo de combatir al demonio y arrancarle las almas para salvarlas. Los jesuitas se habían constituido en compañía precisamente para combatir bajo el estandarte de Cristo contra el ejército del demonio; Ignacio había tenido una visión del mundo dividido entre los dos ejércitos y había expuesto, al inicio de sus *Ejercicios espirituales*, aquella visión para explicar la necesidad de alinearse y emplear la propia vida en aquella lucha sin cuartel que tenía por objeto a las almas. Fra Michele Ghislieri sabía, pues, que podía contar con la comprensión del padre Rodríguez cuando escribía sobre los *nuevos laberintos* en los que el demonio hacía caer a sus víctimas y sobre la necesidad de llevar hasta el fondo la obra inquisitorial:

*Sin embargo, puesto que el Señor Dios me ha elegido como instrumento para ayudarle, y aunque el demonio haya querido impedir una tan santa obra por medio de sus ministros, con tanta mayor razón debo animaros para que Cristo Jesús, nuestro redentor, obtenga la victoria*¹³.

Estas declaraciones de principio se traducían luego en una atención precisa y constante a los casos de las personas individualmente consideradas: sus historias eran recogidas en los procesos que el padre Rodríguez reconducía (ocultando, como se ha dicho, su obra de inquisidor bajo el título y autoridad de vicario de los obispos del lugar). De aquellos procesos Ghislieri obtenía lo que quería saber y presentaba al Santo Oficio de Roma sus propuestas que, una vez aprobadas, eran remitidas de nuevo al padre Rodríguez. Por estas cartas conocemos los nombres de quienes debía continuar su proceso en Roma, ante el Santo Oficio; eran una minoría, pero eran los casos más indagados, de cuyo seguimiento debían descubrirse otras personas, precisamente aquéllas que abjuraban y eran absueltas aunque no sin que Ghislieri quisiera controlar tal abjuración¹⁴; eran nombres y casos de mujeres y hombres de aquellos pequeños centros de Puglia sobre los cuales Ghislieri estaba informadísimo y sobre cuya suerte decidía desde Roma con apacible dureza —piedad *para aquellas pobres almas, retenidas y erradas por la diabólica mentira, rescatadas, sin embargo y compradas con su [de Cristo] preciosísima sangre*¹⁵, dureza hacia todo aquello que se refería a los cuerpos y a los sentimientos de vergüenza, miedo y dolor— como era el caso de aquellos que, una vez absueltos, no habían vuelto a usar el *abitello* o no querían abjurar en público: y era preciso llevar el *abitello* porque *aquél es el estandarte que con gusto debe ser llevado por quienes están verdaderamente arrepentidos; que, por lo que se refiere a aquellos que*

¹³ Carta del 3 de junio de 1564, *ibid.* p. 55: *Però, poiché il signore Iddio m'ha eletto per instrumento ad aiutarli, et il demonio habbi voluto impedir sì santa opera con mezzo di suoi ministri, tanto maggiormente dovete animarvi, acciò che Christo Jesús, nostro redentor, ne riporti la vittoria.*

¹⁴ *De don Giovanni dell'Horzara, V.R. se haga dar copia de la absolucíon y abjuracíon, y mándemela, que se tendrá en consideracíon si ha sido bien o mal expedita* (carta del 19 de abril de 1564, *ibid.* p. 54.).

¹⁵ Carta del 3 de junio de 1564, *ibid.* p. 56: *Quelle povere anime, retenute et aggabate dalla diabolica fraude, riscosse però et compre col suo [di Cristo] pretiosissimo sangue.*

*por terror de tal signo no quieren confesar sus herejías, el Señor prestará su ayuda para descubrirlos a fin de que puedan ser arrancados de las manos del demonio*¹⁶.

El arrepentimiento era el fin al que el jesuita y el dominico tendían conjuntamente. Pero de su epistolario se comprende que existían divergencias sobre el mejor camino para llegar a aquel objetivo. El padre Rodríguez pedía suavidad en las penas, penitencias secretas y no públicas humillaciones, dulzura en el acercarse a las personas. Ghislieri estaba convencido, en cambio, de que el verdadero arrepentimiento se medía con la colaboración efectiva ofrecida por los arrepentidos con sus revelaciones y denuncias, y que solamente en este caso se podían ofrecer descuentos en las penas. La red herética que quería deshacer Ghislieri se extendía desde Puglia hasta el Piamonte y Francia, y por esto insistía en pedir que cada uno confesase el nombre de *los cómplices, no solamente de su tierra sino de todos los otros lugares, en Puglia, Piamonte, Francia o donde sea, porque, de otra forma, sería peor para ellos, que se habrían convertido fingidamente y serían castigados con pena de relapsos cuando se demostrase como cosa verdadera que maliciosamente hubieran callado*¹⁷. En definitiva, para el padre Rodríguez era suficiente el arrepentimiento de la confesión, mientras que Ghislieri quería algo distinto.

No era una oposición radical, puesto que ambos colaboraron con recíproca satisfacción. Al final, el padre Rodríguez pudo finalmente experimentar de pleno su estrategia del arrepentimiento secreto, de la renuncia a las formas penales del juez. Ello ocurrió al finalizar su labor en tierras valdenses.

Arregladas las cosas en Puglia, Rodríguez había sido mandado a Calabria, a Guardia y San Sisto, después de cinco años de la sangrienta empresa militar. No había pasado tanto tiempo como para cancelar el recuerdo de aquellas terribles jornadas; pero había sido suficiente para que crecieran los niños y se convirtieran en adultos aquellos que, en aquellos tiempos, eran aun jóvenes. Aquellos jóvenes, aquellos niños, se habían salvado porque, también ellos, habían aceptado abjurar sumariamente de las enseñanzas recibidas. Era legítimo sospechar que algo de aquella *mala planta* hubiese quedado dentro de ellos; el padre Rodríguez se presentó ante aquel pueblo que intentaba reemprender una existencia normal y le pidió que completase las carencias de sus bajuraciones en el pasado. Tenía en las manos una garantía de la congregación romana del Santo Oficio de *que no serían castigados, diciendo la verdad, por aquello que habían hecho en aquellas perturbaciones*¹⁸; era un documento escrito, que podía ser mostrado, cosa que hizo Rodríguez:

*Y enviado que fue el dicho seguro, mostrándoselo... se dispusieron de tal forma que han confesado la verdad de lo que no dijeron entonces cuando fueron examinados*¹⁹.

Unas novecientas personas se acercaron a pedir *gracia singularísima, tanto para la salvación de sus almas como por el peligro en que estaban de ser castigados, lo que ha concedido*

¹⁶ Carta del 25 de julio de 1564, *ibid.* p. 56: *perché quello è il stendardo che volentieri deve esser portato da quelli che sono veramente pentiti; che in quanto a quelli, che per terrore di tale sengno non vogliono confessare le loro heresie, il Signor ne prestarà bene aiuto di scoprirli, acciò si possino levare dalle mani del menonio.* Hemos creído que era mejor dejar la palabra italiana *abitello* en lugar de traducirla por *sambenito*, que podría tener una significación análoga.

¹⁷ Carta del 16 de diciembre de 1564, *ibid.* p. 62: *I complici, non suol di luor terra, ma di tuotti li altri luoci, in Puglia, Piamonti, Franza, o ove si sia, perché altrimenti saria pegio per lor, che sariano fentamente convertiti, e sarian, quando si ritrovassi vero che malitiosamente gli havevero taciuti, puniti di pena di relapsi.*

¹⁸ *Che non sarian puniti, dicendo la verità di quello che havevan mancato in quelle perturbationi.*

¹⁹ *Et mandata che fu la detta securtà mostrandola a loro... si sono così disposti, che hanno confessato la verità di quello che mancarono all' hora nelli loro esami.*

*la Iglesia atendiendo a las perturbaciones grandes que tuvieron*²⁰ Venía a ser una especie de resarcimiento póstumo y tardío. Pero era también un pacto y una reducción de la confesión inquisitorial a confesión secreta y sin consecuencias penales, que alteraba sustancialmente el estatuto del procedimiento inquisitorial. El padre Rodríguez era tan consciente de ello que pidió que el hecho no se supiera ni siquiera en el interior de la propia Compañía: *Y este último capítulo, por ser una cosa extraña, es bueno que lo sepamos pocos, incluso de los nuestros*²¹.

Aunque secreto, el episodio no iba a quedar aislado. Se encuentran trazas de una historia muy semejante en un documento interno de la Compañía de Jesús que muestra cómo la estrategia suave de la confesión continuaba sobreponiéndose y chocando con la estrategia severa de la Inquisición. Fue el propio padre Rodríguez, años después, quien recurrió al mismo ofrecimiento de la confesión y de la penitencia secreta para convencer a algunos hereáticos de San Ginesio de que abjurasen; los poderes que le dio Ghislieri se lo permitían. Parece, sin embargo, que Ghislieri, entonces ya Pío V, rechazó luego el acuerdo e hizo encarcelar a algunos de ellos en las cárceles del Santo Oficio. Cristóbal Rodríguez debió presentarse inmediatamente en Roma y pedir firmemente al papa que respetase el compromiso contraído²².

Pero aquel divorcio entre desconfianza del juez y confianza del confesor, que fra Michele Ghislieri consideraba como irreconciliables planteaba un problema más amplio a la nueva realidad eclesiástica, que se preparaba a tomar el puesto de la Iglesia medieval.

La colaboración que aquellos dos hombres eran capaces de asumir no debe ocultar la diferencia de perspectiva en la que se movían: el inquisidor romano, formado en la lucha contra los herejes, tenía ante sus ojos una oposición simple: de un lado la verdad, del otro, el error. Los jesuitas llegaban a los campos calabreses desde la periferia del mundo cristiano o desde experiencias decididamente adquiridas fuera de sus confines —Egipto, las Indias— y no es casualidad que en la pluma de Juan Xavier se encuentre la expresión *esta India*, para indicar el mundo calabrés²³.

2. SUBORDINACIONES Y ALIANZAS

El caso calabrés es ejemplar porque reúne en un arco estrecho de años y de espacios una evolución que se encuentra, en general, en el desarrollo de la Inquisición y de la confesión tras la andadura histórica que ambas instituciones habían tenido más o menos contemporáneamente. En un primer momento, la urgencia de la lucha contra los herejes fue prioritaria sobre cualquier otra consideración; en una segunda fase, en cambio, fue primordial la cuestión de la persuasión, de la conquista desde el interior de las conciencias. En la primera fase, se intentó subordinar el oficio del confesor al del inquisidor. Luego las cosas cambiaron, aunque no pueda decirse que los confesores invirtieran su relación de fuerzas con los inquisidores.

Intentemos explicar la situación con algún ejemplo. El decreto tridentino sobre la obligación de la confesión anual, que había transformado —como escribió Lea— un

²⁰ *Gratia singularissima così per la salute delle loro anime, come per il pericolo in che stavano di esser puniti, il che ha fatto la Chiesa attente le perturbationi grandi che hebbero.*

²¹ Carta desde Nápoles al P. General en Roma, de 6 de enero de 1566, *ibid.* pp. 68-69: *Et questo ultimo capitolo per esser cosa rara, è ben che lo sappino pochi, etiam delli nostri.*

²² Scaduto, *ibid.* p. 21 cuenta estos episodios, reconstruidos en base a una relación inédita del P. Silveri al P. Sacchini de la Compañía de Jesús.

²³ Carta del 22 de agosto de 1561, *ibid.* p. 12.

decreto disciplinar en doctrina de fe, hizo de la confesión un paso social obligatorio para todos. Era inevitable que el Santo Oficio pensara en los modos de tener acceso a los conocimientos de los pensamientos secretos de los penitentes, de los cuales podían disponer los confesores.

No era una novedad. En años todavía lejanos respecto a la reforma luterana, en septiembre de 1510, un nutrido grupo de sicilianos abandonó la isla en dirección a Nápoles, huyendo ante la acción de la inquisición española; entre ellos había muchos eclesiásticos *porque* —cuenta un cronista— *el inquisidor quería que los monjes y curas revelasen los pecados de aquellos que se habían confesado con ellos, y el inquisidor había denunciado a algunos curas y los había torturado y atormentado en las manos y otros tormentos, a fin de que confesaran*²⁴.

Si el episodio revela la dureza con la cual la inquisición española afrontaba estos problemas (y ayuda a comprender los temores y las reacciones populares contra su introducción) la cuestión, en las relaciones entre inquisidores y confesores tal como se presenta en la Italia pos-tridentina, fue sobre todo la de utilizar el canal de comunicación reservado a los confesores para hacer pasar información en los dos sentidos: por un lado, informar a los penitentes de cuán grave y peligrosa fuese la herejía; por otro, recoger sus conocimientos en materia de herejía. Este segundo hecho era posible a través del instrumento de la negativa a impartirles la absolución: usando la espita de la absolución y la aneja amenaza de excomunión se debía obligar a los penitentes a la delación.

Había, como es evidente, muchas complicaciones que hacían que el proceso no fuese, ni mucho menos, lineal. La información sobre las herejías, aunque no utilizara únicamente el canal de la confesión, se convertía en ella, al mismo tiempo, en algo más sintético y más incisivo. El confesor debía ejemplificar, explicar, evitando complicar demasiado la situación, ya de por sí no muy sencilla, del que iba a confesarse; pero ni la preparación teológica de los confesores ni la de los penitentes garantizaban que no hubiese deformaciones y simplificaciones excesivas de la materia codificada desde hacía poco tiempo en el concilio de Trento.

Había, además, un aspecto práctico de eficacia de la caza de herejes, que le gustaba mucho a la inquisición. Era necesario obrar de tal modo que aquellas informaciones no se perdiesen, aunque el penitente titubease o tuviese dificultades reales en traducir el discurso del confesonario en una denuncia regular escrita ante el tribunal de la inquisición. Es una larga historia que no conocemos en detalle pero cuya importancia percibimos²⁵. El eje fundamental era la norma según la cual el confesor no podía ser obligado a declarar lo que sabía; es más, si era interrogado por un tribunal en materia de delito que le hubiese sido revelado en confesión, debía responder que no sabía nada²⁶. Este principio —fundamental para tutelar la confesión— fue reforzado formalmente desde el inicio de la actividad del

²⁴ Del *Diario* de GIULIANO PASSARO, citado por PIETRO NAPOLI-SIGNORELLI, *Vicende della coltura nelle due Sicilie dalla venuta delle colonie straniere sino a' nostri giorni*, t. IV, Napoli, 1810, p. 33: *Perché l'Inquisitore volea che li monaci et li preiti havessero rivelato li peccati di quelli che si erano confessati ad loro, et l'Inquisitore haveva publicati alcuni preiti, et li haveva mortolizzati et donatili li dadi alla mano, et altro martorie, attalché havessero relevati.*

²⁵ Véase, particularmente, la obra de G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, 1990, y de quien escribe este trabajo, *Beichtväter und Inquisition im 16. Jahrhundert*, (a cura di W. REINHARD), Münster, de próxima publicación.

²⁶ *Breve instruzione de' confessori*, de BARTOLOMEO DE MEDINA, Venezia, D. Nicolini, 1582, c. 222r.

Santo Oficio²⁷. Y si, al contrario, el confesor hubiese acusado ante un tribunal a alguien por cosas sabidas en confesión, su testimonio debía ser cancelado de los procesos verbales. Es más, en el caso de que el confesor hubiese pedido al penitente la identidad de los eventuales cómplices de su pecado, el deber del penitente era acudir ante el inquisidor y denunciar al confesor, porque querer saber los nombres de los cómplices era herejía.

Esta doctrina, firmemente establecida en el manual del dominico Bartolomé de Medina, no encontró opositores explícitos en el plano teórico²⁸. Se trató, más bien, en el terreno de la práctica, de moderar con intervenciones —si era necesario, incluso ásperas— la desmedida curiosidad de los confesores. Pero las miradas se fijaron con renovada curiosidad en aquel depósito de conocimientos, en las condiciones creadas ahora a causa de la fractura de la unidad religiosa europea. Es fácilmente imaginable que la urgencia de la lucha y los peligros que corría el cuerpo eclesiástico desgastaran el aura de respeto que rodeaba la confesión y animasen los apetitos de los sabuesos para detectar la herejía. Pero sería una respuesta simplificadora: las herejías medievales no habían sido, ciertamente, un enemigo despreciable y, más allá de las valoraciones de gabinete y de las consideraciones anacrónicas sugeridas por el conocimiento de lo sucesivo, está la indudable oscuridad del horizonte mental de hombres como Inocencio III.

La crisis de las relaciones entre tribunal de la inquisición y tribunal de la confesión en la Iglesia de la primera edad moderna parece responder a causas más profundas. Uno se pregunta en qué medida el alejamiento de los confines entre los tribunales antepuestos a la culpa jurídica y al pecado religioso corresponde a procesos más vastos como la interiorización del sentido de la culpa y el modo en que la culpa moral sustituye al delito religioso. El profundo sentido que Lutero tenía del pecado como sustancia imborrable de la realidad humana y la propuesta de su primera tesis de hacer de la vida una ininterrumpida penitencia provocó, por reacción, en la parte católica una enfatización de los caracteres formales jurídicos del sacramento de la confesión; y la cada vez más insistente terminología jurídica que se reunió en torno a la confesión en los debates y en las definiciones tridentinas lo demuestran. Pero así el *tribunal* del confesor adoptaba procedimientos y normas que lo aproximaban al del juez eclesiástico en delitos de fe.

Si los procesos históricos tuviesen la exactitud de las leyes físicas, sería sencillo describir el diagrama de las fuerzas y trazar la resultante. Pero existe el hecho de que, a principios del siglo XVII, mientras las protestas contra la reducción del confesor a juez animaban todavía la literatura filoprotestante (como la *Historia* de Sarpi²⁹), en la realidad, la confesión católica se había convertido en algo diverso tanto del inapelable ejercicio del poder divino de atar y desatar como del tribunal regido por normas burocráticamente precisas que algunos reformadores católicos habían imaginado. La penetración en profundidad de la institución de la confesión en los países católicos en la Edad Moderna se debió no a la imposición desde arriba de las normas tridentinas sino a la capacidad mostrada por una nueva escuela de confesores para transformarse en médicos de almas enfermas y psicologías atormentadas. En este sentido, la confesión pos-tridentina fue una realidad modernísima y cargada de futuro.

²⁷ *Confessarius non debet cogi ad revelandum aliqua per reum confessa, etiam de licentia poenitentis, imo de huiusmodi examinibus nulla debet fieri mentio in dedecus confessionis, neque in hoc neque in alio tribunali* (decreto del Santo Oficio de 12 de agosto de 1557, editado por PASTOR, *Allgemeine Dekrete*, p. 61.

²⁸ Breve instruzione de'confessori, c. 223r.

²⁹ Se trata de la historia del Concilio de Trento escrita por fra Paolo Sarpi (1552-1623), una edición moderna de la cual fue publicada por C. VIVANTI (a cura di), *Istoria del Concilio Tridentino. Seguita dalla Vita del padre Paolo, di Fulgenzio Micanzio*, Torino, Einaudi, 1974, 2 vols. (N. del T.).

Procedamos con orden e intentemos seguir las relaciones entre confesión e inquisición. Un punto sobre el cual se podría medir el desplazamiento de los confines entre los dos tribunales es la cuestión del valor de las sentencias de uno para la formación del juicio del otro. En este terreno, existían problemas particularmente espinosos, por ejemplo ¿qué valor tenía el juicio de un tribunal para el otro? En definitiva, quien había sido absuelto por el confesor por delitos heréticos ¿debía o no ser dejado en paz por la inquisición? La normativa medieval parecía encaminarse hacia el reconocimiento irrevocable de la absolución dada por el confesor³⁰. Pero la cuestión se reabrió en el siglo XVI, tanto en el plano práctico y de las relaciones de fuerza como en el jurídico-formal.

Que se plantease conflicto, es obvio. Se trataba de dos tribunales, dos sistemas de control, dos maneras de excluir o admitir en la comunidad cristiana. Ahora bien, ambos tribunales conocieron una fase de rápida evolución precisamente en este período; la confesión, no menos que la inquisición, debió adaptarse a funciones de control capilar requeridas por una institución eclesiástica en expansión en el territorio y siempre más tendente a sustituir las relaciones de tipo personal y carismático por las formas de gobierno de tipo burocrático estatal. La reafirmación por parte del concilio de Trento de la obligación de la confesión y la comunión anual hizo efectiva una norma teóricamente en vigor desde la época de Inocencio III y la convirtió en un cómodo instrumento para comprobar, a nivel de grandes cifras, la fidelidad a la jerarquía eclesiástica. Tampoco se trató únicamente de esto. La estructura eclesiástica, teniendo a su disposición todos los datos que faltan al historiador, no podía dejar de ser consciente de ello. En este sentido, la relación entre inquisición y confesión debe considerarse atentamente, ya que no se resolvió en una pura y simple cuestión de poder entre los dos tribunales.

Ciertamente, este aspecto emergió con prepotencia en el momento del peligro, cuando todas las fuerzas debieron ser dirigidas a garantizar la supervivencia de la Iglesia. La dura determinación de pontífices como Paulo IV y Pío V en afirmar la estructura inquisitorial como supremo e incontrolado poder nació de la conciencia de que estaba en juego la supervivencia misma de la Iglesia; y, quien tenga presente el panorama europeo de aquellos años y se esfuerce en verlo con los ojos de los pontífices romanos, debe reconocer que no faltaban buenas razones para ello. El derrumbamiento de la unidad religiosa del Imperio, el marasmo religioso francés, la violenta y difundida revuelta contra la Iglesia en los Países Bajos, sugerían imágenes catastróficas a los observadores católicos. Este sentimiento de *final* alcanzó puntas altísimas en torno a 1570; ni el peligro turco en el exterior ni la amenaza de la brujería en el interior suscitaban reacciones tan violentas como el peligro hugonote en Francia o el descubrimiento de sectas heréticas en Italia.

Mientras tanto, desde las primeras acciones de la nueva Inquisición, apareció evidente el deseo de transformar las confesiones sacramentales y orales en denuncias escritas, utilizables con fines procesales. Un caso de este tipo ocurrió en Salerno, en 1558: aquí se intentó empujar a un anónimo penitente a transformar la confesión (ya hecha) en una autodenuncia escrita, *haciéndole especificar los cómplices, y si tiene noticia de cualquier persona que esté infectada de herejía...*³¹ Gianni Romeo, que ha visto con precisión la importancia del caso, ha notado justamente que fue por exigencias de este tipo por las que

³⁰ CAMILLO HENNER, *Beiträge zur Organisation und Kompetenz der päpstliche Ketzergerichte*, Leipzig, 1890, pp. 235 y ss.

³¹ *Con farli specificare li complici, et se ha notitia de qualsevoglia persona che sia infetta de heresia.*

se generalizó el recurrir a la llamada «comparecencia espontánea»³². El penitente que tenía algo que decir en materia inquisitorial era obligado por el confesor a presentarse ante el tribunal de la Inquisición para hacer una denuncia, o una autodenuncia, que era definida como «espontánea» pero que no era tal. El paso por la así llamada «comparecencia espontánea» era indispensable para obtener la absolución.

Las relaciones de fuerza estuvieron, desde el inicio, a favor de la Inquisición. Las superiores exigencias de la lucha contra los herejes se hicieron valer con modos duros, sin dejar ningún espacio a los confesores. Tomemos como ejemplo el caso de quien contaba al confesor el haber comido carne en los días prohibidos; pues bien, en 1559, un vicario veneciano de la Inquisición sostuvo que en este caso los confesores no debían preguntarse -o preguntar- si la infracción había nacido de convicciones heréticas o de otros motivos, sino enviar de manera decidida el penitente a la Inquisición. ¿Es que los jueces criminales ante un caso de homicidio esperaban, para arrestar al culpable, que hubieran decidido si había matado por legítima defensa o para robar? Primero se le arrestaba y luego se decidía si debía liberársele o no³³:

En lo que toca a quienes han comido carne, el confesor no debe establecer ninguna distinción, no siendo su juez en esto... La comparación se suele establecer con los jueces seculares, cuando ocurre que se puede haber matado a un hombre para defender la propia salud corporal, a pesar de lo cual quieren, y así acostumbran, que el autor del crimen se entregue a sus fuerzas, y cuando encuentran que el homicidio fue hecho sin culpa, en los casos permitidos por la ley civil y la natural, lo absuelven; así también haremos nosotros, cuando los penitentes obedecerán.

La cuestión que preocupaba dramáticamente en el horizonte de la recién nacida institución era la de la lucha contra la herejía como disensión consciente: para hacer salir a la luz a los herejes era preciso individualizar todos los comportamientos que ponían de manifiesto su existencia. Comer carne en los días prohibidos era una opción consciente, cargada de una voluntad de ruptura explícita, tendente, por su naturaleza, a la publicidad, aunque a menudo se consumaba en el secreto de una habitación. Aquel indicio debía ser recogido sistemáticamente por quienes, mejor que cualquier otros, podía saberlo, precisamente por los confesores. Por lo tanto, se trataba de afirmar por vía de principio la obligación que tenía el confesor de indagar sobre el carácter herético de ciertas culpas. Pero el confesor no podía decir lo que sabía. Esta era una vía cerrada, al menos según el derecho; los confesores, sin embargo, podían ser útiles al menos como vehículo para llegar a los penitentes y obligarlos a pasar ante el tribunal de la Inquisición. Es en esa dirección por donde se multiplicaron los síntomas de una voluntad de sujetar a los confesores a las exigencias del Santo Oficio.

³² G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, 1990, pp. 191-194. Otro episodio análogo, que tuvo lugar en aquellos años en la diócesis de Capua, está documentado por una investigación de P. Scaramella todavía inédita que he podido leer gracias a la cortesía del autor.

³³ ... *Quanto si appartiene a coloro che hanno mangiato carne non si habbia a fare per li confessori alcuna distincione, non essendo loro giudici di questo... Il somigliante si suol fare da e'giudici secolari, li quali avenga che si possi uccidere un huomo per difendere la propria salute del corpo, nondimeno vogliano et così costumano che lo ucciditore nelle loro forze si appresenti, et quando trovano l'homicidio essere fatto senza colpa ne' casi dala lege civile et di natura permessi lo assolvano; così ancora faremo noi quando li confitenti faranno la loro ubidienza...* (carta de fray Francesco Pinzino, vicario general de la Inquisición de Portogruaro al capitán de Pordenone, 9 de marzo de 1559, conservada en el A. S de Venecia, Sant'Ufficio, b.160, cc. n.n. Subrayado mío) El vicario preveía la posibilidad de denuncias hechas por escrito: *ad essempla del paralitico deono mandare altri per loro facendo scrivere quello che facesse al proposto dela verità.*

Pero vale la pena notar que, nada más iniciarse esta campaña hacia los confesores, se proveyó a tranquilizar las conciencias escrupulosas: los fieles podían descubrir por los edictos de la Inquisición que habían caído en delitos de herejía sin haberse dado cuenta de ello. ¿Eran válidas, entonces, las absoluciones que habían recibido en aquel estado de ignorancia? La respuesta del Santo Oficio fue afirmativa: aquella absolución era válida y la confesión no debía repetirse; en cambio, era necesario que se hiciesen absolver de la excomunión y, en consecuencia, era preciso que pasaran ante el inquisidor o ante otros que tuvieran los mismos poderes³⁴. Cerrada así la cuestión hacia el pasado, se pasó a regular la materia con vistas al futuro.

La cuestión concernía, fundamentalmente, a una orden religiosa, la de los franciscanos, un auténtico cuerpo de especialistas en el ejercicio de la predicación penitencial y, en consecuencia, en la práctica de la confesión. No había ninguna posibilidad de modificar más que superficialmente la práctica de la confesión si no se contaba con aquella orden. Pero la decisión de quien había querido la *guerra espiritual* y el nacimiento del Santo Oficio no se paró ante aquel problema: el nombre de dos grandes inquisidores del siglo - el de Gian Pietro Carafa y el de fray Michele Ghislieri- se encuentran en un documento capital de este episodio. El 25 de enero de 1559, el entonces cardenal Ghislieri escribió al general de los franciscanos una carta en la que le ordenaba taxativamente transmitir una orden a todos los frailes, concebida por la *mente de nuestro señor* (que era entonces Paulo IV Carafa). La orden imponía a todos los frailes *que no deben ni presuman absolver a nadie que tenga, directa o indirectamente, por conocimiento propio u oído a otro, conocimiento de cualquier persona infectada o sospechosa de herejía o que tenga libros prohibidos si antes aquella tal persona que venga a confesarse no denuncia jurídicamente ante los ministros del Oficio de la Santa Inquisición lo que sabe o ha oído en perjuicio o peligro de la Católica Fe*; quienes así no lo hicieran, *serán gravemente castigados por el Santo Oficio*. Y, para eliminar cualquier riesgo pero también para aprovechar la vastísima red de contactos entre los frailes y los penitentes, se imponía *que los confesores, así como al principio de la confesión preguntan a los penitentes si tienen casos reservados o están excomulgados, así pregunten igualmente si conocen hombre o mujer alguna infectados o sospechosos de herejía o que hagan otra vida que no sea la católica*. Era un comportamiento que se había hecho necesario por el hecho de que la mayor parte de la gente —hacia observar Ghislieri— *crea no estar obligada a denunciar a los enemigos de nuestra fe ni deber confesar por no haber denunciado, por lo que, por sí mismos, no lo dirían*³⁵.

Muchas otras órdenes, desde entonces, debían llover sobre la cabeza de los confesores, de parte del Santo Oficio romano, para subrayar y poner de manifiesto puntos singulares y específicos concernientes a su enrolamiento colectivo bajo las banderas de la Inquisición. Tal fue, por ejemplo, el caso de la lucha contra quien imprimía o tenía libros prohibidos —una lucha que enfrentó el primer tribunal del mundo con la capital europea de la

³⁴ Decreto del S. Oficio de 10 de septiembre de 1556, editado por PASTOR, *Allgemeine Dekrete*, p. 20.

³⁵ A.S. VENEZIA, *Sant'Ufficio*, b.160, cc.n.n.: *Che non debano né presumano assolver alcuno che habbi direttamente vel indirettamente, per propia o altrui uditia cognitione di qual si voglia persona infetta over sospetta di heresia o che retenga libri prohibiti se prima quella tal persona che sarà venuta per confessarsi non haverà denuntiatio iuridicamente alli ministri del Officio dela Santa Inquisitione cioè che sa over ha inteso in preiudicio over periculo della Catholica Fece...;...saranno gravemente castigati dal Santo Officio... che li confessori, sì come nel principio delle confessione adimandano a'penitenti se hanno casi reservati o se sono excomunicati, cossì adimandino parimente se conoscano huomo o donna alcuna infetta o sospetta di heresia o far vita men che catholica...;...stimano non esser obbligati di denuntia(re) inimici della fede nostra né a doversi confessare per non haver denuntiato onde da sé nol diriano.*

impresión, Venecia; para afrontarla en condiciones favorables, Ghislieri pensó recurrir a los confesores³⁶:

Haced comprender claramente a todos los confesores que no pueden absolver a nadie que tenga libros prohibidos... Es cosa maravillosa que Venecia se libere a todos los pactos, por lamentables que sean, si la Santa Inquisición no lo impide, y no se libere a un índice del primer tribunal del mundo en favor de la fe católica.

Instrumento de aquella batalla fue otro hombre, destinado a llegar muy alto en la Inquisición: fray Felice Peretti. Enviado a la sede veneciana con el título de inquisidor para todo el dominio, dio un tal impuoso a la acción de enrolamiento de los confesores en cuestiones inquisitoriales que suscitó protestas violentas, que llegaron a provocar su alejamiento. Una carta suya de 1560 explica que la hostilidad del gobierno nacía del hecho de *que yo he mandado a los confesores que no absuelvan a quien tiene libros prohibidos y que no denuncia a los herejes, y lo mismo he ordenado predicar a los predicadores, cuya mayor parte queda por confesarles*³⁷. Desde este momento, la relación entre inquisidores y confesores se institucionalizó: al principio del mandato, el inquisidor convocaba a todos los confesores que ejercían su ministerio en la zona de su jurisdicción y les ilustraba sobre lo que debían hacer en el secreto del confesonario. De estas alocuciones nos queda algún resumen, precisamente entre los papeles de la inquisición. Particularmente elocuente es lo que se lee en un documento suscrito por doce confesores, regulares y seculares, de la ciudad de Pesaro en 1615³⁸: allí se lee que el vicario de la inquisición de Pesaro, Giovanni Vincenzo Reghezza da Tabia, *les había hecho llamar ante sí* y les había hecho *una paternal y amorosa exhortación, mostrándonos cuánto pueden ser útiles los padres confesores al Santo Oficio con ocasión de las confesiones*. Era una ocasión de excepcional importancia para los fines de la Inquisición, dijo entonces el padre Giovanni Vincenzo Reghezza, cuyas palabras representan el punto de vista de la institución:

No existe persona alguna tan impía que, postrada a los pies del confesor, no tenga algún sentimiento de obedecer a dicho confesor en las cosas tocantes a la propia salvación.

Era necesario, por lo tanto, que los confesores aprovecharan para imponer a los penitentes la obligación de denunciar los libros prohibidos que tuvieran así como todos los herejes, sospechosos de herejía o maleficio, de los últimos de los cuales se iban descubriendo muchos, *con grave perjuicio del honor de Dios, detrimento de la santa fe católica y daño de muchos asesinados con maleficios*. El discurso del inquisidor concluía con una orden rigurosa:

Y por esto nos mandó el susodicho R. P. Vicario expresamente que no debíamos absolver a persona alguna que no hubiese presentado la lista de sus libros, o que no hubiese llevado los libros señalados en las listas del Santo Oficio, ni tampoco herético, sospechoso de herejía o autor

³⁶ *Fate intendere chiaramente a tutti i confessori che non possono assolvere persona che tenga libri prohibiti... E' cosa stupenda che Venetia sia libera a tucte le compositione, siano triste quando si voglino, se' l'Inquisitione santa non impedisce, et che non sia libera ad un indice del primo tribunal del mondo in favore della feda catholica...* (carta del cardenal Ghislieri de 18 de febrero de 1559, registrada entre los papeles del S. Ufficio de Venecia, ibid.; sobre la cuestión de la impresión del Índice, se remite a los despechos de la *Nunziatura*).

³⁷ La carta, dirigida a fra Sigismondo Botio, se conserva en la Biblioteca Antoniana de Padova, ms. 698, cc.10rv y fue parcialmente publicada por G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe*, p. 194. Subrayado mío... *Che io ho commandato alli confessori che non assolvano chi tiene libri proibiti e chi non rivela gli eretici, e che l'istesso ho fatto predicare alli predicatori, onde la maggior parte resta di confessarli.*

³⁸ Archivio di Stato di Modena, Inquisizione, b.295/IV, atestado del 30 de abril de 1615.

*de maleficios si antes realmente no hubiese denunciado a los delincuentes ante monseñor el ilustrísimo obispo o ante el Santo Oficio*³⁹.

Este documento debe ser considerado como el campeón de un acto formal que se repetía en las varias sedes italianas de la Inquisición romana. Por aquellos mismos años, tenemos noticia de otra sede inquisitorial donde el choque formal entre inquisidor y confesores tuvo por objeto no el peligro de herejía sino otro, todavía muy temido en el mundo católico del Seiscientos: el de las desviaciones sexuales de los confesores.

Francesco Montichiari, vicario episcopal en Fivizzano, en la Toscana de los Medici, escribió en una carta a sus superiores que había tomado posesión del cargo de vicario de la Inquisición con una precisa conciencia de haber experimentado un salto cualitativo: *Como vicario del obispo he hecho cuanto he podido pero ahora, con brazo más tremendo, espero, con la ayuda de Dios, extirpar toda cosa*. Que el brazo alcanzado fuese, verdaderamente, más temible que el que antes tenía lo muestra el primer acto que el nuevo vicario se disponía a hacer:

*Reuniré en varios lugares a los confesores... y no les leeré la bula contra sollicitantes únicamente, sino que les obligaré también a que suscriban que se comprometen a ser diligentes en hacer observar el edicto general vulgar, máximo contra las supersticiones y las blasfemias*⁴⁰.

La bula *cum sicut nuper*, conocida como bula *Contra sollicitantes*, había sido publicada por Pío IV el 16 de abril de 1561. Paulo IV Carafa ya había dado muestras de querer intervenir en tal materia, cuando había concedido, el 18 de febrero de 1559, al arzobispo de Granada, Pedro Guerrero, un breve del mismo tenor⁴¹. Era una intervención concebida junto a otras medidas análogas, como la que ordenaba la inmediata relajación al brazo secular a quien escuchaba confesiones o decía misas sin haber recibido las órdenes sagradas⁴². Pero, a diferencia de otras manifestaciones de ciega intransigencia de Carafa, ésta había tenido un éxito que iba a ser duradero. El problema de la sollicitación *ad turpia* era fuertemente sentido como la amenaza más grave que pendía sobre el cuerpo eclesiástico, y también en este caso la inquisición no encontró otro medio mejor que servirse sistemáticamente de la confesión.

La lucha, sin embargo, no se resolvió a través de estas medidas unilaterales de la inquisición. Aunque el Santo Oficio consiguió mantener la posición de preeminencia que

³⁹ ... *Fati chiamare avanti di sé...;...una paterna et amorosa esortatione, mostrandoci quanto possino li patri confessori giovare al s. Offitio nell'occasione delle confessioni...;... Non é persona alcuna così empia che postrato al piede del confessore non habbia qualche sentimento d'obedire ad esso confessore nelle cose appartenenti alla propria salute...;... in grave pregiudizio dell'honor de Dios, detrimento della s. fede catholica e danno di molti con malefitti assassinati...;... Et perciò ci comandò il sodetto R.P. Vicario espressamente che non dovessimo assolvere alcuna persona che non avesse presentata la lista de suoi libri, ovvero portati li libri signati nelle liste al s. Offitio, né meno assolvere quelle persone che havessero cognitione d'alcuno heretico, sospetto d'heresia o malefico, se prima realmente non havessero denunciati li delinquenti o a monsignor Ill. Vescovo overo al s. Offitio.*

⁴⁰ La carta, de 5 de marzo de 1623, ha sido publicada por mí en apéndice en *Vicari dell'Inquisizione fiorentina*, pp. 303 y ss. *Come vicario del vescovo ho fatto quanto ho potuto ma adesso con braccio più tremendo spero con l'aiuto di Dio estirpare ogni cosa...; Radunerò in più luoghi li confessori... et non li leggerò la bolla contra sollicitantes solo, ma li astringerò anco a sottoscrivarsi di essere diligenti in fare osservare l'editto generale vulgare, massime contra le superstitioni et biasteme.*

⁴¹ Véase M. AVILÉS FERNÁNDEZ, «Las modificaciones estructurales prevaldesianas», en *Historia de la Inquisición en España y América* (dir. J. PÉREZ VILLANUEVA y B. ESCANDELL BONET), Madrid, 1984, p. 645. Sobre la historia del delito de *sollicitatio* en el ámbito inquisitorial todavía es útil H. C. LEA, *A History of Inquisition in Spain*, 1906-07; cito por la traducción española *Historia de la Inquisición española*, Fundación Universitaria Española, 1983, lib. IV, cap. VI, pp. 473-512.

⁴² Decreto de 16 de febrero de 1559, PASTOR, *Allgemeine Dekrete*, p. 24.

se le asignó desde su origen y reforzarla, los confesores no renunciaron a hacer todo lo posible para mantener la confianza de los penitentes y acrecentarla. Y aquí, el obstáculo que la Inquisición tuvo que afrontar fue el cuerpo de confesores que con mayores y más modernos argumentos se presentaron en el terreno de la conquista de las almas: la Compañía de Jesús.

En el plano jurídico, la relación entre los dos tribunales adoptaba la forma de un problema que, como tantos otros en la historia de estas instituciones, tenía una tradición antigua: el de la posibilidad de borrar en el *foro interno* el *crimen haeresis*. Ahora bien, el inquisidor era también un confesor. Miembro de una de las dos órdenes religiosas dedicadas a las funciones pastorales de la predicación y de la confesión, vivía en el interior de su convento y usaba las estructuras del mismo para sus funciones de juez, continuando siendo, con todo, un fraile como los otros. ¿Qué le impedía acercarse como confesor y hacerse remitir las culpas de herejía? la costumbre imponía que se prohibiese a los inquisidores escuchar confesiones sacramentales, para evitar el riesgo de que alguien, absuelto en un primer momento por él y encarcelado luego por la denuncia de un tercero, acusara al inquisidor de haber traicionado el secreto de la confesión⁴³.

Sin embargo, quedaba abierta aquí una distinción sutil por la vía del derecho, muy importante para la estrategia de quien se sentía en peligro y quería evitar los riesgos del proceso: podía dirigirse al inquisidor para pedir la absolución *in foro interiori* quien había cometido el delito de herejía de modo oculto (y se abrió, por este motivo, la inevitable casuística para definir el número máximo de testimonios, por debajo de los cuales el delito conservaba el carácter de oculto). Por lo que toca a los simples confesores, la cuestión se enfrentó, a menudo, desde el plano de los principios: Arnaldo Albertini, inquisidor en Sicilia en los primeros años del siglo XVI, autor de un importante tratado *de agnoscendis assertionibus catholicis et haereticis*⁴⁴, propuso este caso como particularmente difícil en el plano formal, pero también hizo intuir la fuerte raíz que tenía en la vida social: era el caso de quien, reconociéndose hereje, confesaba sus errores en el sacro foro de la penitencia (lo que se llama, quizá impropriamente *foro de la conciencia*). ¿Qué debía hacer el confesor? no podía absolverlo, pero no podía tampoco traicionarlo. Le quedaba, únicamente, la posibilidad de ejercitar la persuasión y convencerle para que se dirigiera a los inquisidores. Sin embargo, si el hereje no se dejaba convencer, el problema para la sociedad cristiana seguía abierto: el hereje no absuelto se situaba fuera de la iglesia y constituía un enemigo potencial; sea como sea, no se podía utilizar su arrepentimiento para descubrir eventuales cómplices y redes ocultas. Por una parte, sus razones para resistirse a la invitación de autoacusarse eran bien fundadas: si no encontraba adecuado aquel camino para reintegrarse era porque temía al tribunal y a sus procedimientos. Traicionar a los cómplices mediante un sistema de delaciones o simplemente descubriéndolos a los inquisidores era un negocio *durissimum ac periculosissimum*. Se podía recurrir a los obispos a los cuales el concilio de Trento había conferido el poder de absolver *in foro poenitentiae* a los herejes ocultos; pero se discutía si

⁴³ *Confessiones huiusmodi inquisitoribus factae non sunt sacramentales. Tum quia hoc consuetum non est... tum etiam quia generaliter interdicitur Inquisitoribus audire sacramentales confessiones, propter periculum quod inde potest evenire, ne sic confessus, si progressu temporis ab aliquo denuntietur, imponat inquisitori quod eius confessionem revelaverit tum denique quia Inquisitores non sunt iudices in foro poenitentiae (Aphorismi Inquisitorum in quatuor libros distributi, cum vera historia de origine Sanctae Inquisitionis Lusitanae... Authore P. Fr. Antonio de Sousa Ulyssiponensi, Ordinis Praedicatorum, Turnoni, sumptibus Laurentii Durand 1633, pp. 545-546.*

⁴⁴ Editado en *Tractatus illustrium in utraque tum pontificii, tum caesarei iuris facultate iurisconsultorum. De iudiciis criminalibus S. Inquisitionis*, t. XI, pars II, Venetiis, 1584, pp. 52 y ss.

este poder de los obispos no había sido abrogado por la bula *in coena Domini*, con la cual el papa se había reservado a sí mismo este poder. Quedaba una posibilidad: que el confesor se hiciese conceder el poder delegado de absolver del delito de herejía al penitente. Para esto, Albertini sugería presentar la demanda al inquisidor general. Pero recordaba dos cosas: que para los delitos ocultos de herejía era el mismo inquisidor quien juzgaba y absolvía; y que aquella absolución no impedía una cognición procesual del mismo delito. Incluso se discutía si la absolución impartida personalmente por el papa ponía de forma definitiva al hereje fuera de las manos del tribunal de la inquisición. Albertini creía, personalmente, que con la absolución papal el hereje *in omni foro impunitum esse debere*⁴⁵. Pero también en este punto, la tendencia que se recoge en la literatura jurídica y en los manuales parece estar caracterizada por el endurecimiento:

*El hereje absuelto en el foro de la conciencia, aunque lo haya sido por el propio romano pontífice, si luego es acusado en el foro externo no por eso elude las penas debidas a los herejes, por cuanto por la pena propuesta en el foro interno satisface a Dios y se reconcilia con él pero la pena del foro externo toca a la venganza pública y a la satisfacción de la República*⁴⁶.

Debe retenerse bien la explicación de Masini: la preeminencia de la Inquisición queda establecida en base al criterio de la *pubblica vendetta* y, por lo tanto, de la transferencia de la materia del ámbito del pecado al del delito. Se notará que una norma de este tipo quitaba a la confesión sacramental todo valor de protección y dejaba el campo abierto a los inquisidores y a su voluntad de saber. No había sido siempre así: en la historia de la inquisición medieval, se había aceptado el principio de que la absolución impartida por un confesor ignorante pero de buena fe a un hereje liberaba a este último de sus culpas⁴⁷. ¿Estamos, pues, ante una mayor dureza e intransigencia inquisitorial? Lo parecería: la literatura inquisitorial es clara en el excluir la posibilidad de resolver en el *foro de la penitencia* las cuestiones de pertenencia *al foro externo*.

Uno podía dirigirse a otras autoridades más aptas para esta tarea. En primer lugar, al obispo, luego a los nuncio apostólicos, finalmente a los simples confesores. También el obispo, que compartía con el inquisidor el ejercicio del poder inquisitorial, escuchaba confesiones y tenía poderes vastísimos para resolver sobre casos reservados. El concilio de Trento había establecido que los obispos podían absolver *in foro interiori* de la culpa de herejía⁴⁸. Es fácil imaginar que esto creó situaciones de tensión entre los dos *foros*. Históricamente, conozcamos dos casos reales en los cuales aquella tensión desembocó en una solución precisa: se trató de casos relativos a las ciudades en las que la disidencia religiosa estuvo a punto de desembocar en una reforma del culto similar al de las ciudades suizas y alemanas: Lucca y Modena.

En Lucca, el obispo vio cómo se le reconocía el poder de absolver en secreto a los herejes arrepentidos, mediante un breve de Paulo IV de 30 de agosto de 1555; pero el obispo tenía la obligación de recoger y mandar *los nombres de aquellos delincuentes a*

⁴⁵ *Ibid.* f. 128r.

⁴⁶ MASINI, *Sacro arsenale ovvero prattica dell'officio della S. Inquisitione*, Roma, 1705, p. 356: *L'eretico assoluto nel foro della coscienza, etiamdio dall'istesso romano pontefice, se poi vien accusato nel foro esterno non perciò schifa le pene agl'eretici dovute; perciocché la pena proposta nel foro interno sodisfa a Dio et a lui si reconcilia: ma la pena del foro esterno spetta alla publica vendetta et alla sodisfattione della Republica.*

⁴⁷ Así lo dispuso el concilio de Tarragona en 1242 (HENNER, *Beiträge*, p. 237).

⁴⁸ Ses. XXIV, c. 6 de reform.: «liceat episcopis,, et in quibuscumque casibus occultis... delinquentes... in foro conscientiae gratis absolvere, imposita poenitentia salutari... et in haeresis crimine in eodem foro conscientiae...».

Roma⁴⁹. En la otra capital italiana de la disensión religiosa, en Modena, el obispo Egidio Foscherari (1550-1564) creyó poder resolver del siguiente modo el problema de los herejes: conversaciones secretas, quizá incluso amistosas discusiones, concluidas por abjuraciones sumarias y penitencias hechas, según cuenta fra Domenico de Imola, *con algunos Padrenuestros y Avemarías*. Quedaba de todo ello, como promemoria para el obispo, una rápida anotación en una libretita personal y reservada. Pero el inquisidor Paolo Costabili encontró —en 1570 o en 1571⁵⁰— aquella libretita (en una esquina de la escalera que iba del palacio episcopal a la catedral) y transformó aquellas absoluciones en procesos inquisitoriales.

De este modo se llegó a establecer que *no obstante el decreto del sacro concilio de Trento... no pueden, por declaración nueva de la Santa Sede Apostólica y del Supremo Tribunal de la Santa Inquisición Romana, ni los obispos ni tampoco los inquisidores absolver a los herejes solamente in foro conscientiae*⁵¹. Entre los aforismos que rigen el trabajo del inquisidor, existen los que prohíben al obispo absolver *in foro interiori* a quien ha sido condenado en el externo. Y hay otros aforismos que convierten en principios generales una materia que se adivina hecha de casos y de astucias individuales numerosas y complicadas, como el siguiente: *Quien, después de haberse empezado a formar inquisición contra él, casi disimulando de estar arrepentido recorre con lágrimas al obispo o al inquisidor y pide ser absuelto en el foro interior, no debe ser escuchado... conviene proceder contra él jurídicamente en el foro externo*⁵². Se dejan entrever complicados trayectos individuales entre las contradicciones de los dos tribunales. Sobre todo, se ve que la práctica del recurso a la absolución en el foro de la penitencia continuaba aun después que había sido excluida formalmente su posibilidad. Deberá tenerse en cuenta, en este sentido, la diferencia específica del caso italiano respecto al de otros países católicos: en éstos la amenaza de herejía se aleja rápidamente del horizonte de las autoridades eclesiásticas. Consecuentemente desaparecen pronto los presupuestos de la dureza inquisitorial y también los motivos de preparar una legislación de urgencia para favorecer la readaptación de los herejes.

En otros lugares, por ejemplo en Francia, seguía siendo urgente la cuestión de si se podía abrir un camino para quien, afectado de excomunión por herejía, quería volver al seno de la iglesia sin pasar por los rituales penosos de la abjuración pública o los peligros de un proceso formal. Era una cuestión que, en los años sucesivos al concilio de Trento, se presentaría muy a menudo, pero no directamente a la inquisición. Fue de manera oblicua, a través de otras figuras —los nuncios y los confesores— como afloraron aquellos problemas. En donde no se reconocía a la inquisición, como era el caso de Francia, las cuestiones de aquel género, se afrontaron a través de la correspondencia de los nuncios. No es excepcional encontrar cartas de nuncios que piden poder absolver *in foro poenitentiae* a herejes arrepentidos. Sobre todo en fechas cercanas a la matanza de San Bartolomé, la voluntad de recoger los resultados de la dura afirmación de fuerza de los católicos, abriendo también las puertas a los derrotados que querían volver, hizo alargar las vías del perdón.

⁴⁹ Cfr. SIMONETTA ADORNI-BRACCESI, «La Repubblica di Lucca e l'«abborrita» Inquisizione: istituzioni e società», en *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna*, Roma, 1991, pp. 233-262; v.p. 243.

⁵⁰ A. BIONDI, «Streghe ed eretici nei domini estensi nell'epoca dell'Ariosto», en *Il Rinascimento nelle corti padana. Società e cultura*, a cura di P. ROSSI, Bari, 1977, pp. 165-199; v. p. 193.

⁵¹ MASINI, *Sacro Arsenal e pratica della S. Inquisitione Romana*, 1705, p. 382: *Non ostante il decreto del sacro concilio di Trento... non possono, per nuova dichiarazione della Santa Sede Apostolica e del Supremo Tribunale della Santa Inquisitione Romana, né i vescovi né tampoco gl'Inquisitori assolvere gli Eretici solamente in foro conscientiae*.

3. USOS JUDICARIOS DE LA CONFESIÓN, PRÁCTICA PENITENCIAL DE LOS TRIBUNALES INQUISITORIALES

El hecho de que existen transformaciones profundas en la práctica social de la confesión durante la edad de la Reforma y de la Contrarreforma ha sido probado suficientemente⁵³. Solamente aquel punto de vista apologético y dado a la controversia, que sumerge a la confesión en un universo sin tiempo y sin vida⁵⁴, ha podido ignorarlo. Sin embargo, también en el plano institucional las modificaciones son evidentes.

Aunque el confesor no fuera admitido en el tribunal de la Inquisición para revelar lo que había sabido en secreto por la confesión del acusado, se exigió cada vez más sistemáticamente el atestado de la confesión hecha como prueba de descargo. Confesarse se convirtió, en definitiva, en un acto socialmente necesario para obtener un certificado burocrático de buena conducta. La frecuencia de tales certificados en los procesos penales muestra qué papel dio la nueva edad al uso social de la confesión⁵⁵. En la vida social concreta, por otra parte, quien no se confesaba se convertía ipso facto en sospechoso de fe. Era una modificación de no poca importancia respecto a los siglos precedentes: antes era la predicación la que constituía el único incentivo a la confesión; el predicador era el obrero evangélico que debía sembrar el grano con las prédicas para recoger las mieses en la confesión⁵⁶. Después de Lutero, confesarse se convirtió en obligatorio en los países católicos; abstenerse de la confesión era una prueba de convicciones heréticas tan evidentes como comer carne en los días prohibidos. En consecuencia, el inquisidor constituyó, con su misma existencia, el impulso más fuerte para la práctica de la confesión. Ciertamente, no disminuyó el impulso devoto de confesarse a través de los medios de la persuasión, pero, mientras la confraternidades medievales habían obligado a sus miembros a una frecuencia de confesión que iba de una a cuatro veces al año, la frontera moderna de la devoción se desplazó hacia cifras mucho más altas y, sobre todo, optó por concentrarse en la práctica de la comunión frecuente. Así pues, si el confesor y el inquisidor parecen moverse a través de caminos distintos, fue por su presencia conjunta y por la naturaleza de comprobación objetiva de las ideas de los laicos asumida por la confesión como se determinó la obligatoriedad y naturaleza misma de este sacramento en la iglesia católica de

⁵² Aforismo n° 229, *ibid.* p. 371: *Colui, che dissimulando d'essersi ravvisto, ricorre etiamdio con lagrime al vescovo od all'Inquisitore, e chiede d'esser assoluto nel foro interiore, non deve ascoltarsi... conviene contro di lui procedere giuridicamente nel foro esteriore.*

⁵³ JOHN BOSSY, «The Social History of Confession in the Age of the Reformation», en *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th Series, XXV (1975) pp. 21-38.

⁵⁴ *In a timeless and bloodless universe*, ha observado justamente BOSSY, *ibid.* p. 21.

⁵⁵ Leamos, para tener una idea de ello, atestados como éste, dados a un soldado de la fortaleza florentina de San Miniato, en 1566: *Fassi fede per me frate Joseph, frate di San Francesco della Observanza come et (!) vera cosa come io ho confessato Martino da Città di Castello, bombardiere, amanco due volte l'anno, et così sempre fazo fede come lui buono cristiano et vero catolico senpre dice la sua corona è homo di buona conscientia di quanto io l'ò confessato... Ancora fo fede come lui ogni anno s'è comunicato amanco due volte l'anno.* Y otro confesor del bombardero Martino aseguraba haber visto *nele parti exteriori... segni manifesti di bonissimo homo et christiano* (Archivio di Stato di Firenze, *Nunziatura*, 593, cc.n.n.) El segundo atestado, conservado también allí, le fue dado a Martín por el capellán de la fortaleza de San Miniato; se declara en él *come io più volte ho confessato m° Martino, bombardiere, infra anni 4 che io sono stato in detta fortezza et in lui ho conosciuta vita christiana et ne le parti exteriori veduto in detto tempo segni manifesti di bonissimo homo et christiano, cioè ogni mattina el primo in chiesa dinanzi ala imagine del crucifisso et a prima messa et ancora molte volte ala 2° et in camera sua del continuo la lanterna overo lume dinnanzi ala imagine de la madre di Nostro Signor Dio...*

⁵⁶ La imagen es de UMBERTO DI ROMANS, *De eruditione paredicatorum* y ha sido citada por LESTER K. LITTLE, «Les techniques de la confession et la confession come technique», en *Faire croire. Modelités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIIe au XVIe siècle*, Ecole Française de Rome, 1981, pp. 88-89.

la Edad Moderna. En definitiva, fue la realidad de la sospecha y de la intolerancia entre cristianos la que hizo del paso confesional un rito social obligatorio. Más que la diversa organización material del sacramento —la difusión del confesonario, con el confesor sentado como juez *pro tribunali*— fue la función social del control sociológico la que caracterizó la confesión en los países católicos.

Si el confesor acabó, de este modo, por parecerse a un juez, hubo también un movimiento paralelo y opuesto que se produjo en el seno de la inquisición: puede afirmarse sin temor a error que los inquisidores pasaron pronto y difusamente del estilo de juez al de confesor. Tras la fase de la lucha contra la Reforma, caracterizada por aquellos caracteres de sanguinaria dureza del estilo inquisitorial que la propaganda del mundo de la Reforma hizo célebres, se pasa a otras materias y a otro estilo con la introducción de la *spontanea comparitio*.

Solamente una exploración atenta de la documentación existente podrá responder de manera adecuada a la pregunta de cuán difusas fueron las excepciones a la regla abstracta que había subordinado el principio de la confianza al de la desconfianza, el foro externo al foro interno. Pero desde ahora hay elementos suficientes para afirmar que hubo una transformación profunda en el estilo de la Inquisición respecto a los modelos propuestos por Paulo IV y Pio V. Un examen de la documentación recogida en algunos de los fondos conservados en Italia permite comprobar la rápida mutación de contenidos y de estilos que se produjo en el funcionamiento de la Inquisición romana ya en la segunda mitad del siglo XVI. Después de la fase de caza de herejes, que transcurrió aproximadamente entre 1542 y 1575, los legajos de la Inquisición empezaron a llenarse de confesiones espontáneas —llamadas *scarichi di coscienza* o *spontaneae comparitiones*—. Un sondeo, siquiera superficial, sobre los legajos de los archivos inquisitoriales que pueden consultarse —Modena, Venecia, Pisa— muestra que estas confesiones espontáneas ocupan el espacio más extendido, con mucho, del tribunal. Se trata de auténticas confesiones, que, ciertamente, difieren de las confesiones sacramentales, como notó el dominico portugués Antonio da Sousa, pero únicamente porque se recogían por escrito, de forma jurídicamente válida.

El delito de herejía y los otros que componían la gama de las competencias de la Inquisición debían ser tratados jurídicamente, lo que quería decir deposiciones escritas, tribunal formado regularmente, etc. La *confessio iudicialis* hecha ante el juez permitía la salida de la excomunión al único precio de penitencias saludables hechas, generalmente, en privado: penitencias que no difieren, por su calidad y cantidad, de aquellas usadas en la confesión sacramental. Se trata de aquella mezcolanza de oraciones que imponían los confesores, indiscriminadamente y sin relación con la gravedad de las culpas, según fra Paolo Sarpi (que se valía de este argumento para demostrar cómo en la práctica era negado el carácter judicial de la confesión). Los mismos expertos en estas materias tenían dificultad en distinguir el tiempo de gracia, durante el cual la confesión judicial era suficiente para merecer el perdón, y el tiempo de perdón, *tempus veniae*, durante el cual el precio de la remisión completa era la confesión sacramental. Francisco Peña, el célebre jurista experto en estas cosas, escribió un tratado sobre el tiempo de gracia, que ya no estaba limitado, en su época, al periodo limitado de entrada en función del nuevo inquisidor sino que tendía a funcionar indefinidamente para cualquiera que se acogía a la norma de la *spontanea comparitio*. Por esta vía, incluso el terrible tribunal de la fe se plegó a las penitencias leves y secretas y perdió casi completamente la función aterrorizadora que sus fundadores le habían atribuído. Al mismo tiempo, y de forma paralela, la casuística organizaba la materia de la confesión de forma más conforme a un tribunal —donde se pacta y se discute y se

divide la materia del derecho— que como un lugar donde se alivia la pena de la conciencia ofendida. Las conciencias, con sus secretos, se convirtieron en un campo de acción de poderes que habían renunciado a la diferenciación inicial porque habían descubierto que era preferible la persuasión a la fuerza. Las cartas e instrucciones que circularon en la estructura inquisitorial asumieron, a menudo, la forma de consejos y sugerencias para confortar, aconsejar, encaminar a las personas que se dirigían a aquel tribunal. El tono pastoral se convirtió en el dominante frente a la severa conciencia del duro deber y los truenos de guerra espiritual que habían caracterizado, en cambio, la fase de formación del Santo Oficio.

La cuestión fundamental en la situación italiana era ahora, evidentemente, la de persuadir y convencer, no la de vencer.

Del conflicto inicial entre los dos tribunales puede decirse, pues, que se llegó, en el largo período, a relaciones de apacible colaboración, en que alguna cosa de uno pasó al otro—el carácter pastoral de la confesión al estilo de los inquisidores, la forma escrita de la denuncia judicial a la deposición oral del confesonario. De esta mezcla institucional de estilos podemos ofrecer aquí un ejemplo, en lo tocante a la práctica de la recogida en el confesonario de las denuncias destinadas a la inquisición.

Entre las cartas de un diligente inquisidor de Aquileia, se encuentra una colección de instrucciones dirigidas tanto a los confesores —*per ricevere certa depositione da persona que non puo personalmente comparire nel Santo Officio*⁵⁷— como a los inquisidores —para tratar *sponte comparenti o denunzianti per cose leggere*⁵⁸. Se trata, en ambos casos, de resolver los problemas jurídicos y teológico-morales generados por la regla que obligaba a pasar del confesor al inquisidor en una gran cantidad de casos. La expansión del campo inquisitorial había llevado a aquel tribunal a tratar la materia de sortilegios y medicinas supersticiosas, sobre todo cuando había pactos con el demonio; es más, en teoría, en casos tales las normas severísimas impuestas por los pontífices más obsesionados por el delito de apostasía y por la religión demoníaca preveían castigos draconianos con relajación al brazo secular incluso de los culpables arrepentidos. Pues bien, de esta instrucción resulta que se había acabado por adoptar la praxis de resolver directamente en el confesonario tales cuestiones; el confesor recibía poderes formales del inquisidor, hacía abjurar formalmente a la penitente (la cuestión concernía casi exclusivamente a las mujeres) durante la confesión, se le hacía contar las particularidades del pacto con el demonio o las otras cosas confesadas y se ponía por escrito tras haber pedido su consentimiento a la interesada. Naturalmente, las instrucciones preveían todas las complicaciones posibles: ante todo, que la penitente no pudiese entretenerse en el confesonario tan largo tiempo como para permitir la puesta por escrito de su confesión. En este caso, el confesor debía escribir en otro lugar lo que había oído y mostrárselo luego, en un segundo momento, a la mujer, convocada en el confesonario —que se convertía, por tanto, en lugar de la justicia inquisitorial— para hacérselo firmar. Luego, era necesario pasar a un segundo nivel, el de una verbalización en presencia de un canciller, pero si la mujer se negaba, el confesor debía anotar verbalmente el rechazo y detenerse en este punto.

Este es la prueba de que el confesonario se convirtió en un lugar para resolver rápidamente una gran cantidad de problemas, incluso el gravísimo asunto de la brujería,

⁵⁷ Biblioteca Comunale de Ferrara, ms. Cl. I. n.118: *Documenti spettanti alla santa Inquisitione*, cc. 142 r. ss. Sobre el inquisidor en cuestión, fra Antonio Dall'Occhio, véase S. CAVAZZA, «La doppia morte: resurrezione e battesimo in un rito del Seicento», en *Quaderni storici*, 50, agosto 1982, pp. 551-582.

⁵⁸ *Ibid.* c. 25r-27v.

sin pasar ante el tribunal de la Inquisición; en este último, por otra parte, la misma recolección de instrucciones muestra que una gran cantidad de delitos habían sido, por así decir, despenalizados, de forma que el inquisidor había asumido la función protectora y pastoral típica, en un tiempo, del confesor. Incluso el delito de la lectura de libros prohibidos, que había desencadenado el conflicto entre Felice Peretti y el gobierno veneciano, resultaba haberse convertido, rápidamente, en un delito menor. Tenemos una carta en la cual el inquisidor de Aquileia invitava a un vicario suyo a absolver a un penitente que había leído libros prohibidos, imponiéndole... *según el estilo del Santo Oficio (por lo que toca al foro externo) alguna penitencia saludable, afin de que durante quince o veinte días, más o menos, según la calidad de la persona, rece cada día, arrodilado, en honor de las cinco llagas de Nuestro Señor Jesucristo, y una vez el Credo*⁵⁹...

En resumen, en el análisis de las analogías entre los dos tribunales, no puede, ciertamente, olvidarse lo que fue una característica común: se trataba, en ambos casos, del ejercicio de una autoridad que demandaba ser obedecida sin discusión. El inquisidor demandaba al reo que aceptase su autoridad en materia de fe sin discutir; el confesor demandaba una delegación igualmente incondicional en el terreno de la moral. Los procesos inquisitoriales muestran que si entorno a mitades del s. XVI eran todavía posibles las discusiones entre jueces e imputados sobre cuestiones teológicas, pronto la relación evolucionó en el sentido de una aquiescencia de los segundos a los primeros. La declaración final —*credo quod credit sancta Mater Ecclesia*— acabó siendo la parte esencial del módulo impreso utilizado para las abjuraciones. Por lo que toca a los confesores, puede valer —en ausencia de registros verbales— lo que dicen las instrucciones: es preciso, como escribía el autorizado jesuita Fulvio Androzio, dejarse gobernar por el confesor, el cual, aunque errase, no por ello errará quien recibe el consejo, porque Dios le ordena que en tal caso obedezca al parecer de su confesor⁶⁰.

Conclusiones provisionales:

La relación entre inquisición y confesión tuvo una peculiaridad italiana, que debe ser precisada todavía, pero sobre la cual no caben dudas. Por lo que toda a la Inquisición, el contexto en el cual se dio vida al Santo Oficio romano se caracterizó por una gravísima alarma al extenderse los fermentos de la Reforma en Italia. Pero, superada la fase de formación, el tribunal romano modificó formas y características de su intervención. La extensión de los motivos por los cuales uno podía ser procesado por una gama vastísima de materias —los sortilegios, las supersticiones, las prácticas matrimoniales, la fingida santidad, etc.— condujo a una situación en la cual buena parte de la población tuvo que pasar periódicamente ante aquel tribunal para descargo de su conciencia, es decir, para poder obtener la absolución del confesor. Un uso tan extendido del tribunal provocó actitudes como el nicodemismo y la desconfianza en la propia autonomía intelectual, la ficción y el conformismo. Quien se las tenía que ver con aquel tribunal sentía se veía víctima de un requisito fundamental de la Inquisición, el del abandono de las propias convicciones para sustituirlas por la aceptación de una delegación total de las mismas en la Iglesia, entendida como corporación de clérigos: *Credo quod credit sancta Mater Ecclesia*.

Por lo que toca a la confesión, la transformación del confesor en padre espiritual y el uso de la confesión general llevaron a la construcción de un fuerte sentido de la biografía

⁵⁹ *Ibid.* lettera q s.d. a don Giacomo Candido, cc.nn.

⁶⁰ *Opere spirituali del R.P. Fulvio Androtio della Compagnia di Giesu*, Napoli, appresso Gio. Battista Cappelli, 1581, c. 88r.

individual. El proyecto de ascensión a la perfección de la santidad, que en siglos precedentes se perseguía a través de la opción por la vida monástica, se laicizó y fue puesto al alcance de todos, incluso de los más humildes e ignorantes, también de las mujeres. Grandes energías se invirtieron en la tentativa de tener bajo control a la población femenina encerrada en los monasterios, bajo normas de una endurecida clusura: la construcción de un modelo de santidad femenina tuvo que pasar cuentas a los ingredientes ofrecidos por la tradición —visiones, revelaciones, sustituciones de la comida por la Eucaristía— pero fue, de todos modos, uno de los modos con los que se intentó regular una población femenina sustraída al mercado matrimonial. El florecimiento extraordinario de un fenómeno sobre el cual G. Zarri ha llamado nuestra atención —la falsa o afectada santidad— es parte integrante de un mismo panorama, junto a los fenómenos de brujería y posesión demoníaca. También en este caso, los instrumentos de intervención fueron varios, pero el éxito sonrió a la confesión y a los modos cautos y pastorales de la estrategia inquisitorial, mientras tuvieron que descartarse los mecanismos clamorosos de los procesos de brujería y de las grandes campañas de exorcismo (que fueron habituales, en cambio, en países divididos, como Francia, donde mostraron todo su potencial de propaganda). En todo caso, fue precisamente por cerrar los espacios para la santidad visionaria y profética y por infectarse los vínculos entre directores espirituales y mujeres como nacieron los dos mayores problemas que la Iglesia Católica tuvo que afrontar en su interior en el siglo XVII: la sollicitación ad turpia en el confesonario y el florecimiento de un misticismo que repudiaba las prácticas exteriores y amenazaba con disolver la rígida estructura de control tridentina.

No se trató de un proceso en sentido único. Si para la Inquisición existió la tentativa —de Paulo IV y de Pío V— de conservar el duro carácter de tribunal de foro externo y de pena y venganza, para la confesión existió la tentativa de los obispos tridentinos —en primer lugar, Carlo Borromeo— de restaurar su carácter comunitario, con la práctica de la penitencia pública. Pero a fines del Quinientos resulta evidente que la línea victoriosa es la que había señalado el camino hacia la construcción de una relación estrechamente individual y vertical entre individuo y autoridad eclesiástica. La autoridad eclesiástica, destruyendo los vínculos de la familia, de la comunidad y del estado, se ofreció como consoladora humilde y paciente, capaz de guiar al individuo hasta la gloria excepcional de la santidad, hasta la verdadera individualidad heroica exaltada por modelos de santos y misioneros.

Puede definirse esta salida como un paso adelante en la vía de la modernidad? La respuesta no es sencilla. Podemos quizá aludir al juicio de Benedetto Croce, que fue no solamente un historiador agudo sino también un testimonio de una Italia diferente a la del presente, una Italia en la que las masas eran mantenidas unidas por la pedagogía eclesiástica, mientras que las élites, abandonada la práctica religiosa, empezaban a preguntarse si podían seguir llamándose cristianas. Croce elogió la función unificadora de la disciplina impuesta por la Iglesia (en su *Storia dell'età barocca*), como algo que todavía no había podido ser sustituido: no estaba claro, entonces, cómo se podía salir fuera de aquel modelo de control moral de las clases subalternas delegado al cuerpo eclesiástico. Pero era evidente que, en el momento de crisis de aquel modelo, nos encontrábamos ante un gran problema. De aquel vínculo de disciplina que unía al individuo con su director espiritual o con quien tenía poderes sobre su conciencia, se podía salir —y se salía— rompiendo individualmente todo ligamento no sólo con un sistema teológico, por otro lado obviado de la discusión y de la comprensión de los laicos, sino sobre todo mediante

la preceptística de comportamiento y moral en la que la ortodoxia se había venido identificando. La religión había escogido el terreno de la moral individual —y de la sexual de manera preeminente— como lugar propio para la definición de la identidad cristiana. Las grandes preguntas teológicas, la búsqueda analítica sobre textos sagrados, la libertad y el riesgo de la opción moral, la responsabilidad del individuo frente a la sociedad, eran aspectos que habían sido conscientemente excluidos del mundo religioso de los fieles. El vínculo de subordinación respecto al clero podía romperse, y de hecho, se rompió. Pero los caracteres originales de aquel mundo han pesado y continúan pesando sobre la sociedad y sobre la cultura italiana, manteniendo algunas diferencias importantes respecto a la Europa caracterizada por la Reforma. En el movimiento alterno de subrayar una y otra vez los elementos comunes de la evolución histórica de los países europeos y las divergencias profundas (entre norte y sur, entre países atlánticos y Europa mediterránea, entre países católicos y países protestantes) parece que hoy predomina el redescubrimiento de las analogía y de los paralelismos; en este sentido, la categoría del «disciplinamiento» ofrece, ciertamente, un esquema atractivo. Los esquemas tradicionales —Reforma, Contrarreforma— tienen, entre otros defectos, el de fijar como algo fundamental y no superado el momento de la oposición frontal, cuando los contendientes son absorbidos el uno por el otro y no ven más que el adversario respectivo. Pero aquel momento, medido en la vida de la institución que renació precisamente en razón de esta lucha —la inquisición romana— no duró mucho tiempo. Muy pronto, se abrieron camino otras cuestiones, entre las cuales fue fundamental la conquista del consenso; y aquí se trató de persuadir y de seducir, además de aterrorizar. La asamblea tridentina, como los polemistas luteranos y calvinistas, había puesto en primer plano la claridad de las doctrinas, la nítida definición del límite entre verdad y error. Los confesores y los inquisidores de la época subsiguiente, en cambio, se propusieron siempre más claramente, conmover los afectos y conquistar la voluntad frente a la inteligencia. Lo dijo con mucha claridad un experto en misiones populares:

Juzgo que para convertir a los pueblos en las misiones es más útil abatir la fantasía y la voluntad que el intelecto ⁶¹.

Seducir, operar sobre la fantasía, conmover, pero también descifrar la verdad —de la doctrina, de la santidad, de la presencia demoníaca o de la divina— oculta bajo el velo de engaños o ficciones, son las tareas que ocupan a las instituciones eclesiásticas y a aquellos hombres de la iglesia postridentina con contenidos nuevos y extraordinariamente ensanchados respecto al pasado. Estamos, pues, en una situación innegablemente nueva, de la cual se trata de medir las eventuales analogía con la situación del mundo protestante europeo. Y aquí la disciplina como arte del dominio a través de la propaganda puede ofrecer un terreno común de confrontación, con tal de que estemos atentos a medir las diferencias del mismo.

Los estudiosos de la historia de Italia, mientras son atraídos por la capacidad de estos esquemas para revelar recorridos formalmente idénticos, son llamados por un continuo reflejarse de las diferencias específicas que pesan sobre la vida de la sociedad italiana y caracterizan sus manifestaciones; la ausencia de instituciones estatales y de sentido del estado, la falta difusa de rigor intelectual y moral, el amoralismo y los valores de la ética

⁶¹ *Ragionamenti per la missione* (ARSI, Opp. NN.211) El texto ha sido atribuido a Paolo Segneri por V. MARUCCI, «L'autografo di un'opera ignota: le missioni rurali di Paolo Segneri, en *Filologia e critica*, IV, 1979, pp. 73-92.

familiar. No se trata de hacer un proceso abstracto de la historia de Italia: pero no se puede olvidar que es precisamente la reacción a esta transfondo inmóvil de la historia de Italia la que ha conferido un inconfundible carácter de breviario moral a las páginas de los mayores intelectuales italianos de nuestro siglo, de Benedetto Croce a Piero Gobetti y Antonio Gramsci.

Como nos recuerda este breve elenco, no han faltado tentativas para modificar la situación. La pedagogía liberal del s. XIX y algunas minorías combativas de nuestro siglo intentaron repetidamente resolver los problemas de la educación de las masas, bien sobre el papel (reformas de las instituciones y de los programas escolares) bien en el plano vital de la oferta de nuevos modelos morales. Sin embargo, ciertos caracteres originales no se borran fácilmente. Y, aun en presencia de procesos que borran las diferencias nacionales y trazos típicos, son las diferencias residuales las que continúan suscitando nuestro interés.