

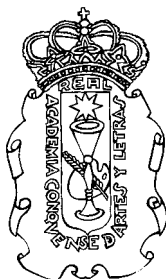
REAL ACADEMIA CONQUENSE DE ARTES Y LETRAS

**EL MIEDO AL OTRO. BELTRÁN CAMPANA,
UN BARBERO DEL SIGLO XVII
ANTE EL TRIBUNAL DE LA INQUISICIÓN**

Discurso de ingreso de la
ILMA. SRA. DOÑA ADELINA SARRIÓN MORA

en la Real Academia Conquense de Artes y Letras,
leído en Cuenca el 17 de febrero de 2015

y contestación a cargo del
ILMO. SR. DON MIGUEL JIMÉNEZ MONTESERÍN



CUENCA
2015

REAL ACADEMIA CONQUENSE DE ARTES Y LETRAS

**EL MIEDO AL OTRO.
BELTRÁN CAMPANA,
UN BARBERO DEL SIGLO XVII
ANTE EL TRIBUNAL DE
LA INQUISICIÓN**

Discurso de ingreso de la
ILMA. SRA. DOÑA ADELINA SARRIÓN MORA

en la Real Academia Conquense de Artes y Letras,
leído en Cuenca el 17 de febrero de 2015

y contestación a cargo del
ILMO. SR. DON MIGUEL JIMÉNEZ MONTESERÍN



CUENCA
2015

REAL ACADEMIA CONQUENSE DE ARTES Y LETRAS
San Lázaro, 2, 2ª planta
16002 Cuenca

Serie: DISCURSOS ACADÉMICOS, núm. 20
Depósito Legal: CU-26-2015

Imprime: Gráficas Cuenca, S.A.
Avda. Juan Carlos I, 34

DISCURSO DE INGRESO DE LA
ILMA. SRA.
DOÑA ADELINA SARRIÓN MORA

Ilmo. Sr. Director de la Real Academia Conquense de Artes y Letras, Ilmos. Sres. Académicos.

Quisiera comenzar expresándoles mi agradecimiento por haberme concedido el honor de entrar a formar parte de esta Institución. Doy las gracias especialmente a D. José Luis Calero, a D. José Ángel García y a D. Miguel Jiménez Monteserín, que propusieron mi candidatura, y en particular a este último por haber aceptado contestar mi discurso.

Permítanme que, tal y como pide la cortesía de actos como este, dedique unas palabras de recuerdo al Ilmo. Sr. don Fidel Cardete, a quien vengo a sustituir en esta Institución después de que él pasara a la situación de académico supernumerario en diciembre de 2009. Por razones generacionales, no he tenido ocasión de tratarlo, pero puedo evocar con claridad su figura severa y vigilante en la biblioteca de la Casa de la Cultura en tantas tardes de estudio durante mis años de bachillerato, y recuerdo también la programación cultural que él impulsaba desde aquella institución, una programación que, situada en su contexto y vista con la perspectiva que da el paso del tiempo, resulta sorprendentemente amplia, variada y abierta para una ciudad con las limitaciones y las carencias de la Cuenca de aquellos años.

Para componer el discurso que hoy me corresponde he recurrido a la que, desde hace ya muchos años, ha sido fuente primordial de mis investigaciones: la documentación del tribunal inquisitorial. Durante más de trescientos años actuó en Cuenca el tribunal del Santo Oficio, los documentos que generó se conservan hoy en el Archivo Diocesano. La enorme riqueza de este fondo y su singular atractivo se hacen evidentes

en las múltiples monografías que ha inspirado. Sin duda, es una fuente de gran valor para quienes estamos interesados en el conocimiento de nuestro pasado y buscamos las líneas que, desde él, han marcado nuestra sociedad actual.

Uno de los aspectos más sugerentes de la documentación inquisitorial es que, a través de ella, podemos escuchar la voz de quienes nunca dejaron testimonio escrito, de aquellos que, de no haber pasado por la triste pluma inquisitorial, nunca habiéramos podido conocer. Además, la densidad de la documentación abre la posibilidad de ir más allá del caso concreto, de la pura anécdota. Podemos leer las actas de los procesos seguidos en el Santo Oficio para alcanzar a través de ellas las formas más generales de pensamiento, los intereses e inquietudes, los modos de vida en la sociedad de la España moderna. Esta fuente documental permite, asimismo, conocer la manera en la que las estructuras de poder actúan, se reproducen e imponen en esa misma sociedad.

Por todo ello, quiero hoy recuperar la memoria de un personaje desconocido hasta ahora: Beltrán Campana, un barbero del siglo XVII procesado por el tribunal de la Inquisición.

Atardecía en la villa toledana de Torrijos, el 19 de abril de 1651, cuando un forastero vestido de negro, descalzo y hambriento, dirigió sus pasos hacia el hospital de viandantes de san Juan, el albergue para transeúntes pobres que se sostenía con fondos municipales. Manuel Verdugo, mercader de paños y regidor de la villa, era el encargado de visitar el centro, y no tardó en enterarse de la llegada del forastero. Poco después de las nueve de la noche, acompañado por el maestro, Nicolás Fontelo, se presentó en el albergue. Esa noche varios pobres se alojaban en el hospital de viandantes, solo uno era extranjero, a él se dirigió el regidor. Comenzó el examen del visitante preguntándole de dónde era, cuánto tiempo llevaba en Castilla y de dónde venía. El extranjero no fue muy explícito, respondió que era francés y que no recordaba cuánto tiempo llevaba en Castilla ni de qué tierra venía. La vaguedad de sus respuestas aumentó la desconfianza del regidor, quien, para estar seguro de la fiabilidad del forastero, procuró averiguar su religiosidad y le preguntó si había cumplido ese año con la Iglesia. Como dijo que no

sabía qué era cumplir con la Iglesia, el regidor le aclaró que todos los años, por la Semana Santa se acostumbraba y era preciso confesar y comulgar. Pero el forastero respondió que no sabía qué era Semana Santa y, aunque reconoció que se había confesado en un convento de teatinos hacía tiempo, la respuesta no tranquilizó al regidor de la villa, quien, sospechando que no era católico, lo condujo a la cárcel real.

El nuevo preso dijo que se llamaba *Juan de Austria*. Al día siguiente, pasadas las siete de la mañana, el alcaide daba cuenta de todo lo sucedido a la máxima autoridad municipal de la villa, el alcalde ordinario, Gil de Dueñas. Cuando este entró en la cárcel, encontró a un hombre de entre treinta y seis y cuarenta años, de estatura mediana, vestido de negro y descalzo.

Le preguntó “de qué nación era” y le pidió la cédula de confesión. El forastero respondió que era francés y que no sabía lo que era la cédula de confesión. Gil de Dueñas le aclaró que era el certificado de haber confesado con un sacerdote y, por tanto, de haber cumplido con el precepto de la Iglesia. Pero *Juan de Austria*, con desprecio, respondió que no existía más confesión que comer y beber y que tenía muy buena gana porque la pasada noche no había cenado. El alcalde le recriminó los disparates que decía y le advirtió que para salir de la cárcel lo único que debía hacer era confesar. Receloso de las convicciones religiosas de *Juan de Austria*, Gil de Dueñas le preguntó “qué ley profesaba”. El preso contestó que seguía la ley de la Iglesia católica romana y que había oído misa muchas veces a lo largo de su vida; como el edil seguía desconfiando de la sinceridad del interpelado, le planteó algunas cuestiones teológicas, cómo qué adoraba cuando el sacerdote elevaba la hostia en la misa y qué era lo que recibía cuando comulgaba. Si bien las respuestas del forastero concordaban con la teología católica, el alcalde pidió a Manuel Verdugo que llamase al comisario del Santo Oficio y a otros dos clérigos para que intentasen convencer a *Juan de Austria* de que se confesase; además le mandó poner cuidado en que el preso no pudiese escapar.

Alrededor de las nueve de la mañana llegaron a la cárcel de Torrijos Juan de Figueroa Benegas y Alonso de Torres, clérigos de la villa,

a quienes Manuel Verdugo había informado de las características del nuevo preso y les había pedido que lo visitasen para ver si lograban que se confesase. Las preguntas que estos clérigos plantearon a *Juan de Austria* y las respuestas del recluso continuaron en la misma línea de los interrogatorios anteriores. Los dos sacerdotes le formularon cuestiones básicas de la teología católica para determinar su ortodoxia y el prisionero mostró su alejamiento del dogma católico solo en el tema de la confesión sacramental. De hecho, recitó correctamente el credo en latín y puso de manifiesto su comprensión de los principios teológicos que la oración incluía, pero de nuevo se negó a confesar y afirmó que cualquiera que muriese en pecado mortal —por ejemplo, si hubiese hecho una fornicación ilícita o un falso juramento— iría al cielo.

A estas alturas el francés estaba cansado de que cada nuevo visitante le interrogase en términos similares, de modo que sus respuestas se fueron haciendo más esquivas, al tiempo que enfatizaba su petición de comida. No obstante, todavía faltaba por llegar Juan de Riofrío, presbítero y comisario del Santo Oficio de la villa de Torrijos. Cuando se presentó en la cárcel, de nuevo preguntó al preso por qué no se quería confesar y le advirtió que su opinión contraria a la práctica del sacramento de la penitencia era herética y que la seguían los luteranos y los calvinistas. El forastero se mantuvo firme en su afirmación de que solo se confesaba con Dios. Viéndole tan obstinado, el comisario intentó doblegarlo con amenazas diciéndole que tuviese cuidado porque, si se ratificaba en sus creencias heréticas, le quemarían vivo. *Juan de Austria* le respondió que aquel era su pensamiento y que hiciesen lo que quisiesen, que le quemasen vivo o muerto o le cortasen la cabeza o le ahorcasen.

Consciente de la grave heterodoxia de las opiniones del preso, el comisario del Santo Oficio ordenó al alcaide, Juan Martín, que dejara en prisión al francés hasta que informase al tribunal de la Inquisición de Toledo.

Inmediatamente, Juan de Riofrío hizo llamar a Andrés López del Castillo, familiar del Santo Oficio, que solía ejercer como notario, para iniciar el examen de los testigos. Tras interrogar a las once personas que

estuvieron presentes en la cárcel y pudieron oír las declaraciones del acusado, ese mismo día, 20 de abril de 1651, el comisario remitió toda la información a los inquisidores de Toledo.

El desarrollo de los acontecimientos que tuvieron lugar en Torrijos y que protagonizó *Juan de Austria* pone de manifiesto que en una sociedad donde religión y política son indistinguibles, también lo son, necesariamente, la disciplina religiosa y la disciplina social en las que se fundamentan. Todos los personajes que hasta ahora hemos visto aparecer —autoridades civiles, clérigos, ministros del Santo Oficio— actuaban coordinados, como parte de un sistema con una finalidad primordial: el control del individuo. En el caso del extranjero que llegó a Torrijos en 1651, vemos cómo la obediencia a un precepto de la Iglesia católica (confesar y comulgar por Pascua) se identificaba con la obediencia exigida por el poder político. Los representantes del poder civil actuaron con el convencimiento de que un fiel disciplinado era también un disciplinado miembro de la sociedad: un buen católico era un buen ciudadano y viceversa. De manera que el regidor, Manuel Verdugo, al sospechar que el viandante no era católico, lo condujo de inmediato a la cárcel pública. En este mismo sentido, es de subrayar el carácter teológico del interrogatorio al que el alcalde, Gil de Dueñas (autoridad municipal), sometió al forastero. La ortodoxia religiosa era, para ellos, un requisito esencial de todo buen ciudadano.

Es importante tener en cuenta que *Juan de Austria* era extranjero y, en la católica España moderna, el enemigo hereje anticatólico se situaba en el exterior, como el propio origen de la herejía. Por si esto fuera poco, *Juan de Austria* era, además, un vagabundo que se presentó en Torrijos descalzo y harapiento y que pretendía comer y dormir de caridad.

También es importante que, no hacía muchas semanas, se había leído en la villa toledana el edicto de fe que prevenía de los comportamientos heréticos a la población. Dicho edicto era uno de los instrumentos fundamentales con los que contó la Inquisición para lograr la uniformidad en los hábitos y en las creencias de la población. Aunque su origen se remonta a los inicios del tribunal inquisitorial, a finales

del siglo XVI adquirió su forma definitiva, que conservó casi inalterada hasta el siglo XIX. En el edicto de fe se recogían los delitos contra el dogma católico que el tribunal del Santo Oficio debía castigar y se imponía a todos los fieles la obligación de denunciar cualquier comportamiento sospechoso en el plazo de seis días después de su lectura. El texto comprendía seis capítulos: ley de Moisés, secta de Mahoma, secta de Lutero, secta de los alumbrados, diversas herejías y libros. En cada capítulo se enumeraban ritos, costumbres, ideas y expresiones características de las prácticas heterodoxas que el tribunal perseguía. Al principio de la Cuaresma tenía lugar la lectura solemne del edicto de fe en la misa mayor dominical de las principales iglesias parroquiales o conventuales. La promulgación anual del edicto se hacía con el máximo boato y, para aumentar su publicidad y eficacia, se aprovechaba el momento en que los fieles cumplían el precepto de la confesión y comunión anuales.

Es evidente que el edicto de fe era una parte importante del mecanismo inquisitorial de control social. No podemos perder de vista los dos elementos esenciales que lo componían: presentaba un listado exhaustivo de las herejías y convertía a todos los feligreses en potenciales delatores. Una semana después de leerse el edicto de fe se leía el edicto de anatemas, que decretaba la excomunión de cuantos no habían cumplido con el deber de denunciar los delitos que conociesen.

La repetición anual de los edictos fijó en la conciencia de los fieles el concepto de lo herético, de manera que la mayoría de la población identificaba a judíos, moriscos, luteranos o alumbrados con la imagen que los edictos dibujaban.

El 21 de abril de 1651 recibían los inquisidores de Toledo la información que se había recogido en Torrijos, basándose en ella, el fiscal elaboró una relación con las proposiciones más sospechosas de *Juan de Austria*. El objetivo de esta fase previa al inicio del proceso propiamente dicho era determinar si había indicios suficientes para considerar al denunciado hereje o sospechoso de herejía. La relación redactada por el fiscal se presentaba a uno o varios teólogos para que *calificasen* cada una de las proposiciones contenidas atendiendo tanto a los hechos o

dichos en sí mismos (calificación en lo objetivo) como a la intención y creencias del sujeto responsable de los mismos (calificación en lo subjetivo). A mediados del siglo XVII la calificación se había convertido en una instancia ineludible del proceso inquisitorial, en la que se apoyaban los jueces para decidir si iniciar o no la causa contra el denunciado.

Cada tribunal inquisitorial tenía sus propios calificadores, generalmente pertenecían a alguna orden religiosa y conocían la teología católica. En el caso que nos ocupa, se recurrió a fray Juan de Nájera, quien declaró que el hombre que había pronunciado tales afirmaciones era, sin duda, luterano, pues negaba de manera pertinaz el sacramento de la penitencia, y aseguraba que solo había que confesar con Dios. Lo cual significaba que negaba que la Iglesia y sus ministros tuvieran capacidad para reconciliar al hombre con la divinidad. En suma, el calificador consideraba a *Juan de Austria* “enemigo de nuestra fe” y “un hombre bruto”.

Los inquisidores toledanos se reunieron el 24 de abril de 1651 para revisar varias causas, ese día culminaron el *voto de prisión* de *Juan de Austria*, es decir, firmaron su orden de encarcelamiento. No obstante, la citada orden se dirigía contra Joan de la Ostra. Sin duda los jueces procuraban evitar plasmar en sus registros un nombre de tan reales ecos.

Con el *voto de prisión* el proceso quedaba iniciado y *Juan de Austria* debía ser traslado a las cárceles toledanas. Cuando, el día 25 de abril, se recibió en Torrijos el mandamiento de prisión, Juan de Riofrío estaba enfermo, así que fue el familiar y notario Andrés López del Castillo quien se encargó de llevar al francés hasta Toledo.

El apresamiento debía acompañarse con el secuestro de los bienes del reo. Los gastos de captura, traslado y mantenimiento del reo, en el período que estuviese encarcelado, tenían que correr por cuenta del propio encausado. En la mayoría de los procesos, la entrada en prisión de los reos iba acompañada de un exhaustivo inventario de sus bienes muebles e inmuebles, y si no disponía de recursos, el propio tribunal se hacía cargo de los gastos.

Andrés López del Castillo certificó que *Juan de Austria* no tenía nada

en vellón ni plata ni otra cosa alguna ni papeles, porque es un pobre viandante que pedía limosna (...) y, ansí, sola su persona saqué de la dicha prisión (fol. 53 rev.)¹.

Palabras que escribió el familiar del Santo Oficio a primera hora de la mañana del 26 de abril, poco después del mediodía llegaban a Toledo. Este fue el penúltimo viaje de *Juan de Austria*.

I. *JUAN DE AUSTRIA ANTE LOS INQUISIDORES*

Seis días después de ingresar en las cárceles secretas de Toledo, el 2 de mayo de 1651, *Juan de Austria* tuvo su primera audiencia con el inquisidor Antonio de Prado. Las instrucciones del Santo Oficio marcaban un estricto orden de actuación en los procesos. En este primer encuentro los inquisidores debían comenzar preguntando al reo su nombre, origen, edad, oficio y el tiempo que llevaba preso. Tras jurar decir la verdad, el prisionero, recién llegado de Torrijos, declaró que su nombre era Beltrán Campana, aunque en Valencia le llamaban Antonio de Cros y, últimamente, Juan de Austria. Era barbero, natural de Bruselas —poco después dijo que era de “Lillen Jordán”— y andaba “viandante por España”, contaba treinta y dos años.

El reo debía detallar su genealogía, información fundamental para descubrir posibles antecedentes no cristianos, que constituían, para los inquisidores, un importante indicio en su contra. Según Beltrán Campana, su padre era “Pierre Campana, de oficio cirujano, natural de Lillen Jordan, en Francia” (fol. 55). También su madre, Joana, y su abuelo paterno, que era zapatero, habían nacido en la misma localidad. Su fa-

1 Todas las citas del proceso contra *Juan de Austria* aparecerán en el texto con la numeración que les corresponde. La localización completa de las actas del proceso es: Archivo Diocesano Conquense. Sección Inquisición. Legajo 483, expediente 6514. Para facilitar la lectura de las citas tomadas de la documentación antigua, actualizamos las grafías, la acentuación y la puntuación. Regularizamos el uso de la “h”, “m” y “n”, “b” y “v”, “y” e “i”, “q” y “c” y el empleo de las mayúsculas; también transcribimos completas las palabras abreviadas.

milia materna provenía de la Gascuña, su abuelo fue boticario, como uno de sus hijos, otro tío fue zapatero y el más joven, sacerdote. Solo tuvo dos hermanas, Ana y María, ambas murieron jóvenes y sin casar. Tampoco él estuvo casado ni tuvo hijos. Toda su familia era católica y ninguno de sus parientes, ni él mismo, había sido preso ni condenado por la Inquisición.

Beltrán Campana siempre se identificó como francés, tal vez era una manera de intentar evitar ser juzgado por los tribunales de la corona española. Confiaba en que, si se le consideraba súbdito extranjero y no se le imputaban delitos graves, como mucho le expulsarían. No obstante, la región de donde provenía formaba parte del condado de Flandes, perteneciente a la corona española hasta el Tratado de Aquisgrán (1668). Así pues, aunque natural de un territorio dotado de cierta independencia, Beltrán Campana era a todos los efectos súbdito de la corona española.

La primera audiencia continuaba con preguntas acerca de la religión que profesaba el reo. *Juan de Austria* declaró que era cristiano, que había sido bautizado en la parroquia de su pueblo natal y reconoció que no asistía mucho a misa, solo de vez en cuando; también dijo que la última vez que se había confesado fue el día 28 del mes de junio del año anterior (1650) en Santiago.

Después de facilitar estos datos generales, el reo debía persignarse, rezar las principales oraciones católicas y recitar los mandamientos y la fórmula de la confesión. Beltrán Campana no supo o no quiso persignarse, lo que constituía un indicio de posible heterodoxia, dado que este era uno de los símbolos propios de la religión católica. En cambio, sabía en latín el padrenuestro, el avemaría, la salve y el credo. También dijo los mandamientos “en francés, que no se entienden”, escribió el notario, y la confesión, “en latín bien dicha”. Parece que *Juan de Austria* tenía una formación básica en la religión católica, aunque no era un fiel demasiado devoto.

Por lo que respecta a su nivel cultural, Beltrán Campana sabía leer y escribir, su tío sacerdote le había enseñado, y no había seguido ningún estudio de gramática ni había asistido a la universidad. Tan solo

leyó algunas obras de cirugía para ejercer como barbero, aunque no poseía libros. Hemos de tener en cuenta que, en el siglo XVII, los barberos eran los profesionales sanitarios encargados de hacer algunas curas, sacar dientes, sangrar y poner ventosas. No tenían formación académica profesional, pero había libros dedicados a proporcionarles una formación teórica básica.

Los inquisidores también interrogaban al reo sobre sus viajes por otros reinos donde pudiera haberse contagiado de errores y herejías. Desde su juventud, Beltrán Campana llevó una vida nómada y pudo conocer diferentes países, visitó distintas regiones de Francia, Italia y de la corona española.

Formó parte de los tercios de la monarquía hispana, que, en esa época, estaba implicada en varios conflictos (guerra con Francia, en los Países Bajos, guerra de los Treinta Años). En torno a 1639, con apenas veinte años, inició su trayectoria de soldado, lo que le llevó por el norte de Italia (Piamonte, Milán), Roma, Cataluña y, posiblemente, Francia, hasta mayo de 1650, cuando llegó a Castilla.

Del último año en que *Juan de Austria* permaneció en libertad no tenemos muchas noticias. Por sus declaraciones sabemos que entró en el reino de Castilla en mayo de 1650, tomó el hábito de peregrino y anduvo deambulando hasta que lo prendieron en Torrijos. El único dato concreto que Beltrán Campana dio a los inquisidores es que, el 28 de junio de 1650, confesó y comulgó en Santiago. Es probable, por tanto, que, desde mayo hasta junio, siguiera alguna de las rutas del Camino de Santiago. Aunque la época de esplendor de las peregrinaciones a Galicia se vivió entre los siglos XI y XIV, en el siglo XVII Santiago todavía se mantenía como lugar de peregrinación; por ello, las rutas que llevaban allí eran algo más cómodas y transitadas.

Tal vez el peregrino siguió su deambular por la llamada *Vía de la plata*, que le llevaría desde Santiago hasta Sevilla pasando por Astorga, Zamora, Salamanca, Cáceres y Mérida. Quizás antes de llegar a Andalucía decidió salir de la Península y se dirigió hacia el este. Otra posibilidad que no podemos descartar es que Beltrán Campana sirviera en uno de los regimientos que actuaban en la guerra de Portugal. Si de-

cidio abandonar el ejército, el camino más recto hacia el exterior de la Península pasaba por la provincia de Cáceres hacia Talavera de la Reina (a poco más de 50 kilómetros de Torrijos), Toledo, Madrid y Zaragoza. Las duras condiciones de vida de la milicia, así como la irregularidad y escasez de la paga provocaron no pocas deserciones. En las ordenanzas militares se reconocía la gravedad del delito de deserción. Por ejemplo, la ordenanza de 28 de junio de 1632 preveía pena de galeras para los desertores y, si se pasaban al enemigo, pena de muerte. En el caso de que Beltrán Campana hubiera escapado del frente, no le convenía airear su condición ante ningún tribunal. Esto hace más coherente su empeño en silenciar el itinerario que siguió y sus posibles relaciones con otras personas. De la misma manera, también es más comprensible la tozudez que mostró desde su llegada a Torrijos. Parece insensato negar la confesión sacramental estando en un territorio oficialmente católico y dotado del temible tribunal inquisitorial; no lo es tanto si lo que se procura es encubrir otro delito duramente condenado. La hipotética deserción de Beltrán Campana explica una actitud que, hasta ahora, resultaba sorprendente y casi fruto de la locura.

La última pregunta que se le planteaba al reo en la primera audiencia era “si sabe, presume o sospecha” la razón por la que había sido apresado. Beltrán Campana declaró que desconocía los motivos de su detención

Para finalizar la audiencia, los inquisidores pronunciaban la *primera amonestación*. Con una ampulosa fórmula preestablecida, advertían al denunciado que el tribunal tenía información contra él —sin concretar en qué consistía— y que le convenía confesar todo cuanto supiera acerca de sí o de otros. Para animarlo a manifestar sus culpas le prometían que actuarían con brevedad y tendrían misericordia; además, alcanzaría el enorme beneficio espiritual que suponía descargar su conciencia para salvar su alma.

Beltrán Campana, como buena parte de los encausados por el Santo Oficio, no confiaba en la prometida misericordia del tribunal y a la primera amonestación respondió que no tenía nada que decir. Los días 6 y 26 de mayo, Antonio de Prado tuvo dos nuevas audiencias con

el preso de Torrijos. En ellas Beltrán Campana escuchó sendas amonestaciones en los mismos términos que la primera. Se limitó a afirmar que era católico y no tenía de qué culparse.

En el curso de la tercera audiencia, el fiscal leía la acusación. El escrito acusatorio comenzaba con un extenso preámbulo en el que el fiscal presentaba, de forma general, los delitos imputados al reo y su indudable herejía. Siguiendo la fórmula establecida, el fiscal destacaba que el acusado, a pesar de tener la fortuna de ser cristiano y disfrutar de los privilegios que ofrece militar en la religión verdadera, se había pasado a la secta de los herejes.

El fiscal dividía en capítulos los cargos inculpatórios que, hasta entonces, se habían reunido. La descripción de los hechos era detallada, aunque no aparecían nombres ni apellidos de quienes habían presenciado los acontecimientos que se narraban ni tampoco los lugares donde sucedieron.

En el caso de Beltrán Campana, Francisco Esteban del Vado, quien ejercía de fiscal, terminaba la acusación pidiendo a los inquisidores del tribunal que declarasen probada su acusación y considerasen a Beltrán Campana “hereje luterano y calvinista”. El fiscal pedía que el acusado fuese *relajado al brazo secular*, lo que significaba entregar al reo a la justicia real para que fuese quemado en la hoguera. Francisco Esteban aseguraba que la gravedad de los delitos imputados a Beltrán Campana le hacía merecer la pena de muerte para que le sirviera “a él de castigo y a los demás de ejemplo”.

Después de hacer una lectura completa de la acusación, se tomaba, de nuevo, juramento al reo y se volvía a leer capítulo por capítulo con el fin de que el acusado respondiese individualmente a cada uno de los cargos. La audiencia solía alargarse varios días, incluso semanas, hasta que el acusado contestaba todas las alegaciones del fiscal.

Desde el primer momento Beltrán Campana reconoció que no creía en la necesidad de practicar la confesión sacramental y que, para él, era suficiente arrepentirse ante Dios. Lo cual no suponía, según el acusado, que formase parte de ninguna secta herética; por el contrario, repetía constantemente que era católico apostólico romano.

El inquisidor, Antonio de Prado, intentó hacer ver al acusado que era una contradicción afirmar que era católico apostólico e ignorar uno de los siete sacramentos de la Iglesia, hasta el punto de llegar a decir que no se confesaría en mil años que viviera. Para Beltrán Campana no existía tal contradicción, él era católico y sabía que la penitencia era uno de los siete sacramentos instituidos por Cristo, pero no quería practicarlo; es más, estaba seguro de que cualquiera podría salvarse sin ese sacramento. Durante dos semanas Beltrán Campana respondió a la acusación del fiscal y al exhaustivo interrogatorio del inquisidor sobre los principios de la fe católica. A medida que pasaban los días el reo parecía más nervioso, le desesperaban la lentitud con la que discurría la causa y la repetición de las cuestiones que le planteaba el inquisidor.

La siguiente acción procesal consistía en entregar al reo una copia de la acusación para que, el tercer día, respondiera y argumentara su defensa. Cada tribunal solía disponer de dos letrados que ejercían como abogados defensores. La actuación del abogado tenía claras limitaciones: solo se podía comunicar con su defendido en presencia de los inquisidores y del notario, la única información de la que disponía era la que le facilitaban los inquisidores y su principal objetivo era animar al acusado a confesar sus culpas.

La mañana del 12 de junio de 1651, Beltrán Campana fue llamado a la audiencia; en esta ocasión había dos inquisidores, Antonio de Prado y Juan Santos de San Pedro, quienes le asignaron como abogado al licenciado Pedro Hurtado Martínez. Como era habitual, el letrado aconsejó al reo que confesara toda la verdad para que el tribunal lo tratase con misericordia.

Presionado por las palabras de su abogado y por las incesantes amonestaciones de los inquisidores, Beltrán Campana se mostró en esta audiencia particularmente dócil. Reconoció que, aunque era católico, le habían enseñado la religión reformada en Francia. Pedro Hurtado intuyó que era el momento de animar al reo a aceptar los principios de la religión católica y le recordó la necesidad de confesar los pecados al confesor y de creer que las tres personas de la Santísima Trinidad son iguales, algo que el reo parecía poner en duda. Beltrán Campana

respondió que así lo cree todo y protestaba vivir y morir en la fe y creencia de los artículos y misterios de nuestra santa fe católica apostólica romana (fol. 72).

Esta fue la única ocasión en que *Juan de Austria* se mostró dispuesto a confesar con un sacerdote.

Con frecuencia el reo presentaba por escrito la contestación a la acusación, redactada por su abogado. No obstante, en casos como el que nos ocupa, la falta de recursos del acusado —encargado de pagar los honorarios del letrado— abreviaba el trámite de manera considerable.

Así concluyó la denominada *fase acusatoria* del proceso contra Beltrán Campana y se abrió la *fase probatoria*. Antes de iniciar las diligencias de esta etapa del proceso, Antonio de Prado tuvo una nueva audiencia con Beltrán Campana, en ausencia de su defensor. El inquisidor quería aclarar ese importante dato que el reo había dado en la última audiencia: le habían enseñado la religión reformada. Así pues, el 14 de junio mandó traer a *Juan de Austria*. El interrogatorio comenzó dando por supuesto que el reo había creído y practicado la religión reformada, por más que este solo hubiera confesado que le habían enseñado dicha religión. Se preguntó al acusado en qué lugares se practicaba esa dañada fe, en qué consistía, cuántos años hacía que la practicaba y a quién había adoctrinado él mismo.

En su respuesta al inquisidor, Beltrán Campana resumió los que, para él, eran los principios de tal creencia:

no usan de la confesión vocal al sacerdote, sino a solo Dios; y que, en lo del santísimo sacramento de la eucaristía, solo dicen que es una conmemoración de la cena de Christo; y que Nuestra Señora la Virgen María es como las demás mujeres (fol. 74).

No obstante, repitió que no había observado esa religión, tan solo se la enseñaron en la Gascuña cuando visitó el templo de los reformados. El juez continuó interpellando al reo sobre qué religión seguían sus familiares y vecinos y por qué, si todos ellos eran católicos, él se había

pasado a la religión reformada. Pero *Juan de Austria* repitió que nunca había seguido otra religión que la católica y que no conocía de la reformada más que los principios que ya había declarado.

En esta audiencia, el inquisidor todavía intentó averiguar quién le había enseñado la religión reformada, qué había aprendido, cuánto tiempo la había practicado y si él mismo la había enseñado a otras personas; pero Beltrán Campana no declaró nada nuevo. La confusión del reo crecía, no entendía que, después de mostrarse dócil y dispuesto a seguir las órdenes del tribunal, los jueces le siguieran acorralando con sus machacones interrogatorios. No podemos imaginar lo que habría sentido Beltrán Campana si hubiera sabido que todavía le quedaban años de presidio y multitud de entrevistas con teólogos y calificadores antes de conocer su sentencia.

Cuando la audiencia terminaba, el acusado se derrumbó y, aunque se le hicieron más preguntas,

callaba sin querer responder. Y, diciéndosele que respondiese, que por qué callaba; decía que qué había de responder, que le daban chasco. Y que lo que ha dicho es la verdad debajo de su juramento. Y, habiéndosele leído lo que ha dicho en esta audiencia *de verbo ad verbum*, dixo que estaba bien escrito. Y, a este tiempo, lloró mucho sin hablar palabra. Y, amonestado que todavía piense en su negocio y diga por entero la verdad, fue mandado volver a su cárcel (fol. 76).

Analicemos de forma más precisa las declaraciones de Beltrán Campana. Hasta el momento, había expuesto repetidas veces su opinión contraria a la práctica de la confesión sacramental, opinión que debió de adoptar tras conocer la religión reformada. Además, en dos audiencias Beltrán Campana afirmó la necesaria subordinación de Jesucristo a Dios Padre y evitó responder a la pregunta del inquisidor sobre la divinidad de las tres personas de la Trinidad y sobre la igualdad de su esencia. En realidad, sus ideas sobre estas últimas cuestiones lo alejaban tanto del catolicismo como de los reformados que el calificador citaba en su escrito. *Juan de Austria* pudo haberse relacionado con algún

partidario del llamado antitrinitarismo, doctrina de origen cristiano que rechaza el dogma de la Trinidad. Desde que, en el siglo IV, se declaró herético el arrianismo y se impuso la interpretación de Atanasio, que afirmaba la igualdad entre las tres personas de la Trinidad, esta doctrina se ha mantenido durante siglos en la mayoría de las iglesias cristianas (católica, ortodoxa, copta, luterana, anglicana...), si bien las disputas cristológicas que versaban sobre la doble naturaleza del Hijo continuaron y generaron posturas disidentes.

En el siglo XVI, resurgieron las interpretaciones antitrinitarias en ciertos círculos humanistas. El médico y teólogo aragonés Miguel Servet (1511-1553) expuso sus ideas contrarias al dogma en sus obras y escandalizó por igual a católicos y protestantes. El oscense fue apresado y condenado a muerte, en Francia, por los católicos, pero logró huir. Volvió a ser apresado y condenado en Ginebra. Su proceso y muerte componen uno de los capítulos más estremecedores de la historia de la intolerancia y simbolizan la traición de Calvino a la libertad por la que había luchado la Reforma. En todo caso, los partidarios del antitrinitarismo, perseguidos por católicos y reformados, solo pudieron sobrevivir en Polonia y Hungría.

Por lo que respecta a Beltrán Campana, además de las declaraciones en las que manifestaba su creencia en la superioridad del Padre, quien otorga un poder delegado al Hijo, y sus dudas sobre la identidad en la esencia de las tres personas divinas, contamos con dos importantes indicios que nos llevan a pensar que tal vez estemos ante un antitrinitario. En primer lugar, no se persignó en la primera audiencia. Tengamos en cuenta que, al persignarse, el cristiano marca tres veces la señal de la cruz y el rezo con el que se acompaña este símbolo hace referencia a cada una de las tres personas de la Trinidad. Por otro lado, a principios de octubre de 1651, un nuevo testigo se sumó a la causa de Beltrán Campana: era un compañero de cárcel que declaró que, unos días antes, el francés andaba por la celda y cada vez que pasaba bajo una cruz pintada en la pared, le escupía con desprecio diciendo “perra, canalla”. Además, hacía varias semanas que había tenido un importante enfrentamiento con otro preso porque estaba rezando el rosario. Las

confesiones que *Juan de Austria* pronunció en las sucesivas audiencias ante el tribunal ratificaron estas creencias unitaristas.

En la fase probatoria del proceso inquisitorial, acusación y defensa debían presentar las pruebas que apoyaban sus peticiones de condena o de absolución, respectivamente. Las confesiones del reo y las declaraciones de los testigos constituían los argumentos más habituales. El fiscal entregaba la llamada *publicación de testigos*, en la que recogía, de nuevo sin especificar nombres ni circunstancias concretas, los testimonios que había contra el reo. Antes de entregar una copia a la defensa, en una audiencia, se leía la publicación de los testigos al acusado y se lo sometía a un nuevo interrogatorio basado en los testimonios reunidos por el fiscal. Esto supondría que Beltrán Campana volvería a oír las mismas acusaciones que ya había escuchado repetidas veces.

Transcurrieron tres meses y medio hasta que, la mañana del 23 de octubre de 1651, Beltrán Campana fue llevado ante el inquisidor Juan Santos de San Pedro, quien tomó el relevo de Antonio de Prado en la dirección del proceso. El tiempo que el reo pasó en la soledad de la cárcel, sin ver a los inquisidores, parece que le sirvió para reafirmarse en sus ideas heréticas y fortaleció su determinación para defenderlas. Ante Juan Santos, el acusado reiteró su convicción de que no era necesario confesar a un sacerdote y aceptó como verdaderas la mayoría de las declaraciones de los testigos, incluso las que hacían referencia a dos de los cargos que había negado en su respuesta a la acusación: reconoció haber dicho que “no había más confesión que comer y beber” y que, “aunque un hombre hiciere una fornicación ilícita”, iría al cielo. Además, sus posibles creencias antitrinitarias se hicieron más evidentes, aceptó que el hijo de Dios padeció en la cruz para redimir a la humanidad, pero rechazó la adoración a Cristo, pues no lo consideraba Dios, subrayando que él creía “en un solo Dios todopoderoso”. Cuando el inquisidor indagó sobre las ideas del reo sobre la fornicación, un nuevo error se sumó a la acusación. Mientras que el dogma católico prohibía cualquier relación sexual extraconyugal, Beltrán Campana consideraba aceptable “tener parte con una mujer” siempre que fuera por “buena querencia y voluntad”. Eran la violencia y la imposición forzada sobre el libre

albedrío de la mujer las que determinaban que fuese “pecado mortal y merece la muerte”, según sus palabras. El reo subrayó que la clave para decidir la legitimidad del acto estaba en el respeto a la voluntad de la mujer, fuera cual fuese el estado de dicha mujer.

El pensamiento de Beltrán Campana aparece cada vez más opuesto al defendido y enseñado por la Iglesia postridentina. Además de sus diferencias con respecto a la cristología o a la teología sacramental católica, a medida que avanza el proceso, se muestra con más claridad la defensa que el reo hace de la libertad individual, tanto para decidir su práctica religiosa como su vida sexual. Vemos cómo Beltrán Campana se opone al modelo de fiel disciplinado y obediente que pretendía generalizar la Iglesia. La libertad que reclama el barbero era, para los inquisidores, signo inequívoco de su rebeldía e insubordinación, era una prueba clara de su oposición a la verdad católica; por tanto, una prueba de su herejía.

El proceso contra *Juan de Austria* sufrió una prolongada interrupción de casi cinco meses. Hasta al mes de marzo de 1652 los inquisidores toledanos no retomaron la causa del barbero. La razón es que el tribunal estaba muy ocupado con los juicios que se seguían contra judeoconvertos portugueses. A finales de ese mes, el inquisidor Juan Santos ordenó al calificador jesuita Gaspar de Frías que conversara con el barbero y lo intentase convencer de la maldad de sus errores, pero no tuvo éxito. De nuevo el proceso quedó detenido, esta vez casi un año, hasta que, en enero de 1653, el calificador Antonio Bolívar habló con Beltrán Campana, y también en esta ocasión el barbero perseveró en sus creencias. De hecho, en esta última fase del proceso, las declaraciones del reo fueron cada vez más rotundas, en ellas destaca su defensa de la libertad de conciencia, la cual pasó a ser el tema más repetido en sus últimas audiencias.

Desde Madrid, el Consejo de la Suprema, máxima autoridad inquisitorial, mandó instrucciones a Toledo para continuar la causa. El 24 de octubre de 1653 Beltrán Campana escuchó una nueva acusación en la que se incluían sus declaraciones de los últimos meses. En su respuesta, el reo defendió sin ambages la religión reformada e hizo una

encendida crítica del estamento clerical. Contra lo que pretendían los inquisidores, los tres años y medio de cárcel habían servido para afianzar al barbero en sus creencias heréticas. La firmeza en la exposición de sus convicciones, el rechazo de la intolerante Iglesia católica y la defensa de la libertad de conciencia serán los rasgos característicos de la actuación de Beltrán Campana en lo que queda de proceso.

El reo mostraba sus preferencias por la religión reformada y no estaba dispuesto a renunciar a ella, aunque los inquisidores le advertían constantemente que andaba errado y se condenaría, pues nadie se puede salvar si no es en la religión católica romana. Beltrán Campana no se mostró receptivo e insistía en la necesidad de respetar la libre elección de cada uno. En una de las audiencias,

dixo que la religión de los calvinistas, de los romanos, de los luteranos, toda es buena y es excelentísima cosa (...). Que él no tiene ningún error y no quiso responder otra cosa derechamente. Y que cada uno se podía salvar en su ley, como el moro, el turco en la suya, el hebreo según su ley, el inglés en la suya, el francés en la suya, el español en la suya y todos los demás del mundo en su ley. Y la libertad de conciencia es lo bueno, como lo tiene dicho (fol. 101 rev.-102).

No estaba Beltrán Campana en la mejor situación para reclamar la libertad de conciencia. Si en Europa la conquista de esta libertad se produjo lentamente y con muchos tropiezos, en la España del XVII se consideraba el germen de la disolución de los imperios. El discurso de los inquisidores se apoya en el argumento que históricamente ha constituido la esencia de la intolerancia religiosa. Los jueces inquisitoriales actuaban convencidos de estar en posesión de la única verdad absoluta. Quien, como Beltrán Campana, se oponía a sus ideas vivía en el error y defender una doctrina falsa significa cerrarse el camino a la salvación eterna, pues solo en la Iglesia católica está la salvación. En el caso del barbero flamenco, y en el de muchos otros herejes, la decisión de pasarse a otra religión indica, para la ortodoxia católica, que voluntariamente ha elegido renegar de la verdadera fe y abandonar la senda de la

salvación. Es tarea de los inquisidores redimir el alma de este pecador, aunque sea contra su voluntad y sacrificando su propia vida. Según los ministros del Santo Oficio, su labor era parte de la lucha contra el demonio, a quien con sus acciones impedían expandir su poder. Así pues, la certeza de estar en la verdad y de controlar en exclusiva la puerta de la salvación justificaba el rigor empleado para reprimir a los ignorantes herejes pecadores.

Beltrán Campana no aceptaba la intransigencia inquisitorial, su actitud tolerante le llevó a defender el valor de todas las religiones, a las que consideraba diferentes formas de encaminarse hacia Dios. Al contrario que sus jueces, *Juan de Austria* se muestra alejado de todo dogmatismo y asegura que cualquiera se puede salvar “en su ley”. Únicamente plantea como imprescindibles una serie de principios morales que permiten calificar a los individuos de “hombres de bien”. La autoridad debe permitir que los hombres profesen cualquier fe, siempre que no cometan crímenes como robar, matar, violar o levantar falso testimonio. Reparemos en que la lista de delitos que Beltrán Campana propone como punibles nada tienen que ver con los dogmas de la religión. La fe de Beltrán Campana no tenía el acusado carácter dogmático que presentaba la profesada por sus jueces. Además, el reo también puso de manifiesto su convicción de que los tribunales no debían inmiscuirse en los asuntos religiosos. Precisamente ambos principios, religión no dogmática y separación entre la jurisdicción civil y la eclesiástica, fueron los pilares desde los que algunos contemporáneos de Beltrán Campana y otros autores posteriores defendieron la libertad de conciencia.

El proceso inquisitorial seguía su curso, la tarde del 12 de noviembre de 1653 el inquisidor Lorenzo de Sotomayor llamó de nuevo al preso para que se comunicase con su abogado y alegase en su favor. Pedro Hurtado habló con su defendido brevemente, al comprobar que no estaba dispuesto a renunciar a sus ideas, “dixo el dicho su letrado que le desamparaba por no poderle defender” (fol. 102 rev.). La causa se acercaba a su fin, faltaba votar la sentencia, y antes de hacerlo los jueces de Toledo, convocaron a dos calificadores del tribunal para que intentaran convertir al acusado; después de estar con él más de dos ho-

ras, informaron a los inquisidores que Beltrán Campana seguía pertinaz en sus errores. Al día siguiente, el tribunal votó la sentencia para el barbero; por hereje apóstata, sería *relajado a la justicia seglar*.

La necesidad de mantener el principio evangélico que exige a la Iglesia utilizar contra el prójimo que cae en el error solo armas espirituales, nunca corporales, llevó a crear, con cierto cinismo, la expresión *relajar al brazo secular*. Formalmente no es la Iglesia la que ejecuta al disidente, sino el poder civil, que actúa como auxiliar subordinado a la potestad eclesiástica para mantener la pureza de la fe. Siguiendo la imagen, frecuente desde la Antigüedad, de la cristiandad como el cuerpo de Cristo, la autoridad temporal es simbolizada por el brazo ejecutor de los decretos sacerdotales. De las *dos espadas* responsables del gobierno del mundo, es el poder eclesiástico el que se sitúa por encima para garantizar la unidad dogmática y religiosa. Eso sí, siempre pretendió mantener sus *manos limpias* y transmitir al poder civil la responsabilidad del ejercicio de la violencia contra los herejes obstinados o reincidentes.

Para que la sentencia fuese firme, debía ser ratificada por el Consejo de Inquisición. El 18 de noviembre, los inquisidores de la Suprema revisaron la causa de Beltrán Campana y decidieron que había que dar otra oportunidad al reo para que se reconciliara con la Iglesia. De manera que ordenaron al tribunal de Toledo que el barbero se entrevistara con un calificador que intentase, por todos los medios, reducirle a la fe católica y le advirtiera que lo quemarían. Sin embargo, el reo ya no mostraba ninguna disposición hacia el arrepentimiento.

Hasta el último momento los inquisidores intentarán que el reo vuelva al seno de la Iglesia. Ciertamente, Beltrán Campana no tenía opciones para librarse de la muerte, pero su retorno a la Iglesia significaría, en primer lugar, eludir el sufrimiento de la hoguera, ya que sería ajusticiado antes por medio del *garrote*. Por otra parte, los jueces verían respaldada su labor, pues, aunque sacrificaran el cuerpo, salvarían el alma del condenado. Por último, en el auto de fe, la actitud sumisa del reo mostraría a todos los presentes la superioridad de la fe católica y la eficacia de la justicia inquisitorial, capaz de convencer a los más pertinaces herejes. Todas estas razones empujaban a la Suprema a buscar

de forma persistente la retractación pública de los condenados. Antes de ratificar la sentencia de muerte, el Consejo ordenó, en otras dos ocasiones, al tribunal de Toledo que encargase a varios calificadores que visitasen al reo. Aunque tuvieron más de veinte encuentros con Beltrán Campana, no consiguieron más que constatar la firme decisión del barbero de mantener sus ideas, como puso de manifiesto el 11 de febrero de 1654, cuando

Dixo que ha muchos días que tiene descargada su conciencia, y si todos los hombres del mundo fueran como él, vivieran con mucho placer. Fuele dicho si se quiere reducir a nuestra santa fe católica y dejar los errores en que está. Dixo que lo que él quiere es su libertad de conciencia y que le den su pasaporte, que lo que tiene dicho tantas veces lo dice ahora. Y que este, dejándole en su libertad, vivirá en su libertad de conciencia mil años si tanto viviese. Y desto nadie le apartará (fol. 119).

El 10 de marzo, el Consejo de Inquisición ratificaba la sentencia de relajación que los jueces toledanos habían pronunciado el año anterior. A partir de ese momento el tribunal Toledo debía preparar la ejecución de la sentencia.

En el siglo XVII, la grandiosidad de los autos de fe disparó sus costes de manera desmedida. Al tiempo que crecía la ostentación del ceremonial, disminuyó la frecuencia de su celebración. Pero esto también suponía un gasto para el tribunal, pues muchos reos, como Beltrán Campana, debían esperar meses o incluso años a que se leyera su sentencia. Si el convicto no disponía de patrimonio para costear su manutención, debía hacerlo el propio tribunal, siempre acuciado por la perenne fragilidad de su hacienda. Para evitar estos inconvenientes, era habitual que, cuando en la sede de un tribunal se iba a celebrar un auto público de fe, desde otros distritos se enviasen algunos reos que esperaban la ejecución de sus sentencias.

Durante el mes de mayo de 1654 se organizaba en Cuenca un espectacular auto de fe que tendría lugar el mes siguiente. El 1 de junio, el Consejo de la Suprema remitía una carta a los inquisidores de Toledo en

la que autorizaba el traslado del reo, junto con las actas de su proceso, al tribunal de Cuenca para que allí se ejecutase su sentencia. Mientras se preparaba la documentación para mandarla a Cuenca, Antonio Bolívar continuó entrevistándose con Beltrán Campana con el fin de *reducirle a nuestra fe*, tal como el Consejo había ordenado. El día 12 de junio, el clérigo se presentó a los inquisidores para declarar que no veía posibilidad de convencer al reo; lo veía tan pertinaz o más que en ocasiones anteriores. Hasta el punto de que, esa misma mañana,

irritado el dicho Beltrán Campán de que le hablase en esta materia de su conversión, le quiso matar con un punzón de madera que tenía hecho y guardado debajo de la ropilla, hecho a manera de tostón. Y reparando este que estaba demudado y que echaba mano debajo de la ropilla, llamó este al tiniente de alcaide para que le quitase el dicho instrumento de las manos. Y, aunque se resistió mucho, se lo quitaron este y el dicho tiniente, aunque hizo mucho sentimiento de que se lo quitasen (fol. 125).

Al día siguiente, el sábado 13 de junio de 1654, el nuncio, Alonso López, emprendió el viaje a Cuenca con *Juan de Austria*. Llegados a la ciudad de las hoces, mientras el reo ascendía hasta la cárcel inquisitorial, pudo ver cómo se ultimaban los preparativos para celebrar el auto de fe; al cruzar la Plaza Mayor observó cómo se ponía a punto el cadalso en el que, muy pronto, protagonizaría una sobrecogedora representación.

II. BELTRÁN CAMPANA EN EL AUTO DE FE DE 1654

En sentido estricto, el auto de fe era el acto judicial que culminaba el proceso inquisitorial; su finalidad inmediata consistía en hacer una lectura pública de los sumarios de los procesos y de las sentencias. Ahora bien, el objetivo último del auto de fe ha de inscribirse en el proceso de fuerte disciplinamiento que vivieron los súbditos de la Mo-

narquía Católica en la época de la Contrarreforma. Estas ceremonias deben entenderse en el contexto de una monarquía empeñada en imponer la ortodoxia tridentina a través de la educación del pueblo. Predicación, sacramento de la penitencia y catequesis se combinaron con la labor represora del tribunal inquisitorial para modelar las conciencias de los fieles. En el auto de fe no solo se muestra dónde está el enemigo, también se insta al fiel a que colabore, se requiere el compromiso del pueblo con los principios de la fe, que son los de la monarquía; de esta manera el poder persigue la complicidad de sus súbditos. Los condenados representan al diferente, al *otro* cuya existencia permite, por oposición, la afirmación de la identidad propia. El hereje es un peligro para todos, y también para sí mismo, lo que justifica su extinción. Junto con la exaltación de la fe y del tribunal que la defiende, el auto de fe buscará despertar el temor entre los presentes. El miedo siempre se reveló como un valioso aliado tanto para la autoridad eclesiástica como para la civil. Así pues, aunque el secreto dominaba todo el desarrollo del proceso inquisitorial, la publicidad de las sentencias sirvió para reafirmar el poder del Santo Oficio y como acicate de las conciencias.

La práctica totalidad del medio centenar de reos que acompañaron a Beltrán Campana en el auto de fe del 29 de junio de 1654 habían sido juzgados como judaizantes. Desde mediados de 1651, varias decenas de portugueses llenaban las cárceles inquisitoriales conquenses. Su extracción social era muy variada, estaban presentes desde representantes de los escalones más humildes de la sociedad hasta algunos de los más importantes asentistas y arrendadores lusos. Ante la acumulación de causas en el tribunal de Toledo, a cuyo distrito pertenecía la corte, muchos denunciados residentes en Madrid fueron trasladados a la cárcel de Cuenca, donde sus procesos fueron completándose, de manera que, para el mes de mayo de 1654, había un buen número de causas sustanciadas. Ese mismo mes, los inquisidores conquenses solicitaron permiso al Consejo para celebrar un auto de fe en junio. Como las instrucciones ordenaban que los autos públicos de fe tuvieran lugar en domingo o día festivo, se acordó celebrarlo el 29, festividad de San Pedro y San Pablo, que ese año caía en lunes.

La tarde del 4 de junio, un solemne pregón anunció públicamente el auto de fe que había de llevarse a cabo pocas semanas después. La pomposa ceremonia comenzó en la parte más alta de la ciudad, en el antiguo castillo donde tenía su sede el tribunal inquisitorial. Precedidos por la música de chirimías, trompetas y atabales, salieron de las casas del Santo Oficio un gran número de ministros y familiares a caballo, iban acompañando al alguacil mayor y al secretario del tribunal, oficiales encargados de realizar la publicación del auto de fe. El colorido, el ruido y el espectáculo de este primer capítulo del auto de fe eran imprescindibles para crear expectación en el pueblo. Desde este día hasta el momento en que finalizara el auto, la tensión irá *in crescendo* en la ciudad. La fiesta del triunfo de la fe católica sobre el mal debía ser grandiosa y la asistencia masiva para que las sentencias inquisitoriales fueran realmente ejemplares.

La primera lectura del pregón se hizo en la puerta del edificio de la Inquisición, el antiguo castillo. Dicho pregón no se limitaba a informar de la fecha y el lugar de celebración del auto de fe, sino que en él se advertía que la asistencia era obligatoria. Para animar al auditorio, se ofrecía un estímulo positivo: se ganarían indulgencias, generalmente de cuarenta días, y uno negativo: quien faltase sin causa justificada quedaría excomulgado. La procesión del pregón recorrió toda la ciudad de Cuenca y se realizaron varias lecturas de la proclama. Las semanas siguientes, en las parroquias e iglesias del territorio que pertenecía a la jurisdicción del tribunal —obispado de Cuenca, obispado de Sigüenza y priorato de Uclés— los curas repitieron el llamamiento a sus fieles. Mientras tanto, se ultimaban los preparativos para el auto de fe del 29 de junio. En la Plaza Mayor, frente a la catedral, sobre un amplio tablado elevado unos tres metros sobre el suelo, se construyeron dos gradas de madera, una más elevada en la que se sentarían las autoridades y otra para los reos; la obra se terminó el miércoles 24.

La tarde del sábado 27 de junio tuvo lugar un nuevo pregón, muy similar al de publicación del auto que se había hecho el día 4. El recorrido y los personajes que los protagonizaron fueron los mismos, si bien el contenido era algo diferente. En esta ocasión el objetivo inmediato

era dar a conocer la prohibición de portar armas durante los dos días siguientes, únicamente los ministros y familiares inquisitoriales podrían llevarlas. La prohibición trataba de evitar alborotos y garantizar el orden en el transcurso del auto de fe, aunque era muy habitual que los inquisidores se mostrasen generosos a la hora de conceder permisos excepcionales, sobre todo cuando se trataba de nobles o autoridades civiles y eclesiásticas. El bando también incluía la restricción del paso de caballos y carruajes. Más allá de la publicación de estas prohibiciones, el pregón buscaba crear un ambiente de expectación y convocaba a todos para acudir al evento, que no tardaría en iniciarse. La actividad de la ciudad quedaba detenida, pendiente de la ceremonia del auto; el espacio completo de Cuenca permanecería, al menos dos días, dominado plenamente por los oficiales inquisitoriales.

El domingo 28 de junio, desde primera hora de la mañana, la ciudad fue acogiendo a gran cantidad de visitantes que iban llenando sus calles y plazas. Entre los más madrugadores se contaba un buen número de comisarios y familiares del Santo Oficio, quienes, pocas horas más tarde, habrían de participar en la procesión de las cruces. Además de los ministros inquisitoriales, todos con el emblema del Santo Oficio al pecho, clérigos seculares y religiosos abarrotaban una ciudad de aspecto todavía más fruiluno de lo que era habitual. Entre las cinco y las seis de la tarde comenzó la citada procesión de las cruces, con la que se iniciaban los actos que, ya sin interrupción, culminarían con la lectura de las sentencias en el cadalso y el encendido de las hogueras en el quemadero.

Las campanas de la catedral tañeron con fuerza para avisar de que la procesión comenzaba. El sonido se multiplicó con el repicar de las campanas de otras iglesias de la ciudad. Desde el edificio de la Inquisición partió la comitiva, que incluía ministros y oficiales del Santo Oficio, religiosos de las órdenes que tenían presencia en el distrito y representantes de las cofradías y las parroquias de la ciudad. En total, más de un millar de personas acompañaban el desfile de dos cruces. Una de color verde de unos dos metros y medio de alta, cubierta con velo negro, que quedó situada en el cadalso, en la Plaza Mayor. La otra era blanca, de similar tamaño, iba descubierta y fue conducida hasta el

quemadero, en el Campo de San Francisco, situado extramuros de la ciudad, al lado de un convento de frailes observantes, espacio que en la actualidad ocupan la parroquia de San Esteban y el edificio de la Diputación provincial. Allí se había preparado un brasero, dispuesto entre vallas, con gran cantidad de leña alrededor, esperando a los que habían de ser quemados.

La cruz verde y la cruz blanca presidían dos espacios muy diferentes; la primera, el de la reconciliación y la segunda, el del castigo supremo. Dos ámbitos complementarios, necesarios para consumir la función expiatoria del auto de fe. En el cadalso se escenificará la vuelta de las ovejas descarriadas al seno de la Iglesia, si bien la reincorporación a la comunidad dejará una marca imborrable en el pecador. Recordemos los sambenitos que muchos habrán de llevar de por vida o la inhabilitación que marcará, incluso, a sus descendientes. En el quemadero, el fuego reducirá a cenizas los cuerpos y purificará las almas de quienes han cometido los delitos más atroces. En ambos casos el poder del tribunal de la fe se muestra en todo su esplendor.

La procesión terminó al anochecer, las velas y antorchas de los participantes en el desfile iluminaron la ciudad. Mientras, el público abarrotaba las calles contemplando la escena sombrío y silencioso. También en las ventanas, adornadas para la ocasión con las mejores telas, se asomaban los vecinos. Los efectos sonoros acompañaban el espectáculo visual, a las salvas de mosquetes y arcabuces que tuvieron lugar varias veces durante la procesión, siguieron los cánticos lúgubres propios del tiempo penitencial que, hasta la medianoche, estuvo entonando, en el cadalso, el cabildo de Santa Catalina. Quedaba el ambiente preparado para la ceremonia final, que comenzaría solo unas horas después.

Entre las diez y las once de la noche, los inquisidores de Cuenca bajaron a la celda donde se encontraba Beltrán Campana y le comunicaron que estaba condenado a muerte y que la pena se ejecutaría al día siguiente. A lo cual respondió “que él no había de morir, que muriesen los ladrones, que él era luterano y que en su tierra había libertad de conciencia” (fol. 126 rev.). Este fue el momento en el que el barbero conoció su

sentencia definitiva. Dos frailes trinitarios se quedaron acompañando al reo durante toda la noche, la tarea que tenían encomendada consistía en convencer al condenado de que reconociera sus culpas, volviese al seno de la Iglesia y accediera a confesarse sacramentalmente; tenían varias horas por delante para conseguirlo. Poco después de las dos de la mañana, se dio el desayuno a los reos que iban a salir al auto y a los familiares que les acompañarían. Se vistió a los primeros con el hábito que les correspondía, según las penas que incluían sus sentencias, y quedaron preparados para caminar hasta el cadalso. Mientras tanto, en el tablado se celebraban continuas misas hasta que llegase la hora de iniciar el auto.

Pasaban las cuatro de la mañana cuando la compañía de soldados de la Epifanía comenzó a despejar la aglomeración de gente que ocupaba el camino que va desde el castillo hasta la Plaza Mayor, a la espera de poder ver a los reos. Casi una hora después, el tañido de las campanas de la catedral anunció el comienzo de la procesión que llevaría a los condenados al tablado. La cruz de la parroquia de San Pedro abría la comitiva, “cubierta con el embozo de un tafetán morado”, su párroco y doce sacerdotes iban junto a ella con velas encendidas. Desfilaron después el alcaide de las cárceles y los alguaciles del tribunal. Tras ellos iban los reos ordenados en sentido inverso a la gravedad de sus delitos y de las penas que los inquisidores les habían impuesto, cada uno custodiado por dos familiares del Santo Oficio.

Agolpado a las puertas de la sede inquisitorial conquense, el público se esforzaba por ver a los presos y buscaba entre ellos algún rostro conocido. Muchos solo pudieron apreciar la dilatada longitud que ocupaba la fila de condenados. Las siluetas de siete estatuas se dibujaban al final, dos de ellas iban acompañadas por sendas cajas de madera con los restos de los condenados después de muertos. Estas arcas también estarían presentes en el cadalso y, más tarde, se llevarían al quemadero. Los que pudieron acercarse más, identificaron los burdos dibujos que en sambenitos y corozas llevaban los condenados. Entre la muchedumbre corrió la voz de que cuatro llegarían hasta el brasero del Campo de San Francisco, los cuatro que vestían el sambenito con las llamas dibujadas que indicaban su condena a muerte.

La procesión avanzaba lentamente, los reos, con las manos atadas, sostenían sendas velas apagadas, caminaban cabizbajos, temerosos y avergonzados, con la pesada incertidumbre de no saber cuál sería el castigo decretado por sus jueces. Solo los cuatro últimos, a quienes servían de séquito los frailes que durante la noche los habían acompañado, tenían conocimiento preciso del contenido de su sentencia. Treinta y una mujeres y diecinueve hombres iban custodiados por familiares y soldados. Tres de los condenados llevaban soga al cuello, lo que indicaba que en su sentencia se incluía la pena de galeras, uno de ellos mostraba dos nudos en el infausto collar, signo de que recibiría doscientos azotes.

Cuando el tribunal supo que los reos estaban en el cadalso, salió *la procesión del poder*, a la que daban inicio algunos representantes de la ciudad, seguidos de gran número de familiares. Tras ellos los comisarios y notarios, uno de los cuales llevaba una arquilla de terciopelo carmesí en la que iban las sentencias. Consultores y calificadores del tribunal desfilaron después; a su espalda el fiscal portaba el estandarte de la fe, de color carmesí. En su cara delantera, el estandarte llevaba el escudo de la Inquisición, en la parte posterior, las armas de la monarquía hispana y la tiara y las llaves pontificias, con lo que se hacía referencia a los dos poderes en los que se asentaba el tribunal de la fe. Los inquisidores, junto con el corregidor y un canónigo ocupaban el último y más importante lugar.

En el momento en que las autoridades quedaron instaladas, bajo un amplio dosel, en el punto más elevado de las gradas, sobre las siete y media de la mañana, comenzó el solemne auto de fe con el sermón del prior del convento de dominicos de San Pablo. En poco más de quince minutos el predicador hiló un discurso en el que exaltó al tribunal del Santo Oficio, arma imprescindible en la defensa de la fe católica, abominó los errores de los condenados y procuró despertar en el auditorio el más vivo rechazo hacia los herejes allí presentes.

Terminado el sermón, el secretario dirigió el juramento o protesta de la fe, rito con el que los presentes se comprometían a guardar y defender la fe católica y la Iglesia romana, así como a favorecer la actuación del Santo Oficio denunciando a los herejes, a sus encubridores y a cuantos impidiesen las acciones del tribunal de la fe. Inmediatamente

después, se procedió a dar lectura a las sentencias de las causas, esta era la parte más extensa del auto. Los reos eran conducidos por dos alguaciles desde sus asientos en las gradas hasta el pequeño estrado situado en el centro del tablado. Distintos ministros del Santo Oficio se fueron turnando para leer las sentencias. En el relato correspondiente a cada uno de los condenados, se incluía un resumen de su proceso, con los cargos de la acusación y la información recogida en las audiencias y en la sesión de tormento. En la declaración final, se repetía la sentencia definitiva acordada por los inquisidores y las penas que se imponían al reo.

Con el fin de que la ceremonia fuese ganando intensidad y la emoción aumentara gradualmente, comenzaban por leerse las sentencias de los condenados a penas menos severas, las de quienes abjuraban *de levi* y no vestían sambenitos. Los últimos en desfilar debían ser los relajados. Beltrán Campana, el más pertinaz de los herejes presentes ese día en la Plaza Mayor de Cuenca, estaba preparado para salir en último lugar. Hasta las tres de la tarde fueron leídas veintinueve sentencias, pero, como había que trasladar a los relajados hasta el quemadero antes de anoecer, el inquisidor que presidía el auto ordenó alterar el orden de lectura. A partir de las tres de la tarde se leyeron los resúmenes de las causas de los condenados a la pena máxima, primero los correspondientes a las siete estatuas, y después se continuó con las sentencias de los cuatro reos que habían de ser quemados en persona. Todos ellos fueron apartados, junto con las estatuas, a un lado del tablado. Cuando el secretario terminó de leer el resumen del proceso de Beltrán Campana, el alguacil mayor, Luis de Guzmán, bajó del cadalso acompañando a los reos y los entregó al corregidor de la ciudad. El teniente de corregidor, fue el encargado de anunciar al barbero y a sus compañeros que, como herejes, serían llevados al brasero y, amarrados a un palo con una argolla de hierro en la garganta, se les prendería fuego hasta que sus cuerpos y sus huesos quedasen hechos cenizas.

Los presos montaron en asnos —cabalgadura sin dignidad y el corregidor, Fernando de Montenegro, su teniente, el alcalde mayor, los ministros y alguaciles de la real audiencia y una compañía de soldados los escoltaron a caballo hasta el Campo de San Francisco.

Muchos de los asistentes se desplazaron al lugar del suplicio; otros llevaban horas esperando la llegada de los condenados en las cercanías del convento franciscano. Sin duda, este era el episodio del auto de fe que despertaba más interés, la atracción que el sufrimiento ajeno ha provocado siempre en muchos humanos garantizaba la presencia de un público numeroso en los espectáculos cruentos.

A lo largo de todo el camino, hubo mucha gente que observaba la procesión. Casi dos horas se tardó en conducir a los reos hasta el quemadero, donde la aglomeración era todavía mayor. El espacio reservado para las ejecuciones era un patíbulo cuadrado de unos doce metros de lado y algo menos de un metro de altura, cercado por una valla de madera. Dentro había fijados cuatro postes con argollas de hierro, preparados para que los condenados fuesen agarrotados. El patíbulo estaba bien provisto de leña, pues a los lados del estrado se habían amontonado muchas gavillas, dispuestas para alimentar el fuego de la fe.

En el Campo de San Francisco no había tablados ni lugares distinguidos, solo destacaba el altar desde donde la cruz blanca presidía la siniestra ceremonia. El público llenaba el amplio Campo. Incluso quienes estaban más lejos pudieron contemplar el edificante espectáculo, porque el cadalso fue estratégicamente situado en una zona elevada del Campo, en la cuesta que hoy ocupa la calle de San Francisco.

La primera en subir al patíbulo fue Ana de Guevara. Allí la esperaba el verdugo, Pedro de Alcalá, quien le ató brazos y piernas y ciñó la argolla a su cuello. No debía de ser muy diestro el tal Pedro porque tuvo que hacer varios intentos antes de que Ana de Guevara alcanzara el descanso eterno. Los gritos de la pobre condenada se pudieron oír en todo el Campo. La segunda en recibir garrote, aquel 29 de junio de 1654, fue Violante Rodríguez. Tampoco tuvo mucha suerte en este su trance final. Hasta el punto de que, el tercero en subir al cadalso, Bartolomé López, dijo al verdugo: “Pedro si no me le has de dar a mí mejor, más vale que me quemes vivo”.

El último en acceder al patíbulo fue Beltrán Campana, hasta ese momento se había mantenido firme en sus convicciones y en su intención de morir como mártir de una barbarie incomprensible. El ánimo

del barbero se quebró cuando se acercaba el momento del suplicio. Al ir a subir al cadalso, pidió la reconciliación al provincial trinitario que le acompañaba. Fray Francisco de Arcos comunicó la conversión al corregidor, confesó a Beltrán Campana y lo dejó en el palo preparado para morir en paz con Dios, su retractación le permitió morir agarrotado antes de que la hoguera se encendiese. En los últimos minutos de su vida, *Juan de Austria* sostenía entre las manos la cruz que tanto había denostado. Cuando el verdugo hubo dado garrote al barbero, apilaron la leña en torno a los cuerpos, ya sin vida, y a las estatuas. La enorme hoguera no tardó en espantar con su humo a los que allí se habían congregado.

III. LA ESPAÑA QUE RECIBE A BELTRÁN CAMPANA

Según declaró ante los inquisidores, Beltrán Campana había entrado en Castilla durante el mes de mayo de 1650. Primero se dirigió hacia Santiago, adonde llegó a finales de junio, y después anduvo vagabundeando en hábito de peregrino hasta que fue detenido el 19 de abril de 1651, en Torrijos. En su largo periplo tuvo ocasión de comprobar la difícil situación que se vivía en la Península. Para entonces, la crisis, iniciada ya en la última década del reinado de Felipe II □1588, año del desastre de la Armada Invencible, es una fecha algo más que simbólica□, había calado profundamente tanto en la economía como en la imagen que del reino hispano se tenía en Europa e, incluso, en el propio ánimo de los súbditos del Monarca Católico. La decadencia que venía arrastrándose desde los años finales del siglo XVI tuvo uno de sus períodos más difíciles en el decenio de 1640, en pleno reinado de Felipe IV. Fue entonces cuando la crisis se hizo realmente aguda y comenzó una verdadera depresión que caracterizó lo que quedaba de centuria. Fenómenos naturales como catástrofes y epidemias se combinaron con un profundo desorden económico y con otros factores de carácter político para dar lugar a esta penosa situación. De hecho, no fueron las causas naturales las únicas, ni probablemente las más determinantes, a la hora de mantener la prolongada crisis del XVII. El estado de guerra

continuo que se vivió a lo largo de casi todo el siglo y la escasa capacidad de buena parte de los gobernantes de la monarquía hispana para enfrentarse a tan complicada situación son factores que deben tenerse muy en cuenta, para entender la realidad de aquella época.

Las dificultades económicas marcaron, desde su comienzo, todo el reinado de Felipe IV. Los envíos de plata de las Indias habían disminuido de forma considerable y la deuda de la Hacienda real tenía dimensiones gigantescas. Las sucesivas bancarrotas no hicieron cambiar la dirección de un gobierno que siempre subordinó los problemas económicos —por graves que fuesen— a una política exterior de defensa del imperio y de afirmación del poder y la hegemonía hispana.

A finales de la década de los veinte, pocos podían confiar en el futuro de un imperio que cada vez se hacía más difícil de conservar. En el ámbito internacional, el peso de la Monarquía Católica iba decayendo de forma paulatina. El coste de la guerra de Flandes era insostenible para una Hacienda agotada, que, a falta de otros ingresos, aumentó la presión fiscal, se impusieron recargos a los artículos de consumo y se crearon nuevos impuestos. Todo era insuficiente para mantener una actividad bélica que se abría en múltiples frentes y dejaba al descubierto la debilidad del imperio. En 1635, Francia declaró la guerra a España, el enfrentamiento duró veinticuatro años. En 1640, el desastre que vivía la monarquía hispana era general, el hundimiento de la economía era un hecho, los fracasos militares se sumaban, acabando con el prestigio del ejército del Rey Católico. Para colmo, surgieron dos nuevos conflictos, esta vez en el corazón de la monarquía, en la península ibérica: las rebeliones de Cataluña y Portugal.

El cúmulo de adversidades acrecentó el afán del rey por buscar en su relación con la divinidad la solución a los problemas del reino. Como ya ocurriera en 1588, tras el desastre de la Armada Invencible, hubo quien apuntó a la providencia divina como causa última de todas las calamidades; visionarios y profetas ofrecían sus diagnósticos fundamentados en razones sobrenaturales. El mismo año de la caída del conde-duque, 1643, Felipe IV conoció a sor María de Ágreda, quien, desde entonces, desempeñó un papel clave como consejera del monarca. Ese

otoño, el rey convocó a varios visionarios para que le informasen de sus previsiones sobre el futuro del reino. En suma, el monarca trataba de encontrar en el ámbito de la fe la respuesta a unos problemas materiales que se le antojaban irresolubles.

Lo cual nos lleva a apuntar un tema importante, como es la profunda imbricación entre religión y política, entre Iglesia y Estado, cuestión imprescindible para comprender la sociedad occidental de gran parte de la Edad Moderna.

El agitado siglo XVI trajo a Occidente una pluralidad de movimientos de reforma de la religión cristiana, y su evolución condujo a la aparición de diversas Iglesias. Con el fin de marcar sus distancias con respecto a las demás, cada Iglesia debía definir expresamente los principios de su ortodoxia y de su organización interna, y también debía desarrollar los instrumentos de control de la disidencia.

En el caso de la Iglesia católica, el concilio de Trento (1545-1563) supuso la ruptura definitiva con los protestantes, definió los contenidos dogmáticos fundamentales, centró en la práctica de los sacramentos la vida del fiel católico, impuso una estricta ordenación jerárquica de la Iglesia y estableció, en los *decretos de reforma*, importantes prescripciones disciplinarias para el clero. La aplicación de los decretos de Trento en los distintos reinos, en las décadas siguientes a la reunión conciliar, dibujó los rasgos propios de la llamada Contrarreforma o Reforma católica.

Este proceso de redefinición del cristianismo coincidió con la formación y el desarrollo del absolutismo monárquico, régimen característico de la Edad Moderna en Europa. Ambos procesos no solo coincidieron en el tiempo, sino que estuvieron estrechamente vinculados.

El éxito de la Reforma católica, que logró imponer la uniformidad confesional en los territorios que dominaba, fue solo posible porque pudo apoyarse en la fuerza de la autoridad estatal. Es decir, el poder real y la disciplina social en que se fundamentaba fueron instrumentos esenciales para culminar la uniformidad católica. La existencia de un aparato de Estado centralizado al servicio del catolicismo fue imprescindible para que triunfara la Reforma católica. Por su parte, la monarquía ab-

solita utilizó la religión como elemento esencial de la identidad de sus súbditos y como cimiento sobre el que asegurar la cohesión social.

En los territorios hispanos, el reinado de Felipe II (1556-1598) fue clave para consumar la tarea de estructurar una monarquía fuerte, en la que política y religión eran, a menudo, indistinguibles. La identidad religiosa de la corona de Castilla se había ido forjando durante la Reconquista. La lucha contra el islam conformó una monarquía cuya carta de presentación era la propagación y la defensa de la fe cristiana. Con la dinastía Habsburgo el destino de la monarquía hispana se consideró unido al del catolicismo, cuya universalidad justificaba la universalidad de la monarquía. Durante su reinado, Felipe II consolidó una administración centralizada y eficaz que respondía a su gobierno personal y que se apoyaba en una red de letrados —con frecuencia, clérigos—, casi siempre de origen castellano. Además de desarrollar una nueva gestión político-administrativa, Felipe II puso todo su empeño en lograr la homogeneidad de creencias y comportamientos de sus súbditos. De esta manera, el rey aseguraba la obediencia de sus vasallos a los principios constitutivos de la Monarquía Católica y procuraba evitar cualquier forma de disidencia. Así, la misma religión que servía de justificación a la política filipina había de servir para modelar los pensamientos y las actitudes de sus súbditos. Lo que no es más que un ejemplo de cómo la construcción del Estado lleva asociada, inevitablemente, la construcción de los individuos que lo forman. En el caso de la monarquía hispana, habrían de asumirse los modelos de vida y de virtud que proponía la Iglesia católica.

No cabe duda de que la ideología en la que se fundamentaban la Monarquía y la Iglesia católicas era la misma. También coincidían en aceptar la necesidad de disciplinar a una población que no siempre se presentaba como una masa pasiva, perfectamente maleable, sino que, con cierta frecuencia, ofrecía resistencia. De ahí que, en esta época, se multiplicasen los mecanismos de disciplina. En primer lugar, el adoctrinamiento: enseñanza, predicación, confesión, catecismo. En segundo lugar, vigilancia y control: visitas diocesanas, registros parroquiales que incluían las listas de quiénes habían cumplido con los sacramentos.

Para la jerarquía eclesiástica la figura del párroco será el eje del control de la comunidad.

Por su parte, la corona contaba con un instrumento privilegiado para reprimir la disidencia: la Inquisición. A pesar del carácter ambivalente del tribunal (civil-eclesiástico, político-religioso), es muy significativo que fuese precisamente durante el reinado de Felipe II cuando la institución adquirió plena madurez y desplegó todo su potencial. Además de la ampliación del número de tribunales y de la reforma de las estructuras del Santo Oficio, llevadas a cabo para aumentar su eficacia, en la segunda mitad del siglo XVI se completó la red de comisarios y familiares que habría de extenderse por todo el territorio y que garantizaría que *los ojos y los oídos* del Santo Oficio llegasen a todos los rincones del reino. Los núcleos de población de cierta entidad que no contaban con tribunal inquisitorial propio tenían uno o más comisarios encargados de informar al tribunal de distrito, de tramitar las gestiones que les encomendasen y de interrogar y ratificar a los testigos. Los lugares de menor cantidad de población tenían familiares, esto es, colaboradores sin sueldo del Santo Oficio que hacían que la institución llegase a las más pequeñas aldeas. Comisarios y familiares, que habían de demostrar su *limpieza de sangre* para optar a esos cargos, gozaban de privilegios judiciales y exenciones fiscales. Integramente en la organización inquisitorial, aunque fuese en su último peldaño, como familiar, comportaba honor y privilegios que buscaron, sobre todo, las élites urbanas y rurales. A través de los familiares la Inquisición se hacía presente en cada villa y, además, se aseguraba la existencia de un importante grupo que había asumido y que transmitiría las ideas en que se sustentaba la institución.

Felipe III y Felipe IV procuraron mantener la línea marcada por sus predecesores, si bien la situación de la monarquía hispana en el concierto internacional —en claro declive— y su decadencia interna fueron factores estructurales que se sumaron a la personalidad de los propios monarcas para hacer que, con los llamados *Austrias menores*, la monarquía perdiera su dinamismo y su capacidad de dominio de la Iglesia en sus reinos. Esto no significa que la religión abandonase el centro de la

política; muy al contrario. Cuando la Monarquía Católica se debilita y deja de ser la potencia económica y militar que había dominado gran parte de Europa, sus gobernantes se refugiaron en la que había sido su base más firme: la religión. En lugar de apuntar hacia el Estado moderno que surgía imponiendo su propia razón (*razón de Estado*) y, con ella, su separación de las diferentes Iglesias, la monarquía hispana se negó a superar la idea de Monarquía Universal Cristiana. Si era imposible realizar la Monarquía Universal, al menos se mantendría siendo cristiana. No es extraño que el autor que más claramente había expuesto la necesidad de separar política y religión, Maquiavelo, encontrase entre los escritores políticos españoles a algunos de sus más firmes críticos.

Beltrán Campana fue víctima de una sociedad que había hecho de la intolerancia religiosa el fundamento de su estabilidad. El Santo Oficio, como institución de naturaleza híbrida que era, constituía el brazo ejecutor del poder político y del eclesiástico en su común afán por hacer desaparecer la disidencia en el territorio de la Monarquía Católica. La política de intolerancia y de exclusión que provocó la muerte de Beltrán Campana tenía apoyo y justificación teórica en la filosofía y la teología hispanas de la Edad Moderna.

La consolidación del Estado moderno fue acompañada en toda Europa por un aumento considerable de publicaciones de carácter político. Al mismo tiempo, el avance del absolutismo en la formación de los nuevos estados condujo a la progresiva secularización del pensamiento político. El Estado moderno absoluto requería una nueva filosofía política que no estuviera supeditada a la religión.

Precisamente esta es la razón por la que se puede considerar a Maquiavelo (1469-1527) el iniciador de la filosofía política moderna: postuló la autonomía de la política con respecto a la religión y a la moral. La obra más famosa de Maquiavelo, *El príncipe*, fue publicada de forma póstuma en 1531; apareció incluida en el *Índice de libros prohibidos* romano de 1559 y, posteriormente, en el *Índice* español del inquisidor Quiroga, en 1583. Para el pensamiento político hispano de finales del siglo XVI y de gran parte del siglo XVII la crítica al libro de Maquiavelo se convirtió en uno de sus principales objetivos. Dado que

el sentido último de la monarquía hispana era la defensa y propagación de la fe católica, la política de dicha monarquía debía estar al servicio de la religión. No es extraño que, para la mayoría de los pensadores políticos españoles, Maquiavelo encarnase al mismo demonio: sus ideas suponían la subversión del orden natural de las cosas. Al apartar a la religión del ámbito de la política, el florentino destruía el fundamento más firme del Estado. Conocido directamente por sus escritos o, lo que fue más habitual en España, a través de la tergiversada imagen que de él ofrecían sus detractores, Maquiavelo llegó a ser uno de los autores más citados en las publicaciones de tema político de la época.

El padre Ribadeneyra fue de los primeros escritores en castellano que dedicaron una obra a la impugnación de la teoría de Maquiavelo, nos referimos a su *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados. Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de estos tiempos enseñan* (1595). Ribadeneyra sabía que el verdadero peligro de las doctrinas de Maquiavelo radicaba en que alejaba a Dios del devenir histórico, con lo que independizaba la política de la religión. De ahí que el núcleo de la argumentación contra el florentino sea la defensa de la providencia divina, la cual, según el jesuita, gobierna el universo. Todo cuanto acontece en nuestro mundo ha sido dispuesto por Dios, también los males que sufrimos. Ahora bien, las calamidades privadas y públicas son castigos que Dios nos envía por nuestros pecados. Guerras, sequías, peste, hasta las propias herejías son enviadas por Dios como respuesta a las faltas cometidas por los hombres. Faltas que pueden reducirse, según Ribadeneyra, a tres fundamentales: “deshonestidad, codicia y soberbia”. De donde se extraen dos consecuencias. En primer lugar, la necesaria subordinación de los reyes a los prelados de la Iglesia. La segunda consecuencia es que, en un Estado como el propugnado por Ribadeneyra, donde “el primero y más principal cuidado de los príncipes cristianos debe ser el de la religión” (Lib. I, cap. XVII), no puede haber libertad de conciencia. Según este autor, la convivencia entre los católicos y quienes sostienen otras creencias provoca necesariamente revueltas que llevan a la ruina y destrucción del Estado.

En general, se puede afirmar que las obras de filosofía política que se publicaron en los reinos hispanos sobre este tema estaban, en su inmensa mayoría, dentro de la ortodoxia contrarreformista que exigía proclamar la indisoluble unión entre religión y política y subrayaba la subordinación y dependencia de la segunda con respecto a la primera. Mientras que, en gran parte de Europa, autores como Jean Bodin, Hugo Grocio o Hobbes defendían la autonomía y el carácter absoluto del poder político, en España se volvía la mirada hacia el pasado y se hacía de la religión el último refugio de un mundo en decadencia. Hubo autores que se mostraban partidarios de la vía más intransigente, otros procuraban introducir ciertos criterios de racionalidad y realismo en la gestión política para superar la decadencia evidente que se vivía en los reinos de la monarquía hispana; todos asumían la prioridad de la religión católica, idea que constituía parte fundamental del andamiaje del pensamiento político español.

Algunos españoles fueron conscientes de la crisis por la que atravesaba un imperio construido sobre una economía inestable, que veía decrecer de forma imparable su importancia en Europa y cuyo dominio mundial empezaba a ser contestado. Así, en las tres primeras décadas del siglo XVII, aparecieron en España un buen número de ensayos, escritos a menudo en forma de memorial dirigido al monarca, que presentaban propuestas económicas para superar la difícil situación que se vivía en los reinos de la monarquía hispana. A pesar de las considerables diferencias en el lenguaje y en los planteamientos, sus autores se suelen reunir bajo el marbete de *arbitristas*, apelativo que en la actualidad ha perdido el tono peyorativo que tuvo en su momento. La conciencia de los males que aquejaban a la monarquía (despoblación, situación desastrosa de la agricultura, ausencia de industria, consideración de la llegada de oro y plata de América como importante elemento desestabilizador) constituye el punto de partida de la mayoría de estas obras.

Posiblemente podamos considerar el arbitristismo en su conjunto como el intento más claro de buscar una solución económica realista a la desastrosa situación de España. La palabra *restauración* se repite en el título de varias de estas obras. Dicho término hace referencia a la

necesidad, imperiosa para los arbitristas, de reparar y renovar las bases económicas de la sociedad. No es extraño que se haya visto en estos autores el precedente inmediato de la economía política.

Martín González de Cellorigo, Gaspar Gutiérrez de los Ríos, Cristóbal Pérez de Herrera, Sancho de Moncada o el conquense Miguel Caxa de Leruela insistieron en la necesidad de estimular la agricultura y la ganadería y de promover la recuperación demográfica y la dignificación del trabajo.

No obstante, si bien hubo quien propuso medidas para enfrentarse a la grave situación económica, proliferaron en mayor número los escritores que hicieron de la exaltación de la monarquía española el núcleo de sus libros. En las obras de este grupo de pensadores dos ideas aparecen de forma recurrente. Por un lado, la identificación de España con el *nuevo pueblo elegido* por Dios, que tiene, por tanto, una misión providencial. Por otro, la percepción de la monarquía de Felipe III como la culminación de la grandeza española. Gregorio López Madera, Tomás Fernández de Medrano y Sandoval, Juan de Salazar o fray Juan de la Puente son claros exponentes de este tipo de autores, en sus obras el tono apologético de la monarquía hispana va unido a la exigencia de que el poder civil ha de asumir que debe estar siempre bajo la autoridad eclesiástica.

Mucho más cercano al realismo arbitrista que a la idealización de la monarquía hispana que acabamos de citar, encontramos a un grupo de autores cuya característica común fue que todos ellos tomaron a Tácito como fuente de inspiración. Este historiador latino había permanecido casi olvidado durante la Edad Media, fue redescubierto durante el Renacimiento y sus obras se reeditaron varias veces a lo largo del siglo XVI. Criticado por quienes no veían en él más que un maquiavelismo encubierto (Ribadeneyra o Quevedo), el tacitismo en España asumió la necesidad de adecuar la política a las circunstancias de crisis, guerra y turbulencias que se vivían, aunque sin perder de vista la superioridad de la religión sobre toda razón de Estado. En este grupo encontramos escritores que han vivido de cerca los problemas de la práctica política y, en su mayoría, han trabajado para la Administración del Estado (como

Álamos de Barrientos o Saavedra Fajardo). Todos ellos buscaban descubrir en la historia la esencia de la realidad política y en la experiencia, la clave para resolver cualquier *negocio civil*.

Así, por ejemplo, en 1604, Eugenio de Narbona, en su *Doctrina política civil escrita en aforismos*, defendía la autonomía de la política como arte de gobernar con respecto a la moral que rige las acciones individuales. Al igual que otros autores tacitistas, Narbona es partidario de actuar con *disimulo* y *doblez* en los asuntos públicos, es decir, reconoce la necesidad de que el gobernante sepa aparentar, más que ser, aquello que conviene a la república. Idea esta que los acerca a la postura de Maquiavelo y pone de manifiesto que la prioridad de la conservación del Estado y la eficacia política fueron temas centrales en la política moderna, incluso en un ambiente marcado por la ortodoxia contrarreformista como el de la Monarquía Católica.

Podemos considerar que el tacitismo supuso, en España, un paso hacia la modernización del discurso político; de hecho, implica cierta secularización de tal discurso. Esto queda patente en el empeño de algunos autores tacitistas en fundar una ciencia política que tenga sus criterios propios y autónomos. Tal empeño se observa claramente en la obra de Baltasar Álamos de Barrientos (1556-1644), quien trabajó al servicio de Antonio Pérez y fue encarcelado tras la huida del secretario de Felipe II.

Probablemente sea Diego Saavedra Fajardo (1584-1648) uno de los más brillantes escritores políticos españoles del siglo XVII. Se inició en la carrera diplomática como secretario del embajador en Roma y alcanzó cargos de gran importancia en la diplomacia internacional que lo llevaron por distintos países europeos. Su carrera culminó al ser designado plenipotenciario de España en Münster para dirigir las negociaciones previas a la paz de Westfalia. Todo ello lo convierte en testigo de excepción tanto de la pérdida de hegemonía de la monarquía hispana como de las nuevas ideas que están haciendo surgir la modernidad en Europa.

La profunda convicción católica de Saavedra y su aceptación del compromiso de la monarquía hispana en la defensa de las tesis contrarreformistas fueron obstáculos que impidieron que la teoría política de

Saavedra alcanzase vuelos más modernos y alejados de la escolástica tradicional. Su obra más importante, *Empresas políticas. Idea de un príncipe político-cristiano representada en Cien Empresas* (1640), está impregnada del rasgo característico de la filosofía barroca hispana, la identificación del ámbito religioso y moral con el de la política. Así, para este autor, la virtud del político empeñado en la conservación y engrandecimiento del Estado ha de ser la virtud cristiana del príncipe prudente, que dirige sus acciones al fin supremo: la salvación eterna. La providencia que todo lo rige traerá el favor divino sobre el príncipe virtuoso y los súbditos lo respetarán.

No obstante, será en las empresas que se ocupan de la práctica política y diplomática más cotidiana, la que se despliega en los tratados entre naciones o ante el problema de la guerra, donde nos encontramos al Saavedra más realista y alejado de la estricta ortodoxia católica. En todo caso, este autor no logra librarse del peso de la religión y del ideal del imperio, lo que lastra su obra de forma considerable.

Saavedra no duda en calificar la religión como “alma de las repúblicas (...), porque ella, más que la necesidad, une los ánimos” (Empresa XXIV, pág. 67). Hasta tal punto es así que, según el autor murciano, un camino seguro hacia el hundimiento de un Estado será no cuidar ni respetar a la religión y sus sacerdotes:

Perturbada la religión, nace la mudanza de dominios y la ruina de los reinos; porque la firmeza dellos consiste en el respeto y reverencia al sacerdocio (Empresa XCIV, pág. 246).

En consecuencia, Saavedra se muestra totalmente contrario a la libertad de conciencia, pues, si el gobernante permite que haya diversas religiones en sus territorios,

el pueblo se dividirá en opiniones, la diversidad dellas desunirá los ánimos; de donde nacerán las sediciones y conspiraciones, y dellas las mudanzas de repúblicas y dominios. Más príncipes vemos despojados por las opiniones diversas de religión que por las armas (Empresa XXIV, pág. 66).

Incluso, en la empresa LX, llega a afirmar: “la ruina de un Estado es la libertad de conciencia”. Así, Saavedra Fajardo alaba el empeño de los Reyes Católicos y de sus sucesores en no permitir en sus reinos más religión que la católica.

De modo que ni siquiera el tacitismo —en el que algunos han querido ver una defensa encubierta del pensamiento de Maquiavelo—, que representa la línea más moderna y aperturista de la filosofía política española, pudo sustraerse al núcleo ideológico de la monarquía hispana: la aceptación de que el “verdadero norte” que habrá de guiar la política es la religión. Ni Narbona ni Saavedra se apartaron de la línea ortodoxa. En consecuencia, el pensamiento político español del siglo XVII mantuvo una constante fundamental: el rechazo de la diversidad religiosa. Podemos claramente observar cuál fue la limitación más palpable del pensamiento político barroco español: el entrelazamiento, hasta hacerlas indistinguibles, de la política y la religión.

Durante la segunda mitad del reinado de Felipe IV, la línea más tradicionalista y alejada de la modernidad se impuso en los escritos políticos hispanos. Al leer a los autores que escribieron en este período tenemos la sensación de que, una vez confirmada la decadencia, volvieron su mirada al pasado incapaces de afrontar los nuevos tiempos. La fe, que había sido la piedra angular del imperio, parecía el único recurso capaz de dotar de sentido a unos acontecimientos históricos que, según esta línea de pensamiento, solo podían haber sido causados por la providencia.

Citaremos como ejemplo, por la difusión que sus obras alcanzaron, al jesuita Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658), quien en 1642 publicaba *Causa y remedio de los males públicos*, dedicado al conde duque. Para esas fechas no cabía duda de la calamitosa situación que se vivía en los dominios de la monarquía hispana. Tal situación constituye el punto de partida de la obra de Nieremberg y la tiñe de un tono pesimista que se había convertido en lugar común para muchos autores hispanos contemporáneos.

Antes de nada había que descubrir el origen “de los males que aquejan al reino”. Según este jesuita, ninguna causa natural podía provocar que un imperio tan poderoso “se derrumbase tan presto”. Había,

pues, que buscar en el orden sobrenatural la raíz de tanta desgracia, allí encuentra que son los abundantes pecados del pueblo los que han desencadenado el desastre. Insiste Nieremberg en que, infligiéndole tan duro castigo, “Dios quiere advertir a España, no acabarla”. Ahora bien, si la causa es sobrenatural, también habrá de serlo el remedio para encauzar la penosa situación de la república. Por esta razón, según el jesuita, no han tenido efecto las medidas políticas tomadas para atajar la crisis. “Pecados son la causa de nuestras calamidades”, asegura; pecados que provocan la alteración y la destrucción de los imperios, como demuestran los múltiples ejemplos que recoge de la Biblia y de la propia historia de España. De nada sirve la “prudencia política” a la hora de gobernar el reino si no hay “enmienda de costumbres”.

IV. UNA ÚLTIMA CUESTIÓN

¿Pudo Beltrán Campana haber evitado tan despiadado final? Difícilmente si no estaba dispuesto a renunciar a sus convicciones, a disimular o a reconocer, aunque solo fuera formalmente, un catolicismo que le repugnaba en su esencia. No, en una sociedad disciplinada que procuraba mantener bajo estricto control costumbres, ideas y creencias. No, en un Estado que había hecho de la religión católica la justificación de su existencia y el cimiento de su estabilidad.

Postular como fundamento de la sociedad y del reino la pertenencia a una Iglesia, la afirmación de una fe, y proponer como primer objetivo del poder civil el exterminio de la disidencia, fueron factores que impidieron el desarrollo de grupos discrepantes que reclamasen la tolerancia. En la España moderna, las voces que demandaron la libertad de conciencia fueron excepcionales y estaban condenadas a ser silenciadas. Hubo quien era partidario de medidas drásticas, otros recelaban del uso de la violencia, pero prácticamente nadie ponía en duda la necesidad de mantener una única fe si se pretendía salvaguardar la unidad del reino. El argumento que se esgrimía con mayor frecuencia era la ausencia de conflictos que disfrutaba España frente a las guerras fratri-

cidas que asolaban otros Estados, el ejemplo más recurrido era la vecina Francia. Ciertamente, en los territorios en los que triunfó la Reforma, no siempre fue posible que se siguiera una sola fe; en España, sí. En consecuencia, países como Francia y Holanda iniciaron el camino hacia el reconocimiento de una libertad de conciencia de la que en España no se sentía necesidad alguna.

La defensa de la fe católica se asumió como la última razón de ser de un Estado patrimonio de los Habsburgo. Es posible que Felipe II instrumentalizara la religión en el proceso de confesionalización que él mismo dirigió. Tal vez, las actuaciones de Felipe III y Felipe IV acusaron una menor independencia y, por tanto, mayor sometimiento a la jerarquía eclesiástica. En cualquier caso, el baluarte de estos monarcas fue la unidad de la fe. Hemos visto, en las publicaciones políticas de la época, la insistencia en presentar a España como el nuevo pueblo elegido y a la casa de Austria como la espada de Dios; ideas que, además, se mantuvieron durante siglos. Prácticamente hasta el siglo XX la identificación de España con la fe y la ortodoxia católicas ha constituido el rasgo más significativo de la esencia patria. De hecho, ha sido constante la consideración del pueblo español como el último bastión de una religión acosada tanto desde el exterior como desde el interior de la propia Iglesia.

Aunque en algunos territorios dominados por la Reforma también se impuso el mismo intransigente principio de “un Estado, una religión”, la situación fue muy distinta a la que se vivió en la monarquía hispana. Calvino o Zwinglio fundaron verdaderas sociedades teocráticas; no obstante, mientras que el catolicismo exige la subordinación a una autoridad ajena al Estado —autoridad suprema para todos los católicos—, los reformados se mantienen en el mismo ámbito de la jurisdicción estatal. Los citados reformadores recurrían a los magistrados y a sus consejos, en suma, a quienes detentaban el poder civil. En este caso, pues, se identificaba un Estado con una religión, pero bajo una propia y autónoma jerarquía.

El Estado moderno es una forma de organización política que se caracteriza por la existencia, en un territorio, de un poder soberano.

La clave para definir la potestad soberana es que no exista autoridad superior. Sin embargo, la católica monarquía hispana debía asumir la suprema autoridad de la Iglesia.

Si la teoría política hispana estaba marcada por el preponderante papel de la religión, la práctica respondía puntualmente al mismo esquema. La expresión más directa e inmediata de la profunda imbricación entre política y religión es la presencia de eclesiásticos en las instituciones más emblemáticas y en los puestos de mayor responsabilidad. Por citar dos casos famosos, el arzobispo Fernando de Valdés (1483-1568), antes de ser inquisidor general, presidió la Real Chancillería de Valladolid y el Consejo de Castilla; el cardenal Diego de Espinosa fue, entre 1567 y 1572, presidente del Consejo de Castilla y de la Suprema Inquisición, simultáneamente. Desde entonces, otros muchos eclesiásticos ejercieron la política ocupando cargos preeminentes en juntas y consejos. Por no hablar de la creciente influencia que los confesores reales tuvieron en el gobierno de los últimos Austrias.

El hecho de que la religión constituyera el marco de interpretación del devenir histórico tuvo como consecuencia, además, la incapacidad para enfrentarse crítica y razonadamente a los problemas que se vivían en aquel momento. En ese contexto era difícil buscar soluciones que fueran acordes con las circunstancias sociales y económicas a nivel nacional e internacional. El providencialismo convertía el desastre en el que se movía la monarquía en el efecto del pecado y la inmoralidad presentes en la vida del rey y de su pueblo. Si el curso de los acontecimientos respondía a un insondable plan divino, ni las decisiones del rey ni las medidas tomadas por sus políticos podían considerarse causas determinantes del torcido rumbo que la historia seguía. Para los poderosos, la coartada era perfecta. Los motivos del fracaso no debían perseguirse en las erradas actuaciones de los responsables del gobierno de la monarquía, sino en el pecado, en las culpas que alejaban al pueblo elegido de su Dios. Las soluciones había, pues, que buscarlas en el mismo ámbito en el que radicaba el origen de los problemas: la moralidad, la religión.

Consecuentemente, para alcanzar la ansiada prosperidad, el camino era la reforma de las costumbres del pueblo, extirpar los vicios

para que resplandeciera la virtud. A las derrotas en el campo de batalla se respondía con tratados sobre la necesidad de controlar los vestidos y afeites de las mujeres, de forma que no incitasen al hombre y salvaguardasen su honra. A la penosa situación económica, contestaban los sermones sobre la necesidad de purificar los hábitos y vencer la lujuria que dominaba el reino. Todo ello acompañado de la ideología que hacía de la vida ociosa el atributo imprescindible de quien pretendiera pertenecer al grupo de privilegiados, de quien quisiera mantener el honor de su hidalguía.

No es extraño que se hiciera tan poco caso a los arbitristas, su discurso era ajeno a los principios que servían de base a la política, hablaban otro lenguaje. El realismo y la atención que estos pensadores ponían en las causas materiales los situaba en un plano por completo separado de aquel en el que se movían los políticos hispanos. Las medidas que los distintos arbitristas proponían para mejorar la situación del reino nada tenían que ver con las referencias de la política católica; no se criticaban por insuficientes o por excesivamente innovadoras, simplemente estaban fuera de lugar. Nada tenían que ver con el verdadero origen de las trágicas circunstancias del reino.

Así, el fracaso y el desastre, lejos de llevar a replantear las directrices de la política y de la economía de la monarquía, fueron motivo para ahondar en el providencialismo. El núcleo de la argumentación era el siguiente: si la historia nos ha hecho fracasar, es que hemos provocado que Dios nos castigue, hemos hecho que se vuelva contra su pueblo elegido; habrá que reconducir la relación con la divinidad y purgar las culpas. Al mismo tiempo que se exime a los políticos de su responsabilidad, el clero —único mediador autorizado con el ser supremo— se hace cada vez más imprescindible para alcanzar el favor divino. Se garantizaba, por tanto, que el papel del estamento eclesiástico, en la sociedad y en la política, fuera siempre preponderante.

Difícilmente un Estado dirigido por tales principios podía asumir las exigencias que la modernidad iba imponiendo. En los territorios de la monarquía hispana, la política seguía íntimamente unida a la religión, la teología marcaba las pautas de todo el saber y los eclesiásticos domi-

naban la escena social. No podía triunfar, en este espacio, una ciencia construida en buena medida por herejes; no podía florecer una filosofía que hacía de la razón humana la “luz natural” de la que surge todo conocimiento, infalible en su proceder e ilimitada en sus posibilidades; no podía asumirse una política que tenía en la *razón de Estado* el motivo fundamental de su actuación y que comenzaba a reconocer al individuo como sujeto de derechos.

La ideología dominante tenía sus propios medios de difusión y de defensa. La Inquisición como institución represora, el púlpito que propagaba la verdadera doctrina, la imprenta censurada y vetada para las escasas voces discordantes y el confesonario como modelador de conciencias fueron instrumentos que mantuvieron viva durante mucho tiempo la base ideológica de la Monarquía Católica. Si a esto sumamos el hecho de que durante siglos la educación hispana estuvo en manos del clero, ¿a quién puede sorprender la ausencia de modernidad que se vivió en España? Lo verdaderamente trágico es que este que hemos narrado no es el panorama de un lejano pasado, sino la imagen de un cercano ayer a cuya sombra hemos crecido.

En el camino quedan muchas víctimas — como Beltrán Campaña — de ese miedo al otro que la intolerancia ha provocado siempre.

CONTESTACIÓN A CARGO DEL
ILMO. SR.
DON MIGUEL JIMÉNEZ MONTESERÍN

Ilustrísimo Señor Director, ilustrísimos señores académicos, queridos Adelina, José Luis, familia y amigos suyos, señoras, señores, amigos todos:

Cada vez que afronto el grato cometido de responder a un discurso de ingreso en esta Real Academia varios son los sentimientos que se me acogen al ánimo. Gratitud siempre al constatar en primer lugar cuánta amistad sincera y recíproca alberga el encargo recibido. Admiración ante un brillante ejercicio académico, prueba evidente del mérito reconocido a la previa trayectoria intelectual del electo. Orgullo por haber contribuido a hacer de los nuestros a un estudioso capaz de mejorar en adelante el quehacer académico. Satisfacción por haber cumplido un deber de justicia al reconocer el mérito de una tarea investigadora relevante. Confieso que se les suma también un punto de melancolía agridulce cuando, al mirar atrás, me doy cuenta de los muchos años transcurridos desde que tomé contacto y trabé luego relación amistosa con el nuevo compañero. Tales afectos llenan hoy estas palabras de bienvenida absolutamente cordiales.

Adelina Sarrión Mora es, desde hace tiempo, una reconocida historiadora en diferentes ámbitos de lo que ha venido a llamarse “historia de las mentalidades”. Su condición de mujer tan sólo destaca hoy en medio de la clamorosa ausencia femenina de que nuestra corporación adolece. Importaba desde luego contar con ella dada su fecunda trayectoria de profesora e investigadora, capaz de proponerse analizar el pasado desde una sólida formación filosófica, lo que hace bien singular su aportación historiográfica. La solidez de su obra, realizada con callada

discreción y objeto de unánime valoración académica, contrasta con la necia vanagloria de tanto sedicente historiador local a cuyos insulsos engendros cronísticos cubre el buscado oropel lugareño.

En la Universidad Autónoma de Madrid obtuvo en 1984 el grado de licenciada en Filosofía. La inmediata redacción de una memoria de licenciatura vino a marcar el derrotero de sus investigaciones futuras. Defendería así, en 1985, y en la misma Universidad un excelente trabajo titulado, *El médico y la sociedad rural del siglo XVII. El proceso inquisitorial de Francisco Martínez Casas*. La fuente, un voluminoso expediente en cinco piezas conservado en la sección de Inquisición del Archivo Diocesano de Cuenca.¹ Ampliado y reelaborado, este estudio, titulado al efecto, *Las profesiones médicas en el mundo rural del siglo XVII a través de los procesos de la Inquisición de Cuenca*, merecería en 1990 el Premio “González Palencia” de investigación convocado entonces anualmente por el Ayuntamiento de Cuenca. Modestamente me felicito por haber contribuido en su día con mi voto al galardón. Siguieron las búsquedas documentales y continuó la autora puliendo el texto que al fin vio la luz notablemente enriquecido en 2006.²

Catedrática de Filosofía en la Enseñanza Secundaria desde 1988, a leer y descifrar un buen número de los procesos instruidos por el Santo Oficio conque se acudiría luego de manera asidua nuestra nueva compañera, enfrascada en la tarea de redactar ahora una tesis doctoral. En el Archivo Diocesano, junto a Bernardo López Belinchón, ex alumno, colega y querido amigo, nos conocimos. Allí coincidiríamos con frecuencia y allí cambiaríamos impresiones acerca de nuestras respectivas pesquisas documentales. Vaya por delante que el tema de investigación elegido y sus precisas circunstancias hubieron sin duda de poner a prueba el tesón y la determinación de la nueva académica.

Cuando a partir de mediados del siglo XVI, el Concilio de Trento (ses. XXV, cap. 14) urgió de modo tajante el riguroso cumplimiento

1 A.D.C., Inq. leg. 504, exp. 6654-A.

2 *Médicos e Inquisición en el siglo XVII*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca. 2006.

de la abstinencia sexual entre los clérigos que hubiesen recibido las órdenes mayores y los religiosos profesos, menudearon entre el clero, como indeseada contrapartida, otro género de infracciones a tales exigencias nuevas, marcadas ahora por una mayor irregularidad teológica. Apartados tajantemente los sacerdotes seculares de la antes tolerada convivencia asidua con mujeres dentro y fuera del ámbito doméstico y más estricta también la disciplina inherente a la vida conventual y monástica, bastantes de aquellos varones se vieron impelidos a orientar sus insatisfechas pulsiones sexuales hacia sus hijas — y a las veces hijos — de confesión.

Por otro lado, la entonces renovada obligatoriedad de la confesión anual (Ses. XIV cap. 5, can. 8) vino a multiplicar las ocasiones de contacto íntimo y apartado entre confesores y penitentes en aras de la garantía del imprescindible sigilo sacramental que debía proteger la manifestación de los pecados propios. En consecuencia, ante el temor de que el deterioro en el rigor de la disciplina y, sobre todo, la tolerancia con el abuso de los sacramentos sirviese de argumento a quienes desde el bando luterano consideraban éstos meras ceremonias, desde Roma se urgió extremar el celo en la persecución y condena de aquellos confesores que solicitaban los favores carnales de sus penitentes, aprovechando la oportunidad deparada por las circunstancias propias de la confesión auricular realizada de forma discreta en lugar apartado del templo. Tales confesores solicitantes, sin duda a instancia del Consejo de la Suprema, fueron sometidos en España a la jurisdicción inquisitorial, ya que su actitud sacrílega les hacía, cuando menos, sospechosos de menospreciar con error el sacramento que administraban de manera abusiva. Así lo dispuso la bula de Paulo IV *Cum sit nuper*, de 16 de abril de 1561, dirigida al Inquisidor General Valdés. A ella siguieron la de Gregorio XV, *Universi Dominici Gregis*, de 30 de agosto de 1622, y las de Benedicto XIV, *Sacramentum Poenitentiae*, de 1 de junio de 1741 y *Apostolici muneris*, de 8 de marzo de 1745, por las que eran confirmadas y aun extendidas las atribuciones inquisitoriales, ya que, en su virtud, empezó a no hacerse diferencia, en orden a la consideración del delito, si éste había sido cometido con varones o con

hembras o si había tenido lugar en los aledaños o en el acto mismo de la confesión, prohibiéndose además, bajo graves penas, la absolución del pecado en que incurría el *cómplice venéreo* por el sacerdote previamente solicitante.

Entre 1565 y 1819 fueron trescientos cuarenta y tres los religiosos de ambos cleros denunciados al Santo Oficio de Cuenca por unas seiscientas mujeres, la mayoría de ellas jóvenes y casadas. El resultado final sería que apenas un veinte por cien de tales denuncias llegaron a formalizarse en un proceso de fe con sentencia, mientras la severidad de estas varió de manera notable a lo largo del tiempo. De unas iniciales penas afflictivas, públicas y graves, para los clérigos y religiosos convictos se pasaría pronto y hasta el final a otras de carácter espiritual encaminadas a rehabilitarlos de manera discreta. Tan importante era atajar el abuso de los confesores solicitantes como evitar el escándalo que el castigo público de tales delincuentes suscitaría entre los fieles, quienes, ante tal descrédito de sus pastores, rehuirían someter sus conciencias al tribunal de la penitencia. En particular se verían apartadas de él las mujeres, buscando con ello la salvaguarda de su honra los varones de las familias. De hecho y a pesar de las apariencias, fueron una vez más aquellas las derrotadas al aunarse el espíritu de cuerpo clerical y un esquema de poder social en el que la misoginia resultaba pieza clave para desautorizar cualquier discurso femenino.

Empleando tenacidad y talento al navegar sobre este material farragoso, sin encallar en la anécdota facilona y sabiendo matizar el aserto con el ejemplo adecuado, tramó la profesora Sarrión una brillante tesis doctoral defendida en 1993 y merecedora de ser calificada *Cum laude*. Su título, *Sexualidad y Confesión, los procesos de solicitud ante el tribunal inquisitorial de Cuenca*. Júzguese de la resolución y arrestos con que la joven doctoranda acometió en aquellos años su tarea y de la energía con que hubo de sortear alguna que otra reserva insidiosa, cuando no la displicente condescendencia del mandarinato clerical, sumadas a los desalientos y vacilaciones que nunca faltan en la elaboración de un

trabajo académico de tan prolongada andadura. Un año después el libro sería publicado y aún ha sido objeto de reedición en 2010.³

La doctora Sarrión se adentraba con su estudio en un terreno de análisis sobre el que habían puesto asimismo sus miras otros investigadores más avezados sin que su aportación desmereciera en absoluto de los trabajos de estos.⁴ Curioso y significativo resulta comprobar a estas alturas cómo ambos autores, varones, no se dignaron siquiera mencionar este trabajo, ni aún como ejercicio académico, en el cuerpo de texto ni en la bibliografía.⁵

Nuestra nueva colega se incorporaba con su trabajo a una joven corriente historiográfica de apenas veinte años de vigencia entonces, la historia de las mujeres, una forma plural y heterogénea de rescatar un sujeto social (el femenino, entendido como colectivo), dando paso a percepciones distintas de la naturaleza de lo cultural, así como de la relación de los actores sociales con el poder.⁶ Partía de un hecho evidente, subrayado de manera programática por Simone de Beauvoir en 1949: “La ideología cristiana ha contribuido no poco a la opresión de la mujer”.⁷ En la misma línea de otras historiadoras, con este y otros trabajos posteriores, corroboraría otra idea esencial de la pensadora francesa:

“Eso es tanto como admitir que la mujer de hoy es una creación de la Naturaleza. Es preciso volver a repetir una vez más que, en la colectividad humana, nada es natural y que, entre otras

3 *Sexualidad y confesión. La solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Alianza Editorial, 1994; Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2010.

4 Ricardo GARCÍA CÁRCEL y Doris, MORENO MARTÍNEZ, *Inquisición. Historia crítica*, Barcelona, Temas de hoy, 2000, pp. 300-302.

5 Véanse, Juan Antonio ALEJANDRE, *El veneno de Dios. La Inquisición de Sevilla ante el delito de solicitud en confesión*, Madrid, Siglo XXI, octubre de 1994 y Stephen HALICZER, *Sexualidad en el confesionario. Un sacramento profanado*, (primera edición americana, 1996), trad. esp. Madrid, Siglo XXI, septiembre de 1998.

6 Elena HERNÁNDEZ SANDOICA, *Tendencias historiográficas actuales. Escribir historia hoy*, Madrid, Akal, 2004, pp. 437-438.

7 *El segundo sexo*, (trad. esp.), Madrid, Aguilar, 1981, t. III de las *Obras completas*, p. 101.

cosas, la mujer es un producto elaborado por la civilización: la intervención de otro en su destino es original; si esa acción estuviese dirigida de otro modo, desembocaría en un resultado completamente diferente. La mujer no es definida por sus hormonas ni por misteriosos instintos, sino por el modo en que, a través de conciencias extrañas, recupera su cuerpo y sus relaciones con el mundo.”⁸

Pierre Bourdieu ha trazado a su vez el sentido de tales investigaciones marcadas por el feminismo:

“La investigación histórica no puede limitarse a describir las transformaciones en el transcurso del tiempo de la condición de las mujeres, ni siquiera la relación entre los sexos en las diferentes épocas, sino que tiene que dedicarse a establecer, en cada período, el estado del sistema de los agentes y de las instituciones, Familia, Iglesia, Estado, etc. que con pesos y medios diferentes en los distintos momentos, han contribuido a aislar más o menos completamente de la historia las relaciones de dominación masculina. El auténtico objeto de una historia de las relaciones entre los sexos es, por tanto, la historia de las combinaciones sucesivas (...), de mecanismos estructurales (...) y de estrategias que, a través de las instituciones y de los agentes singulares, han perpetuado en el transcurso de una larguísima historia, y a veces a costa de cambios reales o aparentes, la estructura de las relaciones de dominación entre los sexos.”⁹

Otros han sido luego los trabajos en que la doctora Sarrión ha continuado indagando acerca de estos temas ¹⁰ hasta llegar a dar a luz una

8 *Idem, ibídem*, p. 863.

9 *La dominación masculina*, trad. esp. de la ed. franc. de 1998, Barcelona, Anagrama, 2000, pp. 105-106.

10 “La sexualidad en el mundo católico de la Contrarreforma”, *Daimon, Revista de*

nueva monografía cuya bien construida arquitectura conceptual pone de manifiesto la madurez de la autora.¹¹ Indagando siempre en el rico fondo inquisitorial de Cuenca, profundiza ahora acerca de la heterodoxia atribuida por el tribunal de la fe a distintas mujeres y algún varón de muy diversos perfiles sociales en no menos variadas circunstancias. La materia común que a todos ellos liga es la desautorización por el poder del discurso religioso de quienes, desde una plural marginalidad social, defienden una manera particular de afrontar la trascendencia, el miedo o la propia vivencia espiritual. Siquiera a contrapelo, cobran voz así quienes no tenían autoridad para expresarse y cuya palabra propia tropezaba con un discurso elaborado desde la inapelable superior jerarquía otorgada por el monopolio dogmático. El eterno combate entre el bien y el mal, interpretado en términos teológicos, cobra valor social y hasta político y de este modo los oficiantes de la magia popular, queridos, respetados o temidos por sus conciudadanos, aceptada también su presencia habitual y hasta necesaria en el ordinario vivir, pasaron a ser considerados desde el poder un ejército de despiadados agentes del Maligno. Vino a hacerse presente el Demonio en infinidad de situaciones de la vida diaria. La mujer, origen mítico de la culpa universal, obtendrá una consideración mucho más fabulada que auténtica en la visión alucinada de algunos teólogos y jueces. Estigmatizada como eficaz aliada

Filosofía, nº 11, (1995); “Clérigos torpes y mujeres solicitadas en los procesos de la Inquisición española”, *Arbor*, nº 611 (1996), pp. 25-50; “Religiosidad de la mujer e Inquisición”, *Historia Social*, nº 32, (1998), pp. 97-116; “Beatas, iluminadas, ilusas y endemoniadas. Formas heterodoxas de la espiritualidad postridentina”, *Actas del Congreso: Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*. Editorial Parteluz, Madrid, 1998, t. III. pp. 365-386; “La religiosidad de la mujer en Castilla durante la época pretridentina”, *Actas del congreso internacional: Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2001, Vol. IV. pp. 103-118; “La pastora Marcela o la imperdonable libertad de una mujer”, en MARÍN ECED, T., *Figuras femeninas en El Quijote*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca. 2007, pp. 131-142.

11 *Beatas y endemoniadas. Mujeres Heterodoxas ante la Inquisición. Siglos XVI-XIX*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

del Diablo por más inclinada al mal su naturaleza, la inhabilitación de su discurso supondrá rechazar una manera de transmitir la cultura tradicional tornando sospechosas, cuando no punibles, cualesquier iniciativas femeninas referidas a no importa qué ámbito de lo trascendente.

Si no plena y cumplida, hemos dado hasta aquí cuenta bastante de la notable actividad investigadora de la nueva académica. Queda referirse a su otra faceta profesional: la docente, como profesora de filosofía en el ámbito de las enseñanzas secundaria y superior. No sólo ha introducido en esta materia a bastantes generaciones de estudiantes en sus clases ordinarias, así en el instituto desde octubre de 1988, como en la Facultad de Humanidades del Campus de Cuenca de la Universidad de Castilla la Mancha entre febrero de 2004 y el mismo mes de 2012. También ha publicado varios artículos de investigación referidos a diversos ámbitos de la disciplina ¹² y sendos libros bien trazados destinados al aprendizaje de la historia del pensamiento, en los que destacan por su enorme valor pedagógico las notas y comentarios a los textos de los filósofos seleccionados.¹³

Llega ahora el momento de aplicarnos al contenido del magnífico discurso que acabamos de oír. Cualquiera que haya tenido acceso asiduo a los papeles guardados en un archivo histórico, sin que importe demasiado el género de éste o la línea marcada por la búsqueda precisa que hasta él le haya llevado, podrá corroborar lo dicho y vuelto a repetir infinitas veces por muchos otros curiosos del pasado como fruto de la

12 “El difícil estatuto epistemológico de la ecología”. En: CAMPS, V., GÓMEZ CAFARENA, J., SOLÍS, C., RÁBADE, S. *et alii*: *Filosofía y Ciencia I*, Cuenca, Centro de Profesores y de Recursos 1998, pp. 257-267; “Emilio Lledó. Una mirada”, en ESPINOSA ANTÓN, F. J. (Coord.), *Ocho pensadores de hoy. Rancière, McDowell, Savater, Faye, Conche, Lipman, Lledó, Flores D’Arcais*. Oviedo, Septem Ediciones, 2007, pp. 201-220; “La suprema potestad en el escolasticismo tardío español y en el *Tratado Teológico-Político*”, en F.J. MARTÍNEZ (Ed.): *Spinoza en su siglo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 63-94; “Identificación de la dinastía con la confesión católica”, en *La Monarquía de Felipe III: La casa del rey*, Madrid, Fundación Mapfre-Instituto de Cultura, 2007, vol. I, pp. 246-299.

13 *Lecturas de Filosofía, corrientes actuales de pensamiento*. Madrid, Akal, 2009; *Textos de filosofía para la prueba de acceso a la universidad*, Madrid, Anaya, 2010.

experiencia. Al margen del contenido propio de los documentos albergados, entre sus páginas y como en secular suspenso, a girones, alienta aún la vida pasada, ya plasmada en el pormenor de un testimonio, ya entrevista en mínimos detalles cotidianos, ajenos incluso a la voluntad del redactor, que, como agazapados, aguardan entre líneas. No son flores ni hojas secas, tampoco carne amojamada lo que nos sale al paso en tales expedientes y legajos. A vueltas con la prosa administrativa, tropiezan los ojos del lector avisado con gestos humanos, peripecias íntimas o situaciones sociales cuya anécdota da oportunidad de acercarse y conocer, un breve instante la mayoría de las veces, a ciertas personas de antaño, comunes y corrientes, vueltas al olvido tan presto como se apaga el destello breve que iluminó ahora su escondida memoria en la imaginación de un estudioso. Parecería suscitarse así una sensación de familiaridad a ratos semejante a la de un viajero actual que observara de lejos con mirada atenta y paso quedo a las gentes entrevistas breve rato en lugares muy distantes del suyo. Imágenes fugaces, apenas intuitas, como atisbadas desde un vehículo en movimiento que, sin poderlo evitar, alejase de ellas al observador a toda prisa. Figuras lábiles unas y otras, sometidas a lo gratuito de una percepción personal hartamente efímera, satisfactoria apenas al quedar sin más remedio fuera del alcance de la mirada, con la conciencia de no ser ilusiones sino ajena realidad huidiza, intangible casi, como pasmadas en una escena viva colgada del tiempo.

Escenas, cuadros, cuyo número y variedad de detalle dramático permiten esbozar argumentos biográficos y armarlos enseguida sobre entramados circunstanciales más o menos sólidos, mirando siempre a la perspectiva de la singular encrucijada de tiempo y espacio donde cada vida reconstruida se inscribe.¹⁴ Breve el encuentro, apenas satisfactorio el momento de contacto, pese a ello, termina al cabo imponiéndose al historiador lo vigoroso de los rasgos con que algunos de estos personajes se destacan en cada fragmento de vida donde le es dado sorprenderlos

14 Un excelente libro sobre el tema el de James S. AMELANG, *El vuelo de Ícaro: la autobiografía popular en la Europa Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2003.

de modo fortuito. Cierto es que la sorpresa puede aguardar tras el más insospechado papel pero, dadas sus características, es seguro también que la documentación judicial testimonia con mayor frescura y viveza que otras acerca de los pormenores del vivir cotidiano de las gentes de otras épocas. Puestos a ahondar aún en este territorio documental, define la jurisdicción inquisitorial una comarca de particular fecundidad dado lo singular y diverso a la vez de las gentes obligadas a transitar por ella durante cuatro siglos. Aunque el objetivo último de perseguir y sancionar los desvíos de la ortodoxia religiosa encomendado al tribunal de la fe permaneciera a lo largo de ellos, las sucesivas coyunturas históricas fueron dirigiendo hacia el proceder de gentes distintas la mirada escrutadora de los jueces. Sin olvidar a los neoconvertos dudosos llegados desde el judaísmo o el islam, la ruptura experimentada por la cristiandad, recién comenzado el siglo XVI, condujo ante el Santo Oficio hispano a numerosos cristianos de raigambre, propios y extraños, convictos de haber mostrado de diferentes maneras su simpatía por las ideas de los reformados en opinión de los inquisidores.

A medida que el Quinientos avanzaba, la rigurosa intolerancia sustituyó para siempre a la discusión doctrinal a cada lado de la frontera religiosa impuesta por el nuevo orden político estatal. La controversia, agria y sin concesiones, entre los teólogos condujo a una inapelable toma de posición dogmática cuya inmediata garantía fue la persecución y el castigo inexorables aplicados desde el poder político a quienes no se atuvieran al enunciado preciso de la ortodoxia proclamado de manera excluyente por cada confesión, ya fuese ésta antigua o renovada, en un determinado ámbito territorial. Simplificando mucho podría resumirse esto así: temeroso el poder público de que la disidencia religiosa diera al traste con un proyecto político unitario en marcha cuya garantía última residía precisamente en la común fe cristiana de príncipe y súbditos, cada estado hizo de la religión un baluarte, “un castillo fuerte” ¹⁵ que

15 “*Ein feste Burg ist unser Gott*”: *Un Castillo fuerte es nuestro Dios*, según proclama el himno luterano que cantaban quienes defendían con las armas la Reforma en el siglo XVI.

habría de mantenerse incólume de manera violenta y sin concesiones frente a quienes lo amenazaran, dentro o fuera, manifestando sus dudas o divergencias expresas. Cada remozada ortodoxia, según el territorio, sustentaba en estrecha simbiosis al sistema político allí en vigor y convertía de suyo en criminal al hereje evidente. Las diversas instancias de poder defendían en exclusiva una manera de cristianismo, hecho esta ideología cautiva de cada gobernante, católico o reformado.

Ayudará todo esto a entender de qué forma tales variables hicieron aún más inclemente el crudo vivir de innumerables europeos a medida que la modernidad política se iba imponiendo. Precario el horizonte material, frágil la salud, violenta la convivencia, la inclemencia bélica se hacía sentir incluso muy lejos de los campos de batalla y no sólo por su agobiante costo en dinero o en sangre de soldados. Muertes e inmediatas destrucciones aparte, la hostilidad ideológica frente al enemigo lejano u oculto impregnaba, de modo abrumador a veces, la vida diaria, sometida por decreto riguroso al escrutinio de quienes velaban porque cada uno se atuviese en su vida e ideas a los parámetros ortodoxos definidos por las autoridades religiosas.

Comprender en clave «política» la renovación religiosa llevada a cabo en la monarquía hispana durante el siglo XVI requiere reflexionar brevemente acerca del aparato de poder que la hizo posible y fijarse en lo peculiar del religioso/eclesial instrumentado entonces. Para Max Weber, «*Poder* significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad.»¹⁶ pero si lo consideramos desde el aspecto racionalizado que adopta cuando se plasma en una acción de gobierno, su definición parece más próxima a lo que el mismo Weber llama *dominación*, esto es, «la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas». Mientras que el mero ejercicio del poder supone solamente la puesta en juego de ciertas capacidades individuales y no tiene significación social, por el contrario, la dominación, aunque no siempre comporte

16 *Economía y sociedad*, cap. I, 16, p. 43 de la trad. esp. del F.C.E., Méjico, 1983.

una mediación administrativa, se halla, en cambio, ligada siempre a una organización y posee un neto sentido social.

Si el ejercicio del poder equivale a la oportunidad de hallar obediencia, ello se debe a que dispone de medios de coacción eficaces. El estado moderno pugna por arrogarse el monopolio del recurso eventual a la violencia legítima, pero esto no excluye que, en aras siempre de intereses propios, apoye o tolere algún otro género de violencia de carácter moral, del orden de las sanciones espirituales aplicadas a los comunes fieles/súbditos por los jerarcas religiosos, a las que ha podido respaldar, otorgándoles eficacia penal en el ámbito temporal. En este contexto no cabe duda de que la propaganda es y ha sido un medio sumamente útil al que recurrir para reforzar la adhesión de los gobernados a los programas gubernamentales y ello explica la importancia conferida siempre a los medios institucionales de gestión ideológica, cualquiera haya sido la definición básica de ésta en cada época pasada o presente. El objetivo principal perseguido consiste en imponer una suerte de disciplina social lo más común y uniforme posible, inspirada por un principio racionalizador del poder de signo político aunque de expresión teológica/confesional en el Estado hispano moderno.¹⁷

En la España contrarreformista se declaró desde el Estado una guerra sin cuartel al «sectario» no católico y para esta causa aprestaron

17 *Cfr.* Gerhard OESTREICH, «Problemi di struttura dell'assolutismo europeo» (trad. it. del orig. al. de 1969) en Ettore ROTELLI y Pierangelo SCHIERA (Eds.) *Lo stato moderno. I. Dal Medioevo all'età moderna*, Bolonia, 1971, p. 181; Wolfgang REINHARD, «Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico» en Paolo PRODI (Ed.) *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bolonia, 1994, pp. 101-123; *idem* «Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una storia dell'età confessionale», en *Annali dell'Istituto storico Italo-Germanico in Trento*, VIII, 1982, pp. 13-37; Miguel JIMÉNEZ MONTESERÍN, «La iglesia conquense del Quinientos. Poder eclesiástico y confesionalidad estatal» en GARCÍA MARCHANTE, J. S. y LÓPEZ VILLAVERDE, A. L. (Coords.) *Relaciones de poder en Castilla: El ejemplo de Cuenca*, Murcia, 1997, pp. 149 y 188. Véase además una interesante discusión acerca de estos conceptos y su ligazón a la problemática de la actuación inquisitorial en GARCÍA CÁRCCEL y MORENO MARTÍNEZ, *Inquisición. Historia crítica*, op. cit., pp. 357-358.

los tratadistas viejos y nuevos argumentos encaminados a objetivar delito y delincuente con el fin de mejor proceder a su castigo en aras siempre de la defensa del orden divino de las cosas presente en el régimen político y social que definía a la Monarquía Católica.¹⁸ El único procedimiento considerado válido para combatir la delincuencia —cualquiera fuese su género— era la represión, cuando más dura e intimidatoria mejor, de lo que resulta que la ley penal propia del Estado moderno fue un arma creadora de miedo colectivo.¹⁹ Las diversas formas de ejecución « son sólo manifestaciones de un ensañamiento que, al tiempo que pretende conservar una tradición, sirve al principio de consolidar el horror social que se consigue aplicando la irracional relación entre dimensión del delito y pena aplicada. »²⁰

A su modo proclamarían esto las ampulosas octavas reales de Antonio de León Jaraba de la Cuba, infausto cronista de la ejecución del pertinaz Campán, de cuya vida y peripecia última nos acaba de dar aquí tan pormenorizado análisis la nueva académica:

Pues, ¿quién puede ser este? Este un hombre,
que dicen, que Beltrán Campán se llama,
que quiere que su error al mundo asombre,
y en mala parte dilatar su fama.
Este es un luterano, cuyo nombre
veneno tanto sin temor derrama,
que lleno de la rabia que le oprime,
antes le ofende el bien que le reprime.

.....

18 Resultan muy sugerentes las reflexiones de índole teórica sobre el problema de la coerción social desde el poder que hace Robert LITKE en “Violencia y poder”, *Revista internacional de ciencias sociales* (132), junio de 1992, pp. 161-172.

19 Con enorme fortuna ha caracterizado hace tiempo Bartolomé BENNASSAR el procedimiento con que actuaba el Santo Oficio como “pedagogía del miedo”. *Cfr. L’Inquisition Espagnole, XVe-XIXe siècle*, Paris, 1979, p. 105 y ss.

20 Ángel RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, « La soga y el fuego. La pena de muerte en la España de los siglos XVI y XVII » en *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 15 (1994), p. 29.

Al tiempo de entregarle vivo al fuego
al hereje gascón y temerario,
llegó piadoso y con prudente ruego
el provincial que asiste, trinitario.
Le pide a don Fernando, que aquel ciego
empieza a tener luz y es necesario,
por si en su desengaño persevera,
que de la suerte que los otros muera.

Mandólo así, murió del mismo modo,
y en juntando la leña en buena forma
y los cuerpos con ella, incendio todo,
la cuarta esfera su soberbia informa.
No a hipérboles en esto me acomodo,
pues tanto a la evidencia se conforma,
que temieron del cielo las techumbres
las trémulas, flamantes pesadumbres.²¹

Gracias pues, querida Adelina, por el rigor y calidad de tu trabajo, por entusiasta y valiente comprometido sin duda. No me cabe ninguna duda de que de sus frutos venideros se honrará la Real Academia Conquense de Artes y Letras a la que hoy, en nombre de todos sus miembros, te doy la más cariñosa bienvenida.

21 Miguel JIMÉNEZ MONTESERÍN, *Triunfo de la Católica Religión. El Auto de fe de Cuenca de 1654*, Cuenca, Excma. Diputación Provincial, 2010, p. 529 y p. 554.