

*El Directorium inquisitorum, manual de la inquisición, ya pertenece a la historia de la libertad del pensamiento. Redactado en 1376 por el dominicano gerundense Nicolau Eimeric, y comentado, por encargo de la Santa Sede, por el canonista aragonés Francisco Peña en 1578, este texto prefigura muchas modernas artes de condena, de prohibición, de utilización del brazo secular.*

*Los ardores inquisitoriales que tanto caldearon a la Iglesia representan un anatema consustancial a la doctrina. Juan, el bien amado, utiliza en el Apocalipsis un lenguaje cuyos resplandores de odio iluminan a veces los tenebrosos abismos del amor.*

*Esta sabia versión de Luis Sala-Molins ofrece un acceso tan fascinante como espeluznante al Manual, documento que instruye sobre los fundamentos del poder político, religioso, cultural e incluso policial, tanto o más que los textos de Kafka, de Primo Levi o de Canetti. Y, sobre todo, constituye la prueba por el absurdo de un silogismo de escabrosa actualidad: nada une tanto como lo que divide.*

ISBN 84-7669-267-6



9 788476 692677

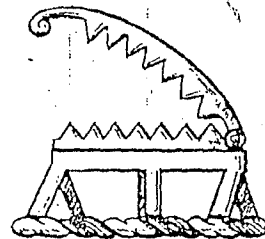
NICOLAU EIMERIC  
FRANCISCO PEÑA  
EL MANUAL DE LOS INQUISIDORES



II

# EL MANUAL DE LOS INQUISIDORES

NICOLAU EIMERIC  
FRANCISCO PEÑA



Atajos

II

MURCIANO EDITORES S.A.

EL MANUAL DE LOS INQUISIDORES

A T A J O S

NICOLAU EIMERIC

Nicolau Eimeric nació en 1320 en Gerona. No contando aún catorce años entró a la orden de los dominicos, y recibió los hábitos en el convento de Santo Domingo de su ciudad natal. En 1357 llegó a ser Inquisidor general de Cataluña, Aragón, Valencia y Mallorca. Su celo extremado fue insoportable para la Casa Real de Barcelona, por lo que dos veces fue exiliado del reino de Catalunya-Aragón. Pese a lo cual ejerció sus funciones inquisitoriales hasta pocos años antes de su muerte, en 1397. También fue Vicario general de su orden, capellán del papa en Aviñón, y formó parte de su séquito en Roma. Se distinguió, entre otras cosas, por su denotada lucha contra Raimon Llull. Y, desde luego, por haber escrito este *Manual de los Inquisidores*.

FRANCISCO PEÑA

De Francisco Peña se sabe poco, si no es que la Iglesia de Roma le confía, a fines del siglo XVI, la edición definitiva y anotada del *Manual*, que ya era lo que llamaríamos hoy un *bestseller* y que, bajo la pluma diligente de Peña, se enriquece y cobra su forma definitiva.

NICOLAU EIMERIC  
FRANCISCO PEÑA

## EL MANUAL DE LOS INQUISIDORES

Introducción,  
traducido del latín al francés  
y notas de  
Luis Sala-Molins

Traducido del francés por  
Francisco Martín



Primera edición: 1973

Primera edición en la colección *Atajos*: junio 1996

Título de la edición original: *Le Manuel des inquisiteurs*

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,  
ni su incorporación a un sistema informático,  
ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio  
sea éste electrónico, mecánico, reprográfico, gramofónico u otro,  
sin el permiso previo y por escrito de los titulares del

COPYRIGHT:

© 1973 by École Practique des Hautes and Mouton  
and Co., Paris

© 1996 by Muchnik Editores, S. A., Balmes, 25  
08007 Barcelona

Cubierta: J & B

ISBN: 84-7669-267-6

Depósito legal: B-25.165-1996

Impreso en Romanyà/Valls. Capellades  
Impreso en España - Printed in Spain

Todo lo que se haga para convertir a los herejes es gracia.

EIMERIC

La finalidad de los procesos y de la condena a muerte no es salvar el alma del acusado, sino mantener el bienestar público y aterrorizar al pueblo.

El papel del abogado es presionar al acusado para que confiese y se arrepienta, y solicitar una penitencia por el crimen que haya cometido.

¡No somos verdugos!

Que se haga todo lo necesario para que el penitente no pueda proclamarse inocente para no dar al pueblo el menor motivo de que piense que la condena es injusta.

Aunque sea lastimoso, enviar a la hoguera a un inocente... Alabo la costumbre de torturar a los acusados.

PEÑA

Santo Domingo ha sido mal comprendido (...) Domingo se entregó únicamente a las actividades propias de un predicador evangélico, pero era un hombre de la Iglesia y la Iglesia estaba comprometida, desde hacía tiempo, con un sistema que no sólo implicaba la aplicación de sus propias sanciones, sino también el recurso a la coacción material cuando la palabra resultara inoperante.

YVES CONGAR, dominico

*Le Monde*, 3 de septiembre de 1969

Reconocemos como una contribución a la paz el hecho de que ya se deplora en todo el mundo (...) la tortura de los presos. La conciencia mundial ya no tolera estos delitos que manchan el honor de quienes los aplican.

PABLO VI

Mensaje anual, diciembre 1969

## 1. Para hacerlo bien, un manual

Con la Inquisición pasa como con todas las instituciones: ha sobrevivido a su codificación. Codificada, adquirió semblante de vida autónoma; desmantelada, sobrevive merced a la vida que la animaba antes de que tuviera un nombre y se manifestara mediante un procedimiento. Efectivamente, sobrevive —en presente del indicativo— pues aunque la institución parezca muerta, la actitud ideológica —espiritual, ritual, eclesiológica; es amplia la elección de adjetivos aceptables—, de la que era un exponente privilegiado, conserva buena salud.

¿Fue realmente necesaria la epopeya cántara para descubrir las virtudes catárticas del anatema? No. La maldición de Jesús ya había sido para la higuera más nefasta que el rayo, y el labio divino esbozó un rictus de sarcasmo frente a la cananea. Juan, el bien amado, utiliza en el Apocalipsis un lenguaje cuyos resplandores de odio iluminan a veces los abismos tenebrosos del amor. Del amor-precepto. ¿Qué más fácil que lograr un buen florilegio de los ardores inquisitoriales con que se caldea la Iglesia desde sus orígenes hasta nuestros días? El anatema es tan consustancial a la doctrina que no hay dificultad en detectarlo en todas las iglesias que reivindican el Evangelio. ¿Principio de unidad? El arte de la condena, el arte de la prohibición, el arte de la utilización del brazo secular; ¿principio de unidad? Prueba por el absurdo de un paralogismo que podríamos enunciar: nada es tanto como lo que divide.

¿Es decir que la Inquisición está en todas partes? ¿Y, en consecuencia, que basta con enumerar los hechos, sustituirlos en su contexto, y ya está? "Sí, la Inquisición está en todas partes. Pero no basta con consignar. O, más bien sí; la consignación sirve, pero hace falta que los archivos digan lo que deben. En otras palabras: conviene que la historia de la Inquisición-institución sea la historia de la Inquisición y la integren todos los elementos de que constaba durante su fase institucional. Tarea minuciosa, en la que se revela periódica y parsimoniosamente al público las conclusiones de tal o cual tribunal. Los especialistas trazan los mapas de implantación de la Santa Inquisición, confeccionan las listas de condenas, enumeran las víctimas de la hoguera diferenciando minuciosamente a los previamente estrangulados y a los quemados en efígie de los que no corrieron tal suerte. Elaboran conmovedoras tablas clasificatorias de las confesiones, para, a continuación, abordar elaborados estudios comparativos de los que se sigue que por cada hereje quemado en la hoguera por orden de la Inquisición romana, hay diez brujas quemadas o ahogadas en Alemania, igual número de judíos víctimas de pogroms en casi todos los países, igual cantidad de católicos enviados antes de tiempo al seno de Abraham por decreto de Enrique VIII de Inglaterra, etc. La conclusión parece inevitable: ¿La santa Inquisición? Un tribunal como los demás; como tantos otros. Tribunal que en España gozó de una longevidad extraordinaria, merced sin duda a ese gusto por lo macabro que caracteriza a la península. Peor para ella. En otros países, prohibición de airear el tema, por haber sido abolido mucho antes. *O tempora! O mores!*...

Es sin duda una manera legítima de escribir la historia de la Inquisición y sería una aberración tratar de hacer reproches a los investigadores por las conclusiones de sus estudios. Si el historiador ve arder cinco condenados solamente en un auto de fe en el que el panfletario ha visto doscientos, no es motivo para entregarle al brazo secular. La cuestión estriba en que en el tema de la Inquisición, la historia de la institución cuenta; igual que cuenta la historia de la codificación de la institución, tanto o más que la de sus sentencias y veredictos. De manera que supo-

ne un grave error, medir el papel histórico de la institución en función de la importancia del programa de caza de los guardias inquisitoriales. La vida de una institución es "multiforme y ningún historiador de derecho emprendería la redacción de una historia sobre el derecho napoleónico limitándose a consultar los archivos de la Audiencia Central. ¿Por qué va el historiador de la Inquisición a mostrar favoritismo por el cómputo de sentencias? Si lo hace se verá obligado a sentar unos principios, de los que lo menos que puede decirse es que no resisten bien la comparación con los hechos. Citaremos dos ejemplos.

Algunos historiadores que han seguido el método que acabamos de señalar llegan a afirmar que prácticamente la Inquisición se inventó para acabar con los judíos, sencillamente porque han establecido paralelismos circunstanciales entre la actividad de los tribunales inquisitoriales y el aniquilamiento —por muerte, conversión o exilio— de importantes centros de judaísmo. Otros han razonado sobre una liberalización de los tribunales del Santo Oficio —*motu proprio*— al comprobar que entre tal y tal período desciende la curva del gráfico de condenas, o porque en una fase determinada les hayan parecido más llevaderas las amonidades de la prisión inquisitorial. Ahora bien, no es sólo arriesgado, sino sencillamente poco hábil establecer como conclusión una relación directa y exclusiva entre institución inquisitorial y persecución de los judíos, una relación de causa a efecto entre la disminución del número de procesos o las modificaciones del régimen penitenciario y la liberalización del tribunal. El código inquisitorial, *opus romanum*, funciona por acumulación, descartando toda enmienda. Ratifica, medra, en proporción directa a las dificultades que debe vencer la institución inquisitorial, para echar raíces y pervivir. Por lo tanto, en base a ello, es admisible hablar de una suavización del brazo secular, de una evolución de la mentalidad de los «procesables», de una hostilidad cada vez más acentuada por parte de la población frente a los esquemas inquisitoriales. Cuando el viento sopla

1. Cf. pp. 119-126, la panoplia de medidas coercitivas de que dispone la Inquisición para asegurarse la ayuda de la autoridad civil reacia a sus planes.

en otra dirección y el público reclama otra vez el rigor del fuego para los aguafiestas, la Inquisición no tiene más que abrir sus gavetas procesales para plantear correctamente el problema y resolverlo. La institución siempre está preparada. Si se halla desprovista no es porque tema el exceso de rigor; se limitará simplemente a modificar algún párrafo para extender legalmente su jurisdicción sobre el nuevo tipo de «combustible». Así sucedería con la Inquisición española en América desde los albores del siglo XVII. ¿No funciona de igual modo el Código de Napoleón?

Por lo tanto, refutar la tesis de una liberalización de la Inquisición no significa apoyar contra toda evidencia —y haciendo abstracción del testimonio de la historia— que la institución tuviera un parto sin dolor y una vida sin altibajos. Todo lo contrario. Ni monolitismo ni suavización, sino evolución y endurecimiento.<sup>2</sup> A pesar de ello, la institución —como institución— perecerá. Morirá de asfixia, víctima de su propio rigor. Víctima por no haber sabido proceder al *aggiornamento*, por emplear un término también romano.

En realidad, habría que creer, para satisfacer a todos, que todo está permitido en la historia de la Inquisición. Y en ese «todo» hay también un método privilegiado, que, no obstante, conviene considerar en detalle.

Se pasa revista a los distintos textos conciliares, pontificios o imperiales, se ordenan con arreglo a un método cronológico estricto, se efectúan no pocas disquisiciones sobre la personalidad del autor de cada uno de los textos, sobre el alcance de los mismos (quién dice qué, y con qué objeto) y se reflexiona poco sobre los avatares de cada ley o disposición penal. Esto ya no es trazar la historia de la Inquisición como institución, sino la simple enumeración de las medidas eficaces, con buen cuidado de distinguirlas claramente de las medidas ineficaces. Con este curioso procedimiento se llega a un no menos curioso relato en línea

2. El endurecimiento de la institución es evidente. Para comprobarlo basta con comparar el tono de los añadidos del siglo XVI al código inquisitorial del siglo XIV.

quebrada muy parecido a la versión «foto-novela» de las aventuras de Hotzenplotz, que a veces vuelve a casa contento, otras frustrado, y... continuará. Pero el ladrón de los siete cuchillos no es una institución. La Inquisición sí que lo fue, (y lo es). Por ello, es conveniente analizarla como institución, lo que equivale a decir que sus *intenciones* son tan historia, si no más, como sus vicisitudes.

¿Quién legisla? No el patán, sino el defensor del lenguaje, la verdad y la coacción. ¿Quién codifica? El que posee el lenguaje, la verdad, los instrumentos de la memoria. Codificar es elegir; elegir es ordenar con un fin determinado. En el caso que nos ocupa, el fin es, en principio, la salvaguarda de la pureza de la verdad, y en realidad la preservación de una fuerza y la legitimación de su proyecto expansionista. El fin perdura, sea cual fuere la posición de los poderes ajenos a la Iglesia católica. Por lo tanto, el proyecto en sí debe servirnos de orientación en la historia de la institución inquisitorial. Ello significa que hay que efectuar una lectura llana —y no en línea quebrada—, pues este tipo de lectura sólo conviene a un proyecto lineal y constante. Está bien censar las hogueras. Mejor todavía profundizar en el mecanismo mental de los que las encienden; eludir esta metodología es mezclar alegremente autos de fe, caza de brujas y pacificación de las Indias; equivale a exculpar a Santo Domingo y Luis IX con el pretexto de que... nosotros no somos distintos. Todos somos inquisidores; no exijamos a la Iglesia romana de los siglos XII y XIII escríptulos que la sociedad apenas descubrió ayer...

Para entender la especificidad de la institución inquisitorial, quizás haya que proceder de forma muy distinta. Para ello tendremos que intentar descubrir las intenciones, y podemos. Basta con entresacar del fárrago de los textos lo permanente, no lo que el historiador decide conservar porque se ajusta mejor que otra cosa a una hipótesis de trabajo. Hay que elegir lo que la institución conserva, lo que se institucionaliza, lo que realmente constituye la vida de la institución y su memoria, su *auténtico código*. El historiador no debe elegir cuando ya la Inquisición ha hecho su elección, pues, obsesiva por el procedimiento, sabe mejor

que el historiador adaptar el aparato a las necesidades. El código es el mejor medio para acceder a la visión del legislador; y nos permite entender la institución del mismo modo que la veían, la vivían y la querían sus propios servidores. El código existe, por repelente que sea su aridez por sus eternas redundancias, tan significativas como inoperantes. ¿Cómo aplicar en la España del siglo XIV los textos pontificios del siglo XII? La respuesta está en los archivos, pero éstos no dicen la intención de la institución ni el porqué de la singularidad de una determinada sentencia: Entre el código y el acusado hay un tercer hombre: el inquisidor. El inquisidor lee el código, pero igualmente conoce sus posibilidades *reales* de acción: muchas veces los archivos no guardan más que los interrogatorios y las sentencias... pues el inquisidor no tiene interés alguno en confiar al notario los razonamientos de que se ha valido para pasar del texto del código a la formulación de la sentencia. Puede decirse que la institución, en el momento crucial, es concretamente el inquisidor.

Y, claro, la institución ha pensado en su soledad, en los problemas que tiene que resolver, en su incapacidad para retener la abrumadora masa de textos, dogmas, instrucciones. Y la institución ha dotado al inquisidor de un medio: el manual, que, intermediario entre los textos y el juez, servirá para que éste interiorice el propio texto.

Naturalmente, el manual no escapa a la impregnación de la época, precisamente por ser una propuesta de lectura del código, formulada en un contexto histórico preciso y formulada no por el legislador, sino por un intérprete de la ley. El manual es un elemento indispensable a la ponderación exacta de la evolución de la institución. Indispensable, sí, pero insuficiente.

A menos que... el manual, que nos da el tufo del ambiente de la época, sea simultáneamente código, historia del código, interpretación del código amén de índice prospectivo de la institución. El *Directorium inquisitorum* o *Manual de inquisidores* de Nicolau Eimeric, en su versión romana, es todo esto a la vez.

Veamos brevemente la historia del *Directorium*: Eime-

ric<sup>1</sup> lo escribió en Aviñón hacia 1376. Por lo tanto, las disertaciones de Gui Foucoi<sup>2</sup> estaban ya muy anticuadas; la obra de Guillaume Raymond, Pierre Durand, Bernard de Caux y Jean de Saint-Pierre contaba más de un siglo,<sup>3</sup> y la famosa *Practica officii Inquisitionis* de Bernard Gui<sup>4</sup> había cumplido más de cincuenta años, cuando el dominico catalán emprendió su propia «compilación». Ya podía estabilizarse el procedimiento, habiendo alcanzado el derecho inquisitorial una sutilidad sin igual, la institución «funcionaba». Pero faltaba alguien que, del mismo modo que Raimon de Penyafort en su época había «estabilizado» el derecho canónico,<sup>5</sup> ordenara, a modo de suma, todo lo necesario para bien inquirir.

Aquí radica precisamente la novedad fundamental del texto de Eimeric. Como ha señalado A. Dondaine, Eimeric no se limita a presentar, como sus predecesores en derecho inquisitorial, colecciones de textos jurídicos y rela-

3. Nicolau Eimeric nació en 1320 en Gerona (reino de Aragón-Cataluña). Con sólo catorce años, ingresó en 1334 en el orden dominico; vistió el hábito en el convento de Santo Domingo de su ciudad natal. En 1357 fue nombrado Inquisidor general de Cataluña, Aragón, Valencia y Mallorca, sucediendo en el cargo al dominico Nicolau Rosell que ascendió al cardenalato en 1356. Ejerció el cargo de 1357 a 1392, con dos largas interrupciones: de 1360 a 1365 y de 1375 a 1387. En dos ocasiones, de 1377 a 1378 y de 1393 a 1397, se vio obligado a exiliarse de las tierras del reino de Aragón-Cataluña debido a que su celo inquisitorial y sus posiciones políticas y teológicas se hicieron insostenibles para la casa real barcelonesa. Pero Eimeric nunca llegó a considerarse verdaderamente depuesto de su cargo. En 1362 se convirtió en Vicario general de su orden en las tierras de la Corona. En 1371 se le concedió el título de capellán del papa en Aviñón y, en ejercicio de sus funciones, siguió a Roma al pontífice Gregorio IX. En 1391 presidió el capítulo general de su orden. Regresó en 1397 al convento de Santo Domingo de Gerona, en donde murió en 1399.

Aparte del *Directorium inquisitorium*, Eimeric es autor de varias obras teológicas (a destacar un tratado titulado *De duplici natura in Christo*, y una *Explanatio in Evangelium Johannis*) y de una serie de libros contra las doctrinas de su compatriota el filósofo Raimon Llull y sus discípulos, a quienes condenó sin excepciones —por herejes y herejes, según él— al rigor de la Inquisición. Ni la Iglesia ni la corona de Aragón-Cataluña vieron con buenos ojos el rigor antilulista del dominico. Véase, además, nota 25.

4. *Consultationes ad inquisitores haereticae pravitatis*.

5. Escrita hacia 1250.

6. Probablemente acabada en 1324.

7. En 1320, por orden del papa Gregorio IX.



ciones de sentencias, con las consiguientes florituras en descripciones farragosas, precisas, meticolosas, sobre la vida, las costumbres y las creencias de tal o cual hereje, de los adictos a tal o cual secta, todo ello con cierto desorden y entrelazado de largas disquisiciones apologéticas elaboradas sobre sucesos de valor circunstancial; no, Eimeric «ofrece un tratado sistemático totalmente elaborado para exclusivo ejercicio de la función». La obra de Eimeric rebasa la dimensión del manual: es el directorio del inquisidor. Eimeric lleva a cabo en derecho inquisitorial lo que su compatriota y hermano en religión Raimon de Penyafort realiza en derecho canónico. Eimeric no inventa nada; lee, compara, confronta. No hay una sola línea de su manual que no remita a los textos conciliares, bíblicos, imperiales o pontificios. Ni una sola reflexión «personal» que no esté basada en pasajes de la Escritura o de la patristica. Ni una sola argucia teológica no justificada por la autoridad de Santo Tomás de Aquino o de algún gran teólogo. Y cuando la duda es permisible, Eimeric relaciona con la escrupulosidad de un cartógrafo las tesis existentes, contradictorias o complementarias. Es una suma enraizada en los textos y en la que, naturalmente, se afianza el procedimiento. A su estructuración perfecta debe su perfecta claridad y su intachable mérito. Eimeric, por afán de eficacia, desaparece voluntariamente tras el texto, salvo en contadas excepciones, y hace referencia a su propia experiencia como inquisidor con gran parquedad. Si existiera la neutralidad —y la inocencia— en materia de compilación de textos jurídicos o teológicos, Eimeric sería neutral —e inocente—. Si la institución tuviese una memoria, el manual de Eimeric sería esa memoria.

El inquisidor catalán parte de una consideración primaria: cualquier inquisidor debe utilizar, en el ejercicio de su cargo, innumerables textos de diversa índole que nadie había compilado de forma exhaustiva. Los inquisidores tenían que consultar decretos conciliares, leyes imperiales y reales, constituciones, aparatos, glosas, encíclicas, bulas e indultos rea-

8. A. DONDAINE, «Le manuel de l'inquisiteur», *Archivium Fratrum Praedicatorum*, 17, 1947.

9. Cf., por ejemplo, pp. 171 y 176.

les, pontificales, episcopales, instrucciones de Inquisiciones locales, de provinciales y de órdenes religiosas..., consultar para aclararse. Y esto en cada fase del ejercicio de su función: al interrogar, al «procesar», al condenar, al torturar... incluso al absolver. Pero al no existir un compendio completo de todo este material, se caía irremediablemente en graves riesgos, de error de procedimiento y hasta de irregularidad,<sup>10</sup> y en una flagrante falta de unidad en el ejercicio de la función inquisitorial. Eimeric pensó que había que «recopilar en un solo volumen los textos dispersos, y no al azar, sino de tal modo que nada faltase y todo estuviera armoniosamente ordenado». Así nació el manual, integrando en una sola trama « Cánones, leyes, constituciones, aparatos, determinaciones, condenas, prohibiciones, aprobaciones, confirmaciones, consultas y respuestas, epístolas, indultos, consejos y análisis de los errores de los herejes». Aun añadiría Eimeric a esta compilación —inspirándose en sus predecesores— numerosos formularios, modelos de redacción de sentencias, fórmulas de abjuración y de condena, etc. Incluye —resumamos citándole al pie de la letra— «todo lo necesario para el ejercicio de la Inquisición».

Sin embargo, el procedimiento no es más que un aspecto de las preocupaciones del también teólogo Eimeric.<sup>11</sup> Necesita una argumentación que desborde el marco estrictamente jurídico, construida de manera que cualquier inquisidor pueda consultarla para hallar una respuesta adecuada a todas y cada una de las torpezas mentales de que pueda ser capaz el hereje más contumaz: «El manual consta de tres partes. En la primera se trata de la fe católica y su raigambre. En la segunda se habla de la maldad herética que hay que combatir. La tercera está consagrada a la práctica del oficio, que hay que perpetuar.» Eimeric dixit. Ya tenemos el decorado y, desde el principio, explicitada la intención profunda del inquisidor. No es arriesgado afirmar que en esa división tripartita y en la ambición del conjunto,

10. Se habla de «irregularidad» en lenguaje canónico cuando existe transgresión de una regla que afecta la práctica o a los estatutos del clero. Podemos decir que la irregularidad es a la disciplina lo que la herejía a la fe. *Cf. supra*, p. 15, nota bio-bibliográfica.

radica el secreto de supervivencia del *Directorium inquisitorium*. Comparemos por un momento las líneas maestras de la arquitectura del *Directorium* con la división en cinco partes de la *Practica* de Bernard Gui. Este habla y escribe para una zona perfectamente delimitada: la región de Tolosa, el «Carcassès», el «Albigeois» y el «Narbonnais». En el texto se reúnen diversas actas y fórmulas de citación, de sentencias, etc. Es el anecdotario de una página de la Inquisición, con un largo prólogo de exposición teórica sobre los poderes del inquisidor. La última parte trata del procedimiento, pero también en ella es mínimo el esfuerzo de teorización: Gui ejemplifica los interrogatorios, pero en ningún caso propone un esquema general. Gui relata. Por ello, un manual del estilo de la *Practica* estaba condenado a envejecer, a morir de muerte natural, ya que en realidad sólo propone una reseña, inutilizable después de su redacción. A fuerza de acumular detalles sobre las costumbres de los cátaros y los valdenses, inactivas contra tal o cual fallo del procedimiento, no pasa de ser un texto testimonial. Bernard Gui es un inquisidor que habla en nombre propio de su propio método inquisitorial.<sup>12</sup> El ambiente de una época.

La obra de Eimeric es de muy distinta envergadura. Eimeric no se dirige a los tribunales inquisitoriales cercanos, sino a todos los inquisidores, a todos los teólogos, a todos los juristas y canonistas que los inquisidores puedan considerar útil consultar. Consciente del alcance universal de su trabajo, el inquisidor del reino de Aragón exhorta sin rubor alguno a «todos los inquisidores a que consulten con devoción la recopilación, la estudien atentamente, graben su contenido en el corazón, sin dudar un ápice de su veracidad, imponiendo su estudio a los teólogos y juristas que formen parte de consejos, y finalmente a ceñirse totalmente a ella al dictaminar las sentencias».

Este sentido de universalidad —plantar la fe, expulsar

la herejía, salvaguardar el Santo Oficio—, esta estructura peculiar y nueva, esta reserva, es lo que justifica la enumeración anteriormente citada: el código, la historia del código, la interpretación del código, el índice prospectivo de la institución. Semejante estilo y tal claridad (pese a las repeticiones, mas ¿quién puede reprochar al teólogo y al jurista por repetirse?) explican, en mi opinión, que sea este manual y no otro el elegido por Roma en el momento en que decidió de una vez por todas unificar los procedimientos inquisitoriales. Los manuales —y no hay muchos— proponían la unificación y Roma tenía que imponerla. Llegado el momento se eligió el *Directorium inquisitorium* de Eimeric. ¿Por puro azar? Claro que no...

El manual de Eimeric ha sido el único libro en su género que mereció los honores de la imprenta desde los albores del siglo XVI. No tiene precedentes impresos. \* Se imprimió en 1503. Admitamos que, de momento, esto no demuestra nada.

Entre 1578 y 1607 el *Manual* se reedita cinco veces: tres en Roma —1578, 1585 y 1587— y dos en Venecia: 1595 y 1607. Esto ya es algo más significativo. Y lo que transforma el libro de Eimeric en monumento histórico, es precisamente el trabajo de la reedición romana. Es como si Roma reconociese —dos siglos más tarde— la tarea de Eimeric como su propia obra, la orientación del autor como su propia orientación, la trama teológica del texto del inquisidor de Aragón como su verdadera orientación teológica frente a una nueva estirpe de modernos cátaros. La Inquisición española triunfa fortalecida con sus propias «instrucciones». Las inquisiciones europeas... no tanto: el procedimiento se diversifica al límite y se desmorona por todas partes. La Santa Sedè advierte que ya es hora de ordenar un poco la institución inquisitorial y encarga a un canonista español, Francisco Peña, la reedición del *Manual de inquisidores* de Nicolau Eimeric y, sobre todo, que

\* Cabe mencionar una excepción. El *Repertorium Inquisitorium* se imprimió en Valencia en 1494. Pero el *Repertorium* no tiene el valor fundamental de *Directorium*. Sobre las relaciones entre los dos textos véase: L. SALA-MOLINS, *Le dictionnaire des inquisiteurs, Valence, 1494*, Paris, ed. Galilée, 1981.

12. Puede consultarse, sobre las intenciones de Bernard Gui y de su estilo, el prólogo a la edición abreviada de la *Practica* de G. Mollat (Bernard Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, editado y traducido por G. Mollat, Paris, Les Belles Lettres, 1926, 2 vol., 193 p. y 170 p.).

lo enriquezca con todo lo que la historia de la institución haya acumulado en textos, leyes, disposiciones, reglamentos, instrucciones, etc. a partir de la muerte de su autor. Roma no podía contentarse con la simple edición del texto original de Eimeric establecida en 1503.

El canonista español emprende el trabajo concienzudo y escrupulosamente, con calma. Consulta la edición de Barcelona (1503) que descarta, como buen paleógrafo, en favor de ciertos manuscritos del *Manual* — todos ellos del siglo XIV o de principios del XV — cuyos orígenes revelan por sí solos la importancia de la difusión manuscrita del texto de Eimeric.

Uno de ellos procede de la biblioteca del cardenal Sabelli, «Inquisitor Maximus» de la Iglesia romana. Otro pertenece al cardenal De Gambará, «Inquisitor generalis». Un tercero proviene del tribunal inquisitorial de Bolonia (Bolonia: la ciudad en que el derecho se hace y se deshace...). Finalmente, Peña utiliza para su «restitutio textus» un manuscrito «vetustissimum» procedente de Aviñón que contiene notas y correcciones que él atribuye al propio Eimeric, alegando a favor de su tesis argumentos de gran valor paleográfico que no viene al caso transcribir aquí (aunque señalaremos que este manuscrito formaba parte de un conjunto de documentos y otros papeles localizados en Aviñón, que habían pertenecido, sin lugar a dudas, al inquisidor Eimeric). El cotejo de manuscritos de que disponía Peña (del que poseemos microfilm) junto con el texto de las ediciones romanas y venecianas, pone en evidencia el rigor científico del trabajo de transcripción efectuado por el canonista. Peña transcribe con toda seriedad y con escrúpulos de editor moderno cuando, ante una lectura problemática, explica con todo detalle por qué elige una variante en detrimento de otras que transcribe al margen. En resumen: ante un aparato crítico tan impecable, se impone una conclusión: Roma respeta totalmente la palabra de Eimeric.<sup>13</sup>

13. Hay que añadir a la lista de «escrúpulos profesionales» de Peña, la del recenso de los textos eimericienses poco fundamentados. El canonista del siglo XVI no duda en denunciar a Eimeric las raras veces en que el inquisidor del siglo XIV se inventa un texto por necesidades de la causa; tenemos un ejemplo en la p. 251.

Ahora bien, el texto eimericiense no constituye más que una mitad — si llega — del texto romano del siglo XV, y ya hemos hablado de la calidad de sus aditivos. ¿Elegidos a azar, o según los criterios «apasionados», al modo de Bernard Gui? No; elegidos metódicamente, según las normas de los compiladores. Todos los textos. En una concenación rigurosa, sin pasión; como debe hacerlo el jurista, consciente como nadie del alcance universal del objeto de su empresa.

Efectivamente, no es por un apego personal de canonista a tal o cual texto que Peña emprende la tarea. Son el general de los dominicos, Paolo Constabile, y el comisario general de la Inquisición romana, Thoma Zobbio, quienes encargan al canonista, en nombre del Senado de la Inquisición romana, que restablezca y complete el texto de Eimeric. Durante todo el tiempo empleado en elaborar la edición, Peña no deja de consultar a sus mentores. Simultáneamente divulga el proyecto que le han confiado y avisa a los inquisidores de diversas regiones que va a reeditar el *Directorium*. Consulta a teólogos y obispos y les pide que le envíen sus preguntas, sugerencias, orientaciones, que le expongan sus problemas. Son precisamente las respuestas a las encuestas las que enriquecen notablemente las glosas peñanas, y gracias a ellas vemos vivir la institución inquisitorial a finales del siglo XVI. Enriquecer es la palabra. Peña no cae en la dispersión. En su época ya estaba establecido el derecho inquisitorial, aunque multiforme; los inquisidores locales complicaban los procedimientos, introducían «costumbres», volvían a descubrir la noción de «privilegio». En este sentido, la empresa del Senado inquisitorial romano es significativa: Peña recuerda a quien corresponda que la Inquisición es *opus romanum*, lo que en la práctica quiere decir que, obedeciendo órdenes concretas, el canonista español centra sus comentarios y sus puestas al día en el «derecho común inquisitorial», en lo que tentados estamos de calificar una «Inquisitio perennis». Las costumbres particulares de tal o cual Inquisición se mencionan en los casos necesarios, pero una norma general les priva de todo valor real; y, en caso de duda, los inquisidores deben ceñirse única y exclusivamente al derecho común. Por su-

puesto, «derecho común», en el texto, corresponde a una noción con sentido muy poco común que analizaremos sobre la marcha a su debido tiempo.

Se impone una conclusión: el *Manual*, la obra más perfecta de su género en el siglo XIV, aumentado por las glosas de Peña, constituye el manual. Ciertamente que seguirán otras recopilaciones de textos, paralelas, claro, a los trabajos de Peña y de sus predecesores; otros canonistas y otros insignes teólogos añadan, en beneficio de la «Inquisición española» (apelativo totalmente inapropiado para designar el tribunal inquisitorial de Madrid) un instrumento procesal que tendrá larga vida, pero los historiadores no han caído en la trampa, ni tampoco los eruditos que, con ediciones parciales y traducciones, han garantizado para el texto de Eimeric una vigencia que los otros manuales no han tenido.<sup>14</sup> Baste con recordar que la *Practica* de Bernard Gui sólo vuelve a salir a la luz a finales del siglo XIX.<sup>15</sup>

Hay que añadir que, preocupado por no dejar sin esclarecer una sola coma de los argumentos justificativos del procedimiento, Peña enriquece la recopilación de Eimeric con apéndices de incalculable valor. Al final de la obra incorpora principalmente todas las cartas apostólicas, todas

14. Exceptuando las ediciones de Barcelona, Roma y Venecia, señalemos la existencia de un *Manuel des inquisiteurs à l'usage de l'Inquisition d'Espagne et du Portugal*, París, en el que no figura el traductor, 1762 (esta traducción abreviada de la edición romana podría ser del abate Morellet). En 1821 J. Marchena editó en Aviñón un *Manual de inquisidores para uso de las inquisiciones de España y Portugal* que no es más que la traducción castellana del resumen francés editado en 1762. André Dalmas propuso hace unos diez años, con el título de *Manuel des inquisiteurs de Nicolas EymERIC* (Le nouveau Commerce, 17, 1970, pp. 109-133), un compendio francés... del compendio francés de 1762. En el texto propuesto por este editor no figura mención alguna de los dos «momentos» de elaboración del *Manual* (siglos XIV y XVI), de forma que el lector no informado descubre estupefacto que los jesuitas y los papas del Renacimiento se expresan a través de un texto que André Dalmas dice estar «compuesto en 1358». ¡Oh, milagro! Y eso no es todo. En 1974 Editorial Fontamara publica otra vez el texto de Marchena, afirmando a pie juntillas que Marchena realizó su resumen (su zanfaina, diría yo) del *Directorium* sobre el texto de Eimeric y no sobre el resumen francés de 1792. Pero, ¿para qué fastidiar al lector con tantos detalles? Que sea y que no se entere, pero que no pregunte. Tal parece ser la moral de ciertos «historiadores».

15. Publicado por primera vez por C. Douais en 1886.

las bulas relacionadas con el Oficio de la Santa Inquisición a partir del pontificado de Inocencio III, en que vivió Santo Domingo de Guzmán, hasta el de Gregorio XIII, en que vieron la luz las ediciones romanas, cubriendo el período de 1198 a 1585.<sup>16</sup>

## 2. *Opus romanum*

¿Se inicia la Inquisición en 1198 bajo Inocencio III? ¿En esa fecha y en ese pontificado? ¿Con qué texto particular se adopta la costumbre que encauza el asunto hacia el auto de fe, estableciendo de inmediato la vocación procesal? ¿Acaso no está ya esbozado en los Hechos de los Apóstoles el camino que lleva al auto de fe? ¿En el efecto fulminante de la irascibilidad de Pedro... o en la patrística primitiva? Porque ya en los albores de la evangelización se esgrime el anatema. Pero seamos serios una vez más.

Hay que distinguir dos zonas bien delimitadas en la represión de la herejía.

Todo el mundo admite que una institución segrega sus propios medios de autodefensa. Hablando de la disciplina eclesiástica, todo el mundo acepta que el obispo, dotado del poder de enseñar y mandar, tenga algo que decir respecto a la integridad de la fe de las almas de su grey. Todo el mundo acepta que se traspasa el límite entre la salvaguardia y el celo cuando el poder de control —actualmente se designa de otro modo— es total o parcialmente arrebatado a los que lo detentan *institucionalmente* y transferido a un «tribunal de excepción». Y nadie ignora que no hay nada que entender cuando el tribunal especial se convierte —a quién sabe por qué artificios— en la instancia ordinaria. Desde esta perspectiva, el origen pristino de la inquisición «moderna» habría que localizarlo indudablemente en el pri-

16. La primera fecha es la del breve *Inter coetera* y la segunda la de la «constitución» *Sancta Mater Ecclesia* que promulgaba la obligación de un sermón semanal contra el judaísmo para los judíos.

mer texto posible —pontificio o conciliar— en el que se desposeyera a los obispos de su autoridad *docendi et iudicandi* en beneficio de una entidad no episcopal, o que obligara a los laicos a colaborar con la «autoridad delegada» para atender eficazmente las necesidades de salvaguardia de la fe. El hierro, la infamia y la expoliación para los herejes a gusto de los obispos, con la aprobación y el estímulo de Roma, es la «Inquisición episcopal» propia del siglo XII cuyas constituciones la mayoría de las veces quedaron en papel mojado. Roma dirigiendo abiertamente los asuntos inquisitoriales mediante el celo de delegados inquisitoriales que en nada tenían que dar cuentas de su mandato al episcopado local, es la «Inquisición delegada», tal como la deseaba Domingo de Guzmán y tal como se la conoce simplemente con el nombre de inquisición. La curia romana asegura la continuidad de la institución en el aspecto jurídico, y del aspecto práctico se encargan los dominicos (y después, junto con ellos, otras órdenes religiosas). No hay necesidad de escribir esta historia que pone en juego a reyes franceses, dominicos, cátaros, condes de Toulouse y papas, para no hablar más que de los principales actores del drama.

Por el contrario, hay bastante que hablar sobre la evolución de la mentalidad pontificia, sobre la que recae plenamente, en principio y en último término, toda la responsabilidad de la institucionalización. Veamos cómo la evolución de la institución se explica enteramente por la homogeneidad subyacente de la mentalidad pontificia.

Prescindamos de los aspectos inquisitoriales de la historia de los concilios y limitémonos a señalar que, como dicen teólogos y canonistas, desde los orígenes de la Iglesia sus pastores se mostraron extremadamente severos para con los pseudodiscípulos, que «no entraban por la puerta al reñil de la Iglesia; para con todos los zorrillos cuya única ambición era saquear la viña del Señor Sabaoth». Desde el principio los concilios promulgaron disposiciones para combatir

17. Pues se trata precisamente de una desposesión del poder episcopal en favor de la Inquisición delegada. Los poderes del inquisidor sólo pueden ejercerse con el consentimiento y muchas veces la colaboración del obispo, cierto. Pero el inquisidor no es en absoluto responsable ante la sede episcopal. A este respecto son muy significativas las respuestas de Eimeric a la pregunta 55, p. 265.

la herejía, disposiciones que los papas incorporaron a sus propios breves. Pero Roma hace algo mejor: confiere valor apostólico a los decretos promulgados por los reyes para combatir la herejía. Es impresionante la colección de este tipo de textos. Quien se dedique a explorarla, buscará en vano indicios de un progreso hacia la simplificación, el aligeramiento. Y con razón: Bonifacio VIII dispone que no puede derogarse nada de lo que en materia de lucha contra la herejía y los herejes hayan establecido todos sus predecesores en el Solio pontificio. Algunos años más tarde, Clemente V, durante el concilio de Viena, siguiendo el ejemplo de su antecesor Bonifacio VIII, declara que no se puede suprimir nada de las leyes pontificias y conciliares contra los herejes y relativas al funcionamiento de la Inquisición. Inocencio IV, preocupado por el futuro de las leyes pontificias preceptivas en materia de herejía, para calmar la inquietud, no de inquisidores y obispos, sino de los detentores del poder secular, declara imprescriptibles todas las leyes, todos los decretos sobre el tema. Inocencio IV encuentra los medios para sus fines y ordena a reyes, cónsules, etc. que incorporen a su propio «código» todas las normas eclesiásticas y las leyes federiquistas promulgadas en beneficio de la Inquisición, para perseguir, desarraigar y aplastar la herejía. Si no lo hacen, el papa amenaza a príncipes y villas con la enemistad de la Iglesia (fórmula a la que la lectura del *Manual* dará en su momento el significado exacto). En contrapartida, la Santa Sede extiende la imprescriptibilidad —salvo casos de contradicción interna— a todas las leyes y disposiciones reales, imperiales o episcopales promulgadas en cualquier época con objeto de combatir las herejías. Por lo tanto, las leyes estrictamente inquisitoriales se basan siempre en leyes más antiguas. La propia imprescriptibilidad cuenta con un modelo, y los teóricos de esta trabazón entre

18. Decretos contra la herejía promulgados por el emperador Federico II (coronado en 1220) en 1220, 1224 y 1227. Las leyes federiquistas se convirtieron oficialmente en leyes pontificias (aunque Federico II fue excomulgado en 1227) al incorporarlas Inocencio IV a su bula *Cum adversus haereticam pravitatem*. Esta «canonización» de las leyes imperiales fue explícitamente confirmada por los papas Alejandro IV y Clemente IV.

19. Cf. en particular las páginas dedicadas al interdicto.

represión real y represión pontificia aluden para validarla a leyes promulgadas en el año de gracia de 470 por los emperadores Teodosio y Valentino. Teodosio avala la validez de «todas las leyes promulgadas en tiempos pasados para combatir a los que se oponen a nuestra fe», y proclama que «nunca serán anuladas y que ningún privilegio prevalecerá contra ellas».

La postura de Roma frente a las leyes caídas en desuso es muy clara: el desuso no tiene valor de abolición, y ninguna ley, ninguna disposición que ataña a la herejía pierde vigencia independientemente de la amplitud del período que lleve en desuso. Estas leyes quedan exentas de abrogación o de enmienda, salvo que la enmienda sea consecuencia automática de la formulación de una nueva ley. Efectivamente estas leyes «nunca mueren», y para ello están los teólogos, para recordar que el mismo Platón proclamaba firmemente (Leyes, libro IX) que lo que la ley dispone una vez, lo dispone para toda la ciudad para siempre.

Naturalmente la Santa Sede se reserva el poder absoluto de mejorar la ley, completándola, orientando la práctica inquisitorial, y no hace al caso argumentar contra la *perennitas* de la ley el hecho de que el poder episcopal se halle reforzado por el poder inquisitorial para «inquirir, interrogar, convocar, detener, torturar y sentenciar».

¿Significa esto que todos los textos de la colección de leyes judiciales y represivas, desde el emperador Teodosio hasta los papas del Renacimiento, son de igual validez para el ejercicio de la Inquisición? En términos absolutos, sí. Pero en realidad son leyes que se duplican, leyes telescópicas, y está claro que la complicación procesal es paralela a la simplificación de la importancia de las leyes que permanezcan vigentes y al refuerzo de la voluntad de represión y de pureza en materia de fe. Aquí se plantea realmente la cuestión sobre la oportunidad y la autoridad de los «estatutos» de la Inquisición. Por acuciente que sea la pregunta, la respuesta es fácil: los estatutos no divergen en absoluto (salvo en su concisión) de la universalidad de las leyes. Añadamos, en favor de los estatutos, una comodidad suplementaria de utilización. Es una constante en la doctrina de la Santa Sede que haya que remitirse a ella siempre que exista

conflicto entre el código civil, las costumbres y usos locales por un lado, y la ley inquisitorial por otro.

Se ha hablado de «cúmulo» de disposiciones legales, afirmando que este «método acumulativo» refleja bastante bien el endurecimiento del siglo XVI. Ya es hora de recordar que Roma confiere valor universal *igualmente* a las leyes promulgadas por los concilios locales que la historia considera como auténticas fuentes del derecho inquisitorial moderno. ¿No ha conferido Urbano VI expresamente valor universal —en su bula *Præ cunctis*— a los cánones de los concilios de Toulouse, Béziers y Narbona?

Finalmente, cuando irrumpe en la historia el Senado inquisitorial de Madrid, se plantea una última pregunta (a los historiadores modernos, pero en absoluto a los canonistas romanos de los siglos XV y XVI): la de la posibilidad, para una Inquisición nacional o local, de promulgar leyes y la postura de Roma al respecto. ¿Cuántas páginas dedicadas a los «conflictos» entre Roma y Madrid! ¿Quién recuerda aún que la Inquisición española era también, y *ella sobre todo, opus romanum*? ¿Para qué precisar una vez más que, por el nombramiento de su personal, por sus «placet» y porque —incluso en España— sigue siendo la última instancia, Roma controla la Inquisición española del mismo modo que controla las otras Inquisiciones? Nadie debería asombrarse al leer al final de la edición romana del *Manual* la respuesta a la pregunta que nos ocupa:

«Sé que son numerosos los que se preguntan sobre el alcance jurídico de las instrucciones o de las constituciones propias del Oficio de la Inquisición en ciertos países, en España por ejemplo...

Quiero precisar, para empezar, que esas «instrucciones» —y una instrucción no es un canon, ni una ley— no tienen que ser observadas más que por los tribunales inquisitoriales de dicho país. Fuera de España —si hablamos de la Inquisición española— tales instrucciones no tendrían fuerza jurídica alguna. Los jueces de segunda categoría,

aunque tengan poder para promulgar leyes, no poseen autoridad para conferirles validez fuera de su circunscripción. Es una regla general, que no sólo es válida para la Inquisición en España, sino para el poder legislativo de toda la Inquisición y de todos los inquisidores. Dicho esto, los inquisidores de otras provincias, de otros países actuarán con prudencia consultando, en caso de duda, las instrucciones de otro tribunal o de otro país siempre que puedan y en la medida en que puedan adaptar su práctica sin contravenir el derecho común teniendo en cuenta los usos de su propio territorio y las circunstancias particulares de personas y de asuntos. Y permítaseme expresar francamente mi impresión. Las instrucciones de la Inquisición española son de extremada utilidad: racionales, prudentes, obra de doctores muy versados. Explican perfectamente todo lo concerniente a la práctica inquisitorial, de tal manera que son perfectamente adecuadas a la función y a los cargos de los inquisidores. Por ello, pienso que nadie corre peligro de equivocarse consultándolas y actuará muy inteligentemente quien, en materia inquisitorial, siga las instrucciones de la Inquisición española, tanto en el modo de conducir las pesquisas, como en el de juzgar, absolver o condenar.

Sin embargo, si existiera conflicto entre dichas instrucciones —en algunas de sus aplicaciones— y el derecho común, el punto litigioso de las instrucciones resultaría por tal motivo afecto de invalidez. A menos que el Inquisidor general de España u otro cualquiera obtuviera de la Santa Sede apostólica la vigencia de tal disposición en contra del derecho común, haciendo valer la utilidad de la práctica contemplada para la erradicación de la herejía.»

Señalemos de pasada que cualquier inquisidor puede contravenir al derecho común, si lo juzga oportuno, y concluyamos diciendo que las instrucciones de la Inquisición

española son una «manera de ser» de la Inquisición pontificia, y que la Santa Sede considera tales instrucciones ejemplares y autónomas —en la Península y fuera de ella— por estar legitimadas por la autoridad pontificia. ¿Caemos en exageración? Está claro que no, pues la edición romana específica —hablando de los posibles conflictos entre la Inquisición española y el derecho común— que lo que es válido para la liquidación de esta clase de conflictos en España, es válido en otros países. El fundamento es que toda la Inquisición se beneficia para el ejercicio de su práctica de la imprescriptibilidad de que hemos hablado y que, por supuesto, los usos de las inquisiciones locales (¡precisamente por ser usos!) tienen fuerza de ley, reconocida explícitamente y caso por caso en un documento escrito. Efectivamente el documento de aprobación incluye siempre la siguiente fórmula: «...Que procedan contra todos los herejes recurriendo a todas las autoridades, facultades y poderes que detentan, tanto del derecho como de usos confirmados.» Es la opinión de los doctores, especifica el texto romano.

Vayamos a un ejemplo práctico del alcance de esta «manera de legislar». Supongamos que una Inquisición local persigue tradicionalmente a los blasfemos con el mismo rigor que a los herejes: pues dicha Inquisición no hace más que conformarse al derecho ejerciendo sus poderes sobre unos y otros, ya que se escuda legítimamente, tácitamente o no, en el privilegio que dicho uso constituye para ella. ¿Quién se sorprendería —comenta el texto romano— si sabemos que «el derecho consuetudinario posee tal valor que incluso puede subordinar las leyes canónicas»? Está claro: con mayor motivo puede subordinar al derecho común.

¿Significa esto que la *mens romana* llega al extremo de someter la razón a la costumbre, tras someter a la costumbre las leyes canónicas? No. Roma en el siglo XVI es inteligencia, delicadeza. Muchas facilidades sí, pero no es elegante contar con todas las facilidades. Por ello se inculca a los inquisidores del siglo XVI y de los tiempos futuros el buen uso de la costumbre mediante ciertas fórmulas restrictivas: No vayan los inquisidores a concluir por lo antedicho que todo uso sea razonable. Son razonables y, en consecuencia, se considerarán establecidos sólo aquellos «que no con-

tradigan el derecho escrito». Y nada más. Está claro que canonistas e inquisidores como expertos que son sabrán distinguir entre la «menor autoridad» del derecho común y la autoridad de las leyes escritas que se hallen en vigor en uno o en otro país. ¿Acaso no cuentan para ello con la gracia de su condición? ¿Pero y en caso de duda? ¿En caso de franca oposición al derecho común o al derecho escrito vigente en una región en que las autoridades no inquisitoriales no se muestren muy predispuestas a aceptar las decisiones de una jurisprudencia superior? En tan lamentables circunstancias se seguirá el orden siguiente:

Los inquisidores se atenderán, en principio y durante todas las etapas del oficio, estrictamente a las leyes canónicas promulgadas para reglamentar sus funciones. Si después surgiesen dificultades, adaptarán su práctica a las costumbres y al estilo de la Inquisición romana que rige a *todas las demás* «como la cabeza rige a los miembros»; de manera que compete a Roma y sólo a Roma el dirimir este tipo de conflictos. Es norma universal, de aplicación universal, independientemente de la importancia de la ciudad o del país, sede del tribunal inquisitorial. En efecto:

«El Senado de la Inquisición romana no puede equivocarse. La inmensa sabiduría de los doctores que lo componen garantiza su veracidad, y la garantía aún más el hecho de que el Senado siempre puede solicitar directamente la opinión del Sumo Pontífice, cuyo juicio en materia de fe y de herejía no puede ser erróneo en ningún caso.»<sup>21</sup>

De este modo se cierra el círculo de un movimiento que se inicia en la Roma que, adaptadora fiel del derecho imperial, confiere su legitimidad a las Inquisiciones regionales o nacionales de las que controla totalmente las prácticas que evolucionan en su nombre y de las que ella constituye la

21. ¿Es temprano para referirse al dogma de la infalibilidad pontificia? ¡Claro! Pero el apoderado de la Inquisición romana pertenece a una minoría de doctores que ya lo proclaman con tres siglos de anticipación respecto al primer concilio Vaticano. Recordemos, además, que, entre la época de Eimeric y la de Peña, está Lutero.

última instancia, el último recurso. *Opus romanum*, al margen de las añadiduras al derecho inquisitorial por parte de la Inquisición francesa, italiana y —sobre todo— española. Puede que sea una redundancia y que se considere excesivamente largo —y, en consecuencia, inútil— ese cotejo de textos cuya simple comparación confirma lo que todo el mundo sabe: que en términos eclesiológicos, Roma no es Toulouse, ni París, ni Madrid. Es cierto. Pero no menos cierto que el recordar este estilo romano y su pervivencia, puede servirnos para corregir, por poco que sea, el punto de vista de los autores que, ocultando en la noche de los tiempos las fuentes de la Inquisición, se complacen en hacerla surgir, rozagante y deslumbrante con su vestido nuevo, de la corte de los Reyes católicos de Castilla y Aragón, mientras su padrino, el bueno de Torquemada, la contempla enternecido.

¿Por qué la Inquisición romana dura en España más que en otros países? No planteemos aquí la pregunta. Estamos hablando de código, y el código nunca establece por sí mismo los límites de su duración. Son las instituciones las que al elaborarse con arreglo a éste, paralelamente a él, contra el mismo o siguiendo simultáneamente estas tres pautas, determinan su valor o su inanidad.

### 3. La herejía, los herejes

Una vez comprobada la continuidad de intenciones de la institución, queda por investigar el ámbito que abarca, recorrer el mundo que recorre y sobre el cual legisla. Vasto universo del que el *Manual* especifica los contornos en el espacio y en el tiempo. Contornos precisos y fijos, sin ambigüedades. La zona de la herejía y la de la sospecha quedan claramente delineadas, de tal forma que no debía darse pauta a una casuística sobre la extensión de la jurisdicción. Todo lo que, en actos o en palabras, en gestos o en intenciones, guarda alguna relación con una doctrina, una costumbre condenada por Cristo, por los padres de la Iglesia, por los



concilios, por los papas, todo ello, es competencia de la Inquisición. Para ello están los textos que permiten al funcionario del Santo Oficio dirimir con toda claridad y entera soberanía. Su masa constituye el mantillo en que se planta la fe (entiéndase: la Iglesia).

Sin ningún género de dudas, todo el Evangelio y el Nuevo Testamento no dan, lamentablemente, lo mínimo indispensable para una «buena implantación» de la fe. Eimeric utiliza explícitamente —aparte de la sagrada Escritura— los decretos de Inocencio III incorporados a las actas del concilio de Letrán (1215), los de Gregorio X (concilio de Lyon, 1274), los de Clemente V (concilio de Viena, 1311), los comentarios de Santo Tomás de Aquino a los Decretales, y (de pleno derecho, pues ya hemos visto que la práctica pontificia es integrar y apropiarse desde los orígenes de los decretos imperiales) las leyes sobre salvaguardia de la fe promulgadas por el emperador Marciano, el edicto de Justiniano, el del emperador Honorio, etc. Escrupuloso como es, remata la parte del manual consagrada a la publicación de estos textos y las glosas correspondientes, con la transcripción del símbolo de los apóstoles, del que propone una glosa completamente dedicada a demostrar la historicidad del mismo. Pero no se conforma con eso: también transcribe la famosa *Regula fidei* de San Atanasio que empieza con las palabras *Quicumque vult salvus esse*, seguida de la *Confessio* de San Jerónimo. Aun presenta Eimeric cuarenta párrafos —fundamentalmente relativos al tema de la pureza de la fe y de su definición dogmática— del *Liber de fidei* de San Agustín para a renglón seguido recordar la autoridad de los cuatro concilios (Nicea, Constantinopla, Efezo y Calcedonia) cuya doctrina constituye, según palabras de San Gregorio, la piedra cuadrangular que encierra la propia estructura de la fe y la norma de todo acto (*in bis velut in quadrato lapide sanctae fidei structura... cuiuslibet vitae atque actionis norma consistit*). En cuanto a la escritura, hay tres grupos de textos: imperiales, pontificios y conciliares. Puede iniciarse ya la disertación teológica para justificar una práctica ya establecida, y bien establecida.

Al principio de su manual Eimeric apenas se pronuncia. Se limita a reunir los textos. Que los emperadores, los

papas, los concilios, no él, precisen, como dice San Gregorio, la estructura de la fe y la norma de vida. Pero hay que explorar el fondo dogmático-jurídico expuesto: la segunda etapa de la obra de Eimeric. Sobre dicho fondo construye una doctrina de doce puntos relativa a «lo que atañe a la fe e interesa al inquisidor». Pero Eimeric no anticipa ni media palabra durante su disertación que no haya sido autorizada por los grandes textos relacionados previamente o añadidos durante la exposición. No hay nada de su propia cosecha más que la forma: su trabajo es de jurista y de teólogo no de estilista. Como señala Peña, «Eimeric carecía de elegancia en el estilo, pero no de prudencia y de erudición; pues nunca —o casi nunca— dice nada que no esté aprobado por los textos, aun cuando no los cite explícitamente». Así pues, el *Manual*, a lo largo de sus doce preguntas, propone a los inquisidores una definición de la fe, rememora sus artículos capitales, da normas precisas para la necesidad de creer explícitamente. Gracias a él, los inquisidores llegarán a saber que a algunos tienen que exigirles un conocimiento más sutil, más completo, de las consecuencias últimas de cada artículo y fundamentalmente de sus relaciones con la ética y la filosofía: a un patán no se le exige saber un determinado canon del concilio de Nicea, pero sí al obispo y al teólogo. No obstante, señalemos de pasada que, de esta hermosa gradación en la aplicación del «principio de saberlo todo, creerlo todo», no quedará gran cosa en el propio procedimiento, totalmente orientado a la censura del acusado y no a su ilustración (nunca se delegó a la Inquisición la *potestas docendi*). Esta gradación no afecta a los misterios de la vida de Cristo: en este terreno capital, tanto el patán como el teólogo están obligados a creerlo todo explícitamente. Lo mismo que el misterio de la Trinidad.

¿A, qué se debe, entonces, esa gradación? ¿Es por el contenido del Antiguo Testamento? A tal respecto el inquisidor recuerda la doctrina de Santo Tomás de Aquino: todo lo que en la Sagrada Escritura interesa explícitamente a la fe y a la salvación, debe creerse explícitamente; y hay que creer implícitamente —entiéndase: hay que estar dispuesto a proclamar explícitamente— todo lo que no parece inte-

resar directamente a la salvación. Por ejemplo, hay que creer explícitamente —se sea obispo o carbonero— en la omnipotencia divina; pero hay que creer igualmente con idéntico fervor que Abraham tuvo dos hijos y que la burra de Balaam habló, ya que no creerlo es negar explícitamente que la Sagrada Escritura no puede contener errores, es negar, en definitiva, el dogma de la revelación.

La cuestión plantea automáticamente otra: ¿no puede la fe en algún caso contener la menor forma de error? Recurriendo de nuevo a Santo Tomás de Aquino, Eimeric trae a colación: a) que la razón formal del objeto de la fe es la verdad primaria, b) que la fe no puede contener error y c) que eso deben creerlo todos explícitamente (llegados aquí, es lícito preguntarse si el carbonero cuenta con alguna oportunidad de salir ileso del tribunal inquisitorial).

Es la parte positiva de la exposición, a la que siguen consideraciones, sobre lo que actualmente llamaríamos la «manifestación» de la fe. Se abordan en ellas cuatro problemas esenciales. En primer lugar, hay que precisar la necesidad de una confesión de la fe externa, visible; pero sin omitir al mismo tiempo la estructuración de un sistema de salvaguardia de la exteriorización de la fe especificando quién, y hasta qué extremos, puede o debe exteriorizar su creencia, y acto seguido —en consecuencia— en qué ámbitos cabe jerarquizar lo creíble y lo cognoscible. Finalmente Eimeric examina el caso de quien alegando enérgicamente la rectitud de su creencia, resulta, a juzgar por ciertos signos, merecedor de examen sobre la firmeza de su fe.

Sigamos, paso a paso, la génesis del razonamiento y la enumeración —notablemente interesante para el procedimiento— de los riesgos de... destemplanza. En este terreno la doctrina sigue siendo tomista y las autoridades papales, conciliares e imperiales.

1. Hay que proclamar siempre la fe, pues los preceptos divinos son obligatorios siempre y en todo lugar.

a) ¿Quiere decirse que hay que proclamar constantemente la fe? No, pero hay que proclamarla siempre que la actitud contraria —el silencio, la reserva— constituya una ofensa.

a Dios. Por ejemplo, si alguien a quien se inquiera sobre la fe callase, se proclamaría con ello hereje.

b) Hay que proclamar constantemente la fe cuando ésta es objeto de persecución o cuando se está entre infieles.

c) Pero es justo y loable no confesar su fe cuando, en las circunstancias anteriormente enumeradas, la proclamación de la fe no sea de utilidad alguna, ni para los infieles, ni para los fieles, ni para la propia fe —basándose en las enseñanzas de Cristo, que dijo (San Mateo, 7) que no había que arrojar las cosas sagradas a los perros, ni las perlas a los puercos.

2. Como en la confesión de la fe hay un aspecto militante, ¿cabe decir que se puede discutir públicamente sobre la fe?

a) Depende: tal discusión es loable si el presupuesto de la autenticidad de la fe permanece incólume. Discutir dudando de la verdad, discutir «como para poner a prueba el rigor de los argumentos», es un pecado, y el que lo comete, un infiel. Por el contrario, discutir para convencer del error al adversario, es una práctica encomiable.

b) Una discusión docta sobre la fe no es lícita más que en presencia de sabios creyentes a toda prueba...

c) O bien, ante patanes a quienes los judíos o los herejes hayan seducido, para convencerles de la firmeza de los razonamientos de los creyentes y de la futilidad de quienes les han engañado.

d) En términos generales, las discusiones sobre la fe, sean cuales fueren los propósitos y las formas, están siempre prohibidas a los laicos.

3. Si hay discusión y, por ende, deseo de clarificación, ¿hay que concluir que se puede demostrar, por vía racional, la verdad de los misterios de la fe? Es tradicional la respuesta tomista a esta pregunta clásica:

a) No se puede demostrar por la razón la trinidad divina, aunque el hombre por la vía racional pueda llegar al conocimiento de Dios. La vía racional revela, en las criaturas, la eficiencia y plantea legítimamente el principio de una causa primera, es decir la existencia de Dios.

b) Esto significa que la razón puede alcanzar el conocimiento de la unidad divina y sus resultados, pero no de la trinidad.

c) A partir de ahí, insistir con sutilezas racionales para demostrar la trinidad, es ofender a Dios, cuando menos de dos maneras: primero, negando que la fe concierne a lo invisible, superior al hombre mismo y segundo, exponiendo el dogma a las burlas de los infieles.

d) En consecuencia sólo se emplearán las «autoridades» para explicar los misterios.

4. Finalmente, ¿quién debe creer qué... y cómo interpretar en la práctica inquisitorial la obligación de creerlo todo, de confesarlo todo?

a) Las verdades fundamentales de la fe deben creerlas explícitamente todos, independientemente de su grado de instrucción.

b) Se exigirá más a sacerdotes, religiosos, etc.

c) Finalmente, los doctores, los obispos, los dignatarios de la Iglesia, deben creer explícitamente, hasta en las distinciones más sutiles, cuanto emana de los artículos de la fe, de los pasajes de la Biblia.

d) Por lo tanto, el inquisidor tendrá muy en cuenta estas distinciones al interrogar a un acusado. Pero no se dejará engañar y desconfiará del arte de la astucia de que hacen gala los herejes ante los tribunales.<sup>21</sup>

Así pues, este último elemento de respuesta a la última pregunta, por su naturaleza, descubre perfectamente al lector del *Manual* que en ningún momento su autor se ha alejado un ápice del propósito inicial: erradicar la herejía, aunque pareciera que sólo pretendía describir las cualidades del terreno en que se planta la fe.

¿Qué es la herejía? ¿Quiénes son los herejes? Se impone una primera respuesta sin aditamentos: herejía es todo lo que se opone a la fe del modo que sea. Son herejes todos los que, del modo que sea, se hallen en oposición a la doctrina cristiana entendida en su más amplia acepción, la que

21. Eimeric dedica un extenso capítulo a las argucias de los acusados, a las que, con toda lógica, contraponc las argucias del inquisidor. Cf. pp. 148-157.

incluye el dogma y el uso, la intención evangélica y el código jurídico concebido con este fin. Plantar la Iglesia, plantar la fe, es ya designar las tierras áridas; ya condenar las malas hierbas. Pero aún hay que denominar *in specie* a los herejes. En la medida de lo posible.

Veremos cómo la segunda parte del *Manual* adopta la forma no de una «*summa contra haereticos*», sino «*de haereticis*». Veamos las palabras del propio autor en la introducción:

«Esta segunda parte trata de los herejes, de los que creen en ellos, de quienes les ayudan o favorecen, o les protegen. Trata también de los sospechosos, los difamados, los valdenses o pobres de Lyon, los pseudoapóstoles, los limosneros, los fraicelli de la orden terciaria de San Francisco o los hermanos penitentes, los magos, los adivinos, los blasfemos, los excomulgados, los apóstatas, los judíos, los sarracenos, todos los infieles y todos los delincuentes en materia de fe.»

Establecida la doctrina en la primera parte, se enumeran, exponen y analizan los casos específicos. Naturalmente, el inquisidor del siglo XVI se extenderá con mayor amplitud sobre las herejías «contemporáneas»; sólo que su sólida documentación le permite confeccionar la lista completa de todas las herejías de las que se ha conservado testimonio escrito hasta entonces, independientemente del conducto. ¿Esfuerzo inútil? Nada de eso: voluntad de trazar el fresco de la herejía con disciplina de pintor y minuciosidad de miniante, para que los inquisidores venideros puedan hallar, sea cual fuere la extravagancia del error que tengan que juzgar, los términos adecuados para designarlo, los argumentos idóneos para refutarlo, la autoridad jurídica, canónica, escritural, etc., para justificar su sentencia de condena. En Eimeric no hay erudición que sea superflua.

No parará mientes en dotarse de todas las precauciones —todas— antes de proponer la definición «positiva» de la herejía y del hereje; como si, consciente del envite, no quisiera por nada del mundo, hacer trampas con la extensión

real, con la comprensión efectiva de las respuestas a esas dos preguntas fatídicas (¿qué es la herejía?, ¿qué es un hereje?). Ciento sesenta y dos páginas de textos pontificios, con sus glosas correspondientes, separan el título de la segunda parte de la propia pregunta fatídica. Eimeric completa abundantemente la documentación aducida en la primera parte. Se trata de plantar la fe. Para ello agrupa los textos de naturaleza similar (pontificios, etc.) que constituyen en este caso la panoplia de guerra contra la herejía, el arsenal de textos base de la forma «actual» de la Inquisición. Sólo después del agotador preámbulo viene la pregunta tal como la transcribimos al principio de la edición actual del *Manual*. El hereje posee rasgos concretos: hereje es quien elige el error, se obstina en él y, con ello, se aparta de la comunidad. Es superfluo anticipar la transcripción textual de la segunda parte del *Directorium*: la función social de la herejía y la función social del inquisidor se presentan claramente identificadas, proclamadas desde el principio. Para la legislación romana y la institución inquisitorial, el hereje se opone al creyente como el insuñido al sumiso, como el rebelde al fiel y —valga el anacronismo— como el izquierdista al conservador. La teología parece lejana, pero es un efecto óptico: se dobla al procedimiento. ¿Se va a arrojar lo sagrado a los perros, las perlas a los puercos? Gracias a la pluma de Eimeric y a su inmenso saber, la inmensa piara de puercos desfila ante el eterno inquisidor que exige informes sólidos. ¿Va a sorprenderse de distinguir, en medio de la piara, a Platón, Aristóteles y Averroes triscando bellotas como humildes valdenses, tristes cátaros e incrédulos de toda laya? Qué va. Primero, porque el inquisidor no se sorprende como cualquiera, y, más que nada —recordemos la definición de hereje— porque elegir el error es el principio de la ignominia y, quien en la época de Eimeric eligiera Platón... sin saber apartarse a tiempo, no se diferenciaba en nada, ante el tribunal de la fe, de quien se hubiera decidido por los cátaros en vez de San Bernardo o Santo Domingo, o de Simón de Montfort. Se trata de nuevo no de vana erudición, sino de un trabajo indispensable para explorar los «errores» contenidos en las doctrinas filosóficas, incluso las de los más

ilustres filósofos. Puede que el argumento no sea muy convincente. Veamos otro, menos histórico, más conónico. Apoyándose en la autoridad pontificia, Eimeric recuerda que a) por derecho, la noción de error es más amplia que la de herejía, incluyendo a ésta, b) pero que, en materia de fe, la noción de error y la de herejía son totalmente equivalentes. Una vez sentada esta premisa, el autor establece la lista de los errores-herejías de los filósofos. Para ellos el honor de encabezar el cortejo. Y para nosotros el placer de leer, desordenadamente, los errores-herejía del platonismo, del estoicismo, de los pitagóricos, de la escuela de Epicuro y tantos otros. Una herejía: el demiurgo. Otra: la reminiscencia. Otra más: toda doctrina errónea sobre el error. Otra todavía: la idea del fin temporal del alma. Otra: proclamar que «cada cosa está constituida por átomos, es decir, cuerpos minúsculos, y que la corrupción de las cosas es la consecuencia de la división de estos átomos, y la generación es la unión de los mismos», etc. Luego es el turno de Aristóteles, Averroes, Algazil, Al-Kindi, dedicándose un capítulo entero a cada uno de ellos. Otro grupo de errores-herejía lo constituyen las doctrinas condenadas personalmente por Cristo: Eimeric recuerda, puntual y preciso, los errores de fariseos, saduceos y herodianistas. Después de esto el error ya no es error, sino sencillamente herejía: la Iglesia está fundada y la detección de la herejía no data de Santo Domingo de Guzmán. Eimeric establece la impresionante lista de herejías expresamente condenadas; lista tediosa, casi literal, de la que conviene recorrer los títulos, espigando aquí y allá, aunque no sea más que por pura diversión después de haber temblado y antes de enfrentarse al procedimiento y su rigor.

Espigando, aprendemos que, entre otras barbaridades, los menandrinos, discípulos del mago Menandro, afirmaban que el mundo no era obra de Dios, sino de los ángeles. ¡Sigamos buscando! Elijamos lo más singular, si no lo más importante, para rendir tributo al miniaturista y descansar de la contemplación del fresco.

Los nicolaítas, discípulos de Nicolás, nombrado diácono de la Iglesia de Jerusalén, al mismo tiempo que San Esteban, por el apóstol San Pedro, tenían la costumbre de intercambiar

biarse las esposas, siguiendo con ello el ejemplo de Nicolás, que ofreció su hermosa mujer a quien lo deseara.

Los carpocratianos proclamaban que Cristo era tan solo un hombre, procreado por un hombre y una mujer.

Los nazarenos conservaban la antigua ley, y reconocían a la vez la divinidad de Cristo.

Los ofitas (del griego *ophis*, serpiente) adoraban la serpiente, por la que, según ellos, había entrado la inteligencia en el paraíso.

Los valentinianos decían que Cristo no se había encarnado en el vientre de la Virgen María, sino que se había alojado en ella, como en un tubo.

Los adamitas imitaban la desnudez de Adán. Rezaban desnudos, vivían en comunidad desnudos hombres y mujeres.

Los setitas adoraban a Set, hijo de Adán, en quien veían al auténtico Cristo.

Los artotiritas ofrecían al cielo queso y pan, pues decían que la primera ofrenda de los primeros hombres eran frutos de la tierra (el pan y el rebaño).

Los acuarios no consagraban vino en el cáliz, sino solamente agua.

Los severianos no bebían vino y rechazaban el Antiguo Testamento y la resurrección de Cristo.

Los taciasos detestaban la carne.

Los alogos (del griego *a-logoi*, «sin palabra») negaban que Cristo fuera el verbo divino, y se oponían al Evangelio de San Juan y al Apocalipsis.

Los cátaros se atribuían dicho nombre para enaltecer su pureza. Infatuados de sus méritos negaban que se perdonarían los pecados a los que se arrepentían. Declaraban adúlteras a las viudas que volvían a casarse y se proclamaban más puros que los demás.

Los maniqueos, discípulos de un persa llamado Manes, admiten dos naturalezas y dos sustancias: la del bien y la del mal. Proclaman, como Manes, que las almas emanan de Dios, como las aguas de una fuente. Rechazan el Antiguo Testamento y aceptan parte del Nuevo.

Los hieraquitas eran todos monjes. No tenían contacto

con mujeres y negaban que los niños pudieran entrar en el reino de los cielos.

Los novacianos rebautizaban a los bautizados.

Los fotinianos afirmaban que Cristo fue engendrado por el coito entre María y José. Los antidicoramitas decían las mismas barbaridades que los fotinianos.

Los patricianos decían que el diablo era el creador de la sustancia de la carne humana.

Los colucianos proclamaban que Dios no es autor del mal, oponiéndose con ello a las palabras de Isaías (45): «Yo, el Señor, he creado el mal.»

Los florienses, por el contrario, decían que Dios había creado el mal, contradiciendo lo que está escrito en el Génesis: «Dios contempló lo que había creado: Y era bueno.»

Los circonciones, llamados también escototópicos, se suicidaban por amor al martirio.

Los priscilianistas difundieron en España una mezcla de gnosticismo y maniqueísmo.

Los jovinianistas osaban afirmar que no existía la mínima diferencia entre una mujer casada y una virgen, entre un juerguista y un absteminente.

Los tesaresdecátitas (del griego *tessarès* y *déka*, cuatro y diez) decían que había que celebrar la Pascua en la luna decimocuarta.

Los pelagianos atribuían al libre arbitrio rango superior al de la gracia divina.

Los acéfalos, llamados así porque no tenían jefe, se oponían a la doctrina del concilio de Calcedonia.

Y otros muchos cuyas características conviene recordar. Escuchemos al propio Eimeric:

«Existen aún innumerables herejías sin herejarcas y sin nombre. Entre ellos, hay algunos que dicen que Dios es triforme, otros que la naturaleza divina de Cristo ha sufrido la pasión, otros pretenden que Cristo fue engendrado por el Padre en el origen de los tiempos, algunos niegan que Cristo descendiera a los infiernos para librar a los justos y otros dicen que el alma no está hecha a imagen de Dios. Otros pretenden que las almas se trans-

forman en diablos o en animales. Los hay que dicen que el mundo es inmutable o que hay mundos incontables o que el mundo es eterno como Dios. Los hay que van descalzos y otros que no comen con los demás...»

Es suficiente. Lo que más choca es lo variopinto del rebaño. Al fuego los descalzos, los obscenos nicolaítas o los farsantes ofitas. Los criterios de confección de la lista siguen siendo oscuros. Los puercos de la piara no desfilan en orden cronológico ni alfabético. ¿Por qué van los cátaros antes que los tertulianenses y mucho después que los carpocratianos? ¿Está hecha la clasificación en función de la importancia de la herejía? No, pues se concede menos líneas a Pelagio que a los adamitas. Hay que volver a la definición de la herejía y comprobar que el principal criterio —muy planificador— es clara y sencillamente el de la insociabilidad, el rechazo, la osadía y las consecuencias eclesiológico-sociológicas de estas «inclinaciones». Admitida la definición, ya no cabe establecer jerarquías entre lo que quiebra la estructura dogmática y lo que contraviene la norma ética, para expresarlo con las palabras de San Gregorio. El fresco con detalles de miniaturismo lo corrobora; en la apelación tradicional *inquisitio haereticae pravitatis*, es precisamente *pravitatis* (torcimiento, perversidad) el sustantivo, no *haeresis*.

Esta impresión es la que justamente se confirma más adelante, cuando el autor del *Manual* interroga las Decretales, reúne los decretos, transcribe las sentencias, remata la sinopsis completa de la herejía y del error-herejía.

Después de la lista de la que hemos seleccionado algunos títulos viene el recordatorio de otras condenas. Con ello se añaden a la piara Juan de Poliac, los limosneros, Pierre Jean (por sí solo veinte veces hereje), Raimon Llull («cuya doctrina contiene más de quinientos errores, aunque sólo transcribo cien, por mor de brevedad») y los lulistas (que con generosidad aportan otros veinte errores a los de su jefe), Arnaldo de Vilanova y los arnaldistas, Segarelli, Dolcino y los pseudoapóstoles. Luego, finalmente, el espíritu del inquisidor se halla presto a proceder a una disertación completa, perfectamente documentada, sobre los grandes mo-

vimientos espirituales cuya aparición marca la edad de oro de la institución inquisitorial: los cátaros —otra vez— o maniqueos (la confusión es de la Inquisición, no de los historiadores), los valdenses o los pobres de Lyon, los limosneros, los fraticelli. La retahíla de los textos pontificios los engloba, los envuelve, los sumerge. La vigilancia del inquisidor los analiza, los disloca, los disecciona. Eimeric sigue transcribiendo, y en seguida abandona el orbe cristiano —conforme a la trayectoria de los textos pontificios— para ofrecer a los inquisidores venideros lo que menos esperaban: la relación de los errores de tártaros y turcos, sobre los que nos detendremos un instante. Desconocidos tanto unos como otros, a pesar de las expediciones de evangelización, quedan «fotografiados» por Eimeric y luego por Peña, de tal modo que actualmente podemos saber cómo veía el Occidente cristiano al enemigo oriental en el siglo XIV y en el XVI. Veamos brevemente la opinión de Eimeric.

No es nada fácil calificar los errores y herejías de los tártaros pues esas gentes no son de fe unánime. Algunos de ellos tienen las mismas creencias que los sarracenos y viven igual que ellos; otros, por el contrario, no pertenecen al Islam. Aquellos forman varios grupos. Unos adoran a la luna, otros a un animal cada día, el primero que ven al salir de casa por la mañana, sea un perro, un gato, un burro o un hombre, lo mismo da. Pero como no ven todos los días primero al mismo animal... Hay tártaros que, al hallarse prisioneros en país enemigo, se cuelgan o se suicidan por otro medio cualquiera, convencidos de que así regresan a su tierra. Otros se arrojan al fuego en presencia de los suyos por creer que así van con los bienaventurados.

Peña perfecciona el retrato. La actualidad política se impone. Confirma la veracidad de la descripción de Eimeric lamentando la brevedad, y se encarga de completar el cuadro.

Los tártaros son los «sauromatas» de los griegos, los «sármatas» de los romanos, los mismos que otros designan con el nombre de «antropófagos». Nómadas sin ciudades, con costumbres repugnantes, pues no usan mantel ni servilletas y nunca se lavan las manos, ni el cuerpo, ni las ropas. No comen pan ni legumbres, y únicamente se alimentan de la

carne de toda clase de animales: comen perros, gatos y enormes ratas (*mures grandiusculi*). En espíritu de venganza y de ostentación de su fuerza, suelen asar a los enemigos que logran capturar en la guerra. Hombres y mujeres van vestidos de igual modo. Para ellos el mayor delito es dejar pudrir la más mínima cantidad de comida o de bebida. Son sanguinarios en las batallas y chupan y tragan la sangre de sus víctimas (*e cadavere fluentem sanguinem saepe sugunt et ingurgitant*). Entre ellos, los poderosos toman un esclavo para toda la vida, que sacrifican en la hoguera al morir el amo para que le sirva en la otra vida. Ignoran la bondad divina y cada uno de ellos elige un dios a su manera.

Quadro completo.

Tras esta incursión *in partibus infidelium* que nos ha servido para conocer a los tártaros, saludando de paso a los turcos, el *Manual* regresa a tierras cristianas y entonces, y sólo entonces, aborda expresamente el caso de los musulmanes y judíos. Con la evocación discreta de ambas creencias finaliza la descripción de la «materialidad» del error. La respuesta a la pregunta: ¿qué es la herejía, quiénes son los herejes? ha sido exhaustiva, clara, completa. De los ofitas a los judíos, pasando por los cátaros, los tártaros y los valdenses; nada de lo que contienen los textos canónicos, teológicos o históricos ha caído en olvido.

¿Compromiso entre la historia y el procedimiento? No es eso, sino la exploración meticulosa del mundo de la herejía, del universo del error, para legitimar una práctica de «encuesta» cuyo objeto es precisar jurídicamente la igualdad entre el perfil de un determinado hereje y la realidad de determinada herejía.<sup>24</sup> La función teológica e historicista del inquisidor acaba ahí. Aún hay otro capítulo para establecer la lista de los libros heréticos, de los apócrifos y de los libros prohibidos por la Santa Sede o por las Inquisiciones locales (aragonesa, italiana, francesa) y no faltará un detalle en la magnífica colección de que van a disponer los inquisidores a partir de Nicolau Eimeric.

Falta instruir al inquisidor. Queda por deslizar el espí-

23. Por ello nadie puede asombrarse de que un «donatista» haya acabado en la hoguera en el siglo xv, o un priscilianista o un tertulianista en el xvi.

ritu de la institución. Ya no se trata de los carpocratianos; el inquisidor tiene que saber descubrir al hereje *in genere* en la piel de cada sospechoso *in specie*. A partir de aquí comienza nuestra transcripción, pues es a partir de aquí que el *Manual* habla realmente, apoyándose en la autoridad de los textos armoniosa e integralmente expuestos. Justamente a partir de aquí el *Manual* indica por fin la forma de ser de una institución fundada para salvaguardar un dogma, pero no menos una norma ética y una jerarquía política.<sup>25</sup>

Ya hemos señalado que todo este arsenal apunta a una función única: fundar en derecho la jurisdicción inquisitorial. Frente al derecho común. Si es necesario, frente al derecho canónico. Desde este punto de vista, la transcripción que damos del texto de Eimeric, incluyendo el *aggiornamento* romano, nos parece lo bastante elocuente como para dispensarnos de un mayor desmenuzamiento o análisis.

¿Y las características del tribunal, su historia, su modo? A este respecto el texto será mil veces más esclarecedor que los comentarios.

#### 4. El *Directorium*. La edición romana. Nuestra edición

El interés histórico del *Directorium inquisitorium* y su edición romana es evidente, tanto para la historia sin más como para la historia de la mentalidad, de la represión y, más que nada, para la estética de la confesión.

Se imponen ciertas precisiones de índole técnico.

El *Directorium inquisitorium* en su formulación original comprende tres partes generales, subdivididas en varios extensos capítulos.

24. Si no, ¿qué sentido atribuir al consejo mil veces reiterado —el lector lo puede comprobar— de tener en cuenta la condición, el rango social, la instrucción, el poder de un sospechoso antes de proceder contra él y en el momento de dictar la sentencia? A este respecto, se observará que el procedimiento del siglo xvi es más meticoloso que el del siglo xiv, aunque acusemos indistintamente en los dos periodos que abarca el *Manual* una mezcla mística de lo ético y lo teológico con lo político.

La primera parte incluye, en primer lugar, la colección de textos pontificios, conciliares, patrísticos y canónicos referentes a la definición y a la salvaguardia (doctrinal, jurídica) de la fe católica.

Un segundo capítulo está dedicado a una serie de doce preguntas teológicas sobre la legitimidad del procedimiento inquisitorial *in genere*, sin que de momento se plantee la cuestión de una práctica concreta.

Esta primera parte trata en términos generales de la fe, expuesta, en la medida de lo posible, de manera ahistoriada; al menos ésa es la intención de Eimeric. Con esto hay que entender que se utilizan los textos en una perspectiva teológica, incluso cuando emanan de la autoridad eclesiástica: la confusión de potestades no conoce fronteras para las mentalidades ortodoxas cristianas del siglo XVI. El título general de esta parte nos explica claramente de qué se trata: «plantar la fe».

La edición romana, respecto a esta primera parte, procede del modo siguiente: se completa el aparato crítico, así como la colección de textos basándose fundamentalmente en textos pontificios ulteriores a la época de Eimeric. De este modo la trama teológica sostiene a la institución hasta la fecha de la edición romana.

Esta primera parte no está transcrita en la presente edición. No porque carezca de interés, sino por su difícil lectura para los no expertos en el trasunto del lenguaje teológico y en las fórmulas teológico-jurídicas que constituyen la médula de esta clase de textos, por lo que habrían entorpecido inútilmente una edición cuya finalidad esencial es recordar un estilo procesal que todos conocemos. En nuestra introducción hemos ofrecido un resumen «legible» (esperamos haberlo logrado).

La segunda parte, mucho más interesante, abarca parcialmente lo que, por otro lado, puede encontrarse en las grandes colecciones de textos pontificios, patrísticos o canónicos. En ella la historicidad de la institución se trata con igual miramiento y medida que las articulaciones jurídicas.

La «fe plantada» —y, en consecuencia, la herejía designada—. Ya el lenguaje es beligerante y la intención agresiva. Eimeric muestra a los inquisidores cómo se ha tratado

en tiempos pretéritos la herejía, para que todos ellos sepan cómo conviene reducirla en el futuro.

Esta segunda parte consta de tres grandes capítulos.

En el primero se «explica» la lucha contra la herejía por medio de la recopilación de otra serie de textos contra las herejías —no ya contra el error en general— y recordando las penas aplicadas en cada caso. Se trata de establecer una jurisprudencia. ¿Pero a cuento de qué, si los inquisidores no saben de quién se habla, ni quién condena qué? Con toda sobriedad, sin perderse en detalles inútiles, Eimeric describe las herejías y los herejes: quiénes son, cómo viven y dónde se les encuentra.

Luego se procede a la exposición y examen de los errores filosóficos, desde la antigüedad griega hasta el averroísmo.

Y en el tercer capítulo se plantea finalmente la cuestión de la jurisdicción inquisitorial en el espacio y en el ámbito doctrinal, y se dan las respuestas con arreglo a lo que se infiere legítimamente de las dos partes teóricas precedentes (teología, derecho).

La edición romana utiliza la segunda parte del texto de Eimeric del mismo modo que utiliza la primera. Aunque puede comprobarse que por la acuciante actualidad del tema, las glosas romanas se alargan, se hinchan, ahogando el propio texto de Eimeric. Si, por ejemplo, Eimeric consagra media columna a describir los errores de los sarracenos y de los agarenos, Peña dedica tres páginas completas (seis columnas) al comentario de esa media columna. La erudición es aceptable, y la edición romana recensa todos y cada uno de los vocablos «bárbaros» que designan las herejías desaparecidas siglos atrás, pero que conviene tener a mano en pleno siglo XVI para dotar a los inquisidores de la época de los medios para confundir al «cripto-pelagianismo» o al «cripto-arianismo» (¡faltaría más!) de la Reforma. No obstante, la glosa romana quiere ser científica, neutral, serena, del mismo modo que pretendía ser científico, neutro y sereno el texto de Eimeric.

La transcripción de esta segunda parte planteaba dos problemas semejantes a los señalados en la primera: dificultad del texto, impermeabilidad, —para el profano— de un



determinado lenguaje, cuyo esclarecimiento habría requerido la aportación de un aparato crítico colosal. Pero tales excusas no bastaban para justificar la marginación de toda esta parte, cuyo tercer capítulo constituye el auténtico inicio del tratado de procedimiento. Ya no basta con recopilaciones y en ella se ve claramente el talento del teólogo, del jurista, del inquisidor. Ahora la cuestión es ¿quién es el hereje de hoy y cuáles son los medios de que dispone hoy el inquisidor para reducir sin contemplaciones la herejía? Los comentarios añadidos a la edición romana responden a la misma pregunta, tal como debía plantearse el inquisidor del siglo XVI, formara parte de un tribunal español, alemán, italiano o de las Américas. Aquí se inicia precisamente la presente traducción y transcripción del *Directorium inquisitorium*. Es decir a nivel cero de la práctica medieval y moderna.

La tercera parte contiene el procedimiento inquisitorial propiamente dicho, Sabemos lo que es la herejía y quiénes los herejes; ahora vamos a conocer al inquisidor. Vemos cómo se instala, cómo despliega su estilo conminatorio, cómo pone en marcha la investigación, cómo utiliza la denuncia, prepara el proceso, dosifica las técnicas que tienen la finalidad de provocar la declaración, cómo se establece un régimen penitenciario muy distinto de los otros.<sup>25</sup> De paso se descubre la teoría, que al estar totalmente orientada a la obtención de la declaración, subordina todo el procedi-

25. Frente a los que pretenden que, en definitiva, la Inquisición no era ni más dura ni más blanda que los otros tribunales de la época (sin plantearse seriamente la cuestión de la legitimidad de la existencia del tribunal inquisitorial, «anormal» incluso desde el punto de vista estrictamente eclesiológico), Peña y Eimeric no ocultan —en absoluto— inocentemente, que los métodos de la Inquisición son peores que los de sus colegas, por el simple hecho de que la Inquisición se ocupa del delito más detestable que existe. ¿Ejemplos? Hojéense al azar las pp. 177, 187, 231 y, en especial, las pp. 241 y 246. Pero volvamos al tema de la legitimidad del tribunal inquisitorial para señalar que Eimeric vuelve sobre él y sobre el problema de sus ámbitos jurisdiccionales en el «*Tractatus brevis super iurisdictione inquisitorum contra infideles fidem catholicam agitantis*», que perveneció inédito hasta el año 1982. Su exhuinación y edición se deben a Josep Paramau i Espelt, que lo estudia con habilidad y erudición asombrosas. Josep Paramau i Espelt: El «*Tractatus brevis*...» de Nicolau Eimeric. Edició i estudi del text, en *Arxius de Textos Catalans Antics*, n.º 1, pp. 79-125, Barcelona 1982.

miento. Todo, testimonios, deposiciones, tortura, defensa, son elementos de un único proyecto: hacer confesar al sospechoso, confundirle. Una vez obtenida —o no— la confesión, el proceso debe culminar. Eimeric facilita la tarea a sus contemporáneos y sucesores confeccionando la lista de las «trece maneras de acabar un proceso». Ha terminado la exposición. Austera de cabo a rabo; sin extravío alguno en minucias circunstanciales, que pudieran adornar la finalidad, en detrimento de un debilitamiento del rigor argumental. La práctica inquisitorial alcanza su máxima perfección.

Pero el *Manual* no debe dejar nada sin esclarecer; Eimeric no lo considera terminado con la explicación de la «decimotercera manera de terminar un proceso» y añade un segundo capítulo a esta tercera parte en el que reordena en ciento treinta preguntas toda la práctica, de forma que el inquisidor pueda inmediatamente —como quien manipula un fichero analítico— encontrar la respuesta al problema procesal, de jurisdicción o de código que se le plantee. Así al final de la obra se nos da inventariado el conjunto de la práctica inquisitorial en veintidós rúbricas, con el siguiente orden de temas: institución del inquisidor, destitución del inquisidor, notariado inquisitorial, «familiares» del inquisidor, excomunión, poderes del inquisidor, el proceso, prisión inquisitorial, torturas, testigos, expertos y abogados, estatutos y constituciones inquisitoriales, sospechosos de herejía, herejes penitentes, herejes impenitentes o relapsos, penalizaciones monetarias, confiscación, penas infligidas a los que protegen, defienden o favorecen a los herejes, los excomulgados, indulgencias de que gozan los que colaboran con el tribunal inquisitorial. El cuestionario no constituye un último enriquecimiento de la doctrina —salvo algunas excepciones— sino una ordenación para facilitar la aplicación. A veces, y en ciertos puntos, el discurso de Eimeric es más explícito, más concreto en las preguntas que en la parte precedente, en la que se hacía énfasis en el proceso como tal; de modo que ciertos temas no se abordaban más que de pasada. Por ello la norma que hemos seguido para la transcripción de esta parte es la siguiente: eliminar sistemáticamente las repeticiones, respetando el texto de Eimeric.

ric cuando aporta algo nuevo en relación con el contenido expositivo del procedimiento. Nuestra preocupación constante ha sido hacer legible el *Manual*.

La misma pauta es aplicable a la tercera parte. Citaremos un ejemplo: Eimeric propone diversas etapas de la gestión conminatoria que debe adoptar el inquisidor cuando se enfrenta a autoridades civiles no predispuestas —o poco dispuestas— a colaborar con el Santo Oficio. En nuestra transcripción hemos recogido un solo modelo más los textos de Eimeric que relacionan el modelo presentado y los sucesivos, para que el lector pueda apreciar fácilmente, en el caso concreto, el endurecimiento de la gestión inquisitorial.

Del mismo modo se ha procedido con las glosas romanas de esta parte, conservándolas cuando menoscaban, enriquecen, corrigen o completan la exposición de Eimeric. Las hemos suprimido cuando sólo son una simple paráfrasis del texto de Eimeric, del que elogian los méritos o cotejan una parte de la frase cuya autoridad estaba sobrentendida para Eimeric y sus contemporáneos, pero no lo estaba para el inquisidor del siglo XVI. También hemos eliminado las glosas romanas que forman el relato de las distintas posiciones de los teólogos y los canonistas sobre un punto concreto, cuando, al final de la disputa académica, parece que Roma y todos los tribunales aceptan sin tergiversaciones la postura de Eimeric.

A costa de esta criba podemos actualmente leer el *Manual*, cuya extensión es comparable al tecnicismo del léxico.

Para terminar precisemos que ya Eimeric, antes que Peña, había añadido un *index rerum et nominum* muy cuidado que servía para simplificar notablemente la utilización del manuscrito. Peña, por su parte, añadió la transcripción de unas doscientas columnas de cartas apostólicas, esenciales para el Santo Oficio, desde Inocencio III hasta Gregorio XIII.

¿Qué más decir antes de abrir la edición romana del *Directorium* en la transcripción presente? ¿Subrayar las características diferenciales de cierta clase de procedimiento?

26. 744 páginas —y 5.200 letras de media por página— sin contar las tablas analíticas y el compendio de textos pontificios que en conjunto forman un apéndice de unas 240 páginas.

¿Clamar de indignación? ¿Insistir sobre el papel de la tortura? El lector tiene la palabra. Eimeric es lo suficiente franco y Peña lo bastante erudito para encauzar el criterio del lector, sea historiador, filósofo, jurista o simple curioso. Añadiremos, sin embargo, una observación. Se ha dicho una y mil veces que la época justifica la institución; eran tiempos duros y la Inquisición era dura. Pues bien: la lectura de la edición romana de la «summa» de Eimeric favorece sin lugar a dudas una opinión más matizada, ya que en torno a la Inquisición, sin ella y contra ella, había otros tribunales que se humanizaban, mientras que el tribunal romano se endurecía. A este respecto, Peña sirve a la historia, sin por ello dejar de cumplir con la institución para la que trabaja.

Nuestra edición está basada en las ediciones romanas de 1585 (en lo esencial) y de 1587 (en lo equivalente a un fascículo que contiene la «décima manera de terminar un proceso», que no figura en la edición de 1585). Para comprobar el rigor de la transcripción efectuada por Peña del texto de Eimeric, hemos cotejado frecuentemente éste con el *Directorium* propuesto por la tradición manuscrita. Fundamentalmente hemos consultado los siguientes manuscritos: Vaticano, Palatino 681; Vaticano, Palatino 680; Vaticano, Ottoboniano latino 1125; Leipzig 579. Para completar la documentación hemos pedido varias veces a la Universidad de Salamanca que nos enviara, contra reembolso naturalmente, un microfilm del manuscrito 81 que también recoge el *Manual*. Leipzig y el Vaticano nos han enviado sus correspondientes microfilms, pero seguimos esperando el de Salamanca (¿la Inquisición una vez más?). La investigación paleográfica previa nos autoriza a una conclusión: Peña nunca hace trampas con el texto de Eimeric, y, lo que es más, utiliza sus propios manuscritos como buen conocedor del arte —y de las celadas— de la crítica textual. Unos cincuenta sondeos nos garantizan la autenticidad del texto transcrito por el editor romano.

Como Peña «glosa» con bastante generosidad a Eimeric, seremos parcos en notas y observaciones. El lector sabrá que pasa de Eimeric a Peña y del siglo XIV al XVI cada vez que observe las cifras romanas «XVI», las cifras encabezan el texto que sigue hasta el siguiente subtítulo, inde-

pendientemente de la extensión de la exposición de Peña. De nuestra propia cosecha son sólo las notas con numeración árabe.

*Hemos conservado expresamente, tanto en la introducción, como en el texto original, vocablos y expresiones que no se usan o ya no se usan en el lenguaje actual (plantar la fe, etc.), ya que nos parecía una traducción por perifrasis que haría perder algo de su sabor al texto.*

*El manual de los inquisidores  
por el hermano Nicolau Eimeric, dominico*

Con comentarios de Francisco Peña  
doctor en derecho canónico y en derecho civil

Aviñón, 1376  
Roma, 1578