

Una apacible idea de la gloria

El auto de fe barroco y sus escenarios simbólicos

Doris Moreno

Universitat Autònoma de Barcelona
Departament d'Història Moderna i Contemporània
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain

Resumen

El auto de fe barroco fue un formidable instrumento mediático con mensajes múltiples y uníacos al mismo tiempo. La generación de un espacio y un tiempo sagrado en el ágora pública, reforzados por la ritualidad, el dramatismo y la teatralidad, tenía como objeto subrayar el triunfo del dogma sobre la herejía; potenciar la identidad religiosa, social y política de la comunidad; y, por fin, evidenciar la confluencia de los poderes en juego (Iglesia, Monarquía, nobleza...) con un árbitro supremo, la misma Inquisición.

Palabras clave: Inquisición, auto de fe, dogma, herejía.

Resum. Una apacible idea de la gloria. *L'acte de fe barroc i els seus escenaris simbòlics*

L'acte de fe barroc fou un formidable instrument mediàtic amb missatges múltiples i unívocs al mateix temps. La generació d'un espai i d'un temps sagrat a l'àgora pública, reforçats per la ritualitat, el dramatisme i la teatralitat, tenia com a finalitat subratllar el triomf del dogma sobre l'heretgia; potenciar la identitat religiosa, social i política de la comunitat; i, finalment, evidenciar la confluència dels poders en joc (Església, Monarquia, noblesa...) amb un àrbitre suprem, la mateixa Inquisició.

Paraules clau: Inquisició, acte de fe, dogma, heretgia.

Abstract. Una apacible idea de la gloria. *The baroque auto de fe and its symbolic scenes*

The baroque *auto de fe* was a great mediatic instrument with multiple and unanimous messages at the same time. That very generation in a sacred space and time in the main square, reinforced by ritualism, dramatism and histriomics, had several objectives: stressing the triumph of dogma over heresy, strengthening the religious, social and political identity of the community and, eventually, make clear the confluence of the existing powers (Church, Monarchy, nobility...) with a supreme referee, Inquisition itself.

Key words: Inquisition, *auto de fe*, dogma, heresy.

Sumario

Dos cosas entristecen mi corazón
Y la tercera me produce mal humor:
El guerrero que desfallece de indigencia,
Los inteligentes cuando son menospreciados,
Y el que de la justicia al pecado reincide:
El Señor le destina a la espada.

Eclesiástico 26:28

El historiador alemán Hefele definía el auto de fe en la siguiente forma: «De una parte, se ha imaginado un brasero inmenso, una caldera colosal; de otra, a los españoles reunidos en inmensa muchedumbre, como una tropa de caníbales, en cuyos ojos brillaba la expresión de una alegría feroz, prontos a devorar los miembros de algunos centenares de víctimas»; pero, concluía, en realidad era «el acto solemne en que se leían las sentencias que declaraban la inocencia de los reos falsamente acusados y en que se reconciliaba con la Iglesia a los culpables arrepentidos» (Cappa, 1988, p. 9-10). En esencia, pues, el auto de fe era la lectura pública de las sentencias que los inquisidores pronunciaban ante los reos, un acto judicial.

Llorente (1980, vol. I, p. 19-20) distinguió, de menor a mayor, entre autillo, auto singular de fe, auto particular de fe y auto general de fe, caracterizado éste último por un elevado número de reos. Esta tipología no nació conforme a un ritual fijado desde los inicios del Tribunal. Muy al contrario, como ya subrayara Lea (1982, vol. II, p. 733-736), el auto evolucionó del sencillo Sermón medieval a los grandes autos del siglo XVII. Los autos generales del Seiscientos son los que especialmente nos interesa analizar aquí por ser los de mayor «aparato y solemnidad» (Llorente, 1980, vol. I, p. 20). Estos autos se inscriben dentro del período contrarreformista, caracterizado en la Europa católica por el singular consenso entre Iglesia y Estado en un común objetivo disciplinador que integraba las esferas social, política y religiosa (Prodi, 1994; Palomo, 1997). Se trataba de imponer la ortodoxia tridentina mediante una campaña reevangelizadora del mercado consumidor, suprimiendo la posibilidad de terceras vías —como pudo serlo el erasmismo—, restringiendo las opciones individuales y colectivas a la confesionalización integrista, a la asunción dogmática de los principios tridentinos y a su praxis pública (García Cárcel, 1998). En este contexto, Iglesia e Inquisición se dieron la mano en diversos ámbitos para lograr ese objetivo: el confesionario (Prosperi, 1995), el púlpito, las escuelas (González Novalín, 1990; 1994), los tribunales inquisitoriales..., aunque con énfasis diferentes: la persuasión en un caso, la coacción en otro; la dulzura, el miedo, en un combinado efectista y efectivo (Contreras, 1998).

En este contexto histórico, de creciente disciplinamiento integral y al mismo tiempo de reciclaje religioso, es necesario encuadrar el tráfico de reliquias, el incremento de beatificaciones y canonizaciones (San Ramón de Peñafort, Santa Teresa, San Ignacio de Loyola, San Francisco Javier, San Isidro Labrador, Pedro de Alcántara, Francisco de Borja, Pedro Nolasco, Ramón Nonato, Felipe Neri); la proclamación de nuevos dogmas (la Inmaculada); la promoción de nuevas fiestas religiosas como la del Ángel Custodio (29 de septiembre de 160) o San José (el 2

de marzo); el aumento de la espectacularidad de fiestas tradicionales muy significativas como el Corpus, el Domingo de Ramos, Jueves y Viernes Santo; y, como no, el auto general de la fe (García Cárcel, 1989, p. 51-57). En ese proceso, el auto de fe se reviste de elementos teatrales, dramáticos y simbólicos, populares y elitistas al mismo tiempo hasta convertirse en la gran fiesta barroca que podemos percibir a través, por ejemplo, del cuadro de Rizzi del auto de fe de Madrid de 1680 (Caballero Gómez, 1994).

La complejidad dimensional del auto de fe, que se nos presenta como el punto de encuentro de elementos jurídicos, socio-políticos y religiosos, permite aproximaciones diversas. Ya fueron múltiples las visiones contemporáneas del auto. Las *Relaciones* de autos de fe, impresas, lo describían desde una perspectiva oficialista, tanto religiosa como política, sin asomo de crítica alguna, buscando de manera evidente asentar en el futuro una determinada imagen o representación de lo que había sido el auto (Bethencourt, 1997, p. 334-338; Contreras, 1996). No hay más que leer las portadas de estas relaciones para percibirse de esa voluntad mitificadora del auto; en la portada del auto de fe celebrado en Córdoba en 1655 se lee:

Triunfo gloriosamente grande,
Demostración heroicamente religiosa,
Azote pavoroso de la ignorante malicia,
castigo justo de la detestable perfidia judaica,
juicio tremendo de las venganzas de Dios,

AUTO GENERAL DE LA FE (Gracia Boix, 1983, p. 424)

Y en el celebrado diez años más tarde en el mismo lugar:

AUTO GENERAL DE LA FE:
Laureadas las triunfadoras sienes de la religión católica,
Subyugada la cerviz de la fiera apostasía,
Lenitiva piedad de la siempre verde oliva,
Estrago vengativo de la siempre invicta España,
Celo apostólico del Sancto Tribunal de la Inquisición (Gracia Boix, 1983, p. 446)

Bethencourt (1997) ha subrayado lo sorprendente de que estas relaciones se multipliquen precisamente en el siglo XVIII, cuando los autos desaparecen de las plazas y se recluyen en las iglesias o la misma sala del Tribunal. En el catálogo de relaciones impresas entre 1721 y 1725 disponible en la librería de Isidro Josep Serrete, se censan un total de 60 que cubren prácticamente todos los tribunales de la Península. La razón habría que buscarla en la voluntad de recuperar y reconstruir la memoria de un rito perdido. Las relaciones del siglo XVIII siguen el modelo impuesto por las relaciones de los dos grandes autos de fe del siglo XVII, los autos de Madrid de 1632 y 1680, descritos por Juan Gómez de Mora y José del Olmo, respectivamente (Gómez de Mora, 1986; Olmo, 1900). Compárense, si no, estas dos relaciones con la del padre Garau (1984) del auto de fe de Palma de Mallorca de 1691.

En contraposición a estos relatos grandilocuentes y oficialistas, llenos de barroquismo expresivo y glosadores de la función religiosa y política del Santo Oficio, los extranjeros que visitaron España en el XVII tuvieron visiones mucho menos triunfalistas. Bartholomé Joly subrayaba a principios del XVII la importancia de la celebración para los españoles; no se le escapaba el objetivo ejemplarizante de la realización del auto:

Esos señores, sin pronunciarlas [las sentencias], los vuelven a la prisión [a los presos] y los encierran hasta tanto que haya número suficiente a su antojo, como mercaderes que no ofrecen sino al por mayor, y los ajustician todos a un tiempo y en un solo día, que según nuestra manera, se puede llamar el Gran Día, y también por ser estos miserables dies magna et amara valde, ellos lo llaman auto de fe, el cual es publicado por todo el país para que asistan a él y tomen ejemplo (Díez Borque, 1990, p. 109).

A François Bertaut, que visitó España en 1659, le explicaron «que la cosa más hermosa que se podía ver en España era un auto de Inquisición». Pero Bertaut ofrecía a sus lectores una opinión sustancialmente diferente: «así llaman a la sentencia de condenación y ejecución de un desdichado, y realizan ese espectáculo como una fiesta de toros, porque, en efecto, me han dicho que lo hacen con gran aparato» (Díez Borque, 1990, p. 114).

Mme. D'Aulnoy a finales del Seiscientos contraponía la opinión que suscitaban los autos en el extranjero a la opinión autóctona:

Los actos generales de la Inquisición en España, que son tenidos en consideración en la mayor parte de Europa como una simple ejecución de criminales, pasan entre los españoles por una ceremonia religiosa, en la que el rey católico da pruebas de su celo por la religión. Por eso los llaman autos de fe. Ordinariamente se celebran al advenimiento de los reyes a la Corona, o al llegar a su mayor edad, a fin de que sean más auténticos (Díez Borque, 1990, p. 115).

Finalmente, la marquesa de Villars escribía en 1680 una carta informando a su remitente de la inminente celebración del auto de fe de Madrid con las siguientes palabras:

Il y aura une autre fête le 30 de ce mois, dont je vous ferai écrire une ample relation. Vous la trouverez bien extraordinaire. On y brûle beaucoup des juifs; et il y aura d'autres supplices pour des hérétiques et des athées. Ce sont des choses horribles (Escamilla, 1992, p. 58).

En cualquier caso, probablemente la descripción menos «ortodoxa» que tenemos de un auto de fe es la que dibujó Cervantes en *El Quijote* en el episodio de la muerte de la bella Altisidora:

Apáronse los de a caballo, y junto con los de a pie, tomando en peso y arrebatabamente a Sancho y a don Quijote, los entraron en el patio, alrededor del cual ardían casi cien hachas, puestas en sus blandones, y por los corredores del patio, más de quinientas luminarias; de modo que a pesar de la noche, que se mostraba algo oscura, no se

echaba de ver la falta del día. En medio del patio se levantaba un túmulo como dos varas del suelo, cubierto todo con un grandísimo dosel de terciopelo negro, alrededor del cual por sus gradas, ardían velas de cera blanca sobre más de cien candeleros de plata [...].

A un lado del patio estaba puesto un teatro [tablado], y en dos sillas sentados dos personajes, que por tener coronas en la cabeza y ceptros en las manos deban señales de ser algunos reyes, ya verdaderos o ya fingidos. Al lado deste teatro, adonde se subía por algunas gradas, estaban otras dos sillas, sobre las cuales los que trujéreronlos presos sentaron a don Quijote y a Sancho, todo esto callando [...]

Salió en esto, de través, un ministro, y llegándose a Sancho le echó una ropa de bocací negro encima, toda pintada con llamas de fuego, y quitándole la caperuza le puso en la cabeza una coroza, al modo de las que sacan los penitenciados por el Santo Oficio, y díjole al oído que no descosiese los labios, porque le echarían una mordaza o le quitarían la vida. Mirábase Sancho de arriba abajo, veíase ardiendo en llamas, pero como no le quemaban no las estimaba en dos ardites (Rico, 1998, vol. I, p. 1185).

La historiografía de los siglos XVII a XX, tanto liberal (con personajes como Puigblanc, 1988; o Lea, 1983) como conservadora (la nómina sería larga, pero destaca en el siglo XIX el jesuita Cappa, 1988), tuvo entre sus puntos de polémica la popularidad de los autos de fe, tema que en ningún momento plantearon los contemporáneos. Al contrario, como hemos visto, éstos subrayaron su vertiente de espectáculo (comparándolo con la fiesta de toros), su dramatismo (por el elevado número de reos), la exaltación religiosa que suponía para todos los presentes (incluido el Monarca) y su celebración en coincidencia con otros acontecimientos dinásticos.

Los contemporáneos vieron el auto como una auténtica celebración, como una fiesta singular (AA.VV., 1992). Y es que la fuerza de la imagen fue utilizada de forma intensa como instrumento formidable en el nuevo programa reevangelizador contrarreformista. El maestro Juan de Ávila, que conocía bien la necesidad de estos instrumentos por su ministerio misionero en Granada, escribía a cierto prelado de esa ciudad sobre el uso de imágenes en el adoctrinamiento, subrayando la importancia de estos medios para grabar el mensaje en el público: «Y los pueblos han menester todas estas salsas para comer un manjar: rosarios, imágenes, han de ser muchas» (Caro Baroja, 1985, p. 126). Importancia que no escapó a la joven Compañía de Jesús, que utilizó el teatro en sus colegios como estrategia pedagógica. La Inquisición no se quedó atrás y convirtió la sencilla ceremonia medieval en un gran espectáculo. Así lo vieron los contemporáneos, pero, por contraste, nos interesa analizar aquí qué quería el Santo Oficio que viesen, cuáles fueron los mensajes directos y subliminares y en qué papel de celofán se envolvieron para transmitirlos de forma eficaz; de qué instrumentos se valió la Inquisición para hacer del auto general de la fe una celebración extraordinaria. Para contestar estas preguntas vamos a recorrer tres escenarios simbólicos, tres planos que se superponen para ofrecer una visión global del auto.

El auto de fe: la exaltación del triunfo del dogma

El auto de fe era, en esencia, la «publicación y expresión del decreto judicial» (Gracia Boix, 1982, p. 451); es decir, el auto o acto de fe era el estadio final de un

procedimiento jurídico que se definía en sí mismo como acto público, y que se asentaba sobre bases teológico-dogmáticas.

El dogma establecía el recurso a la fuerza para luchar contra la herejía; primero, con penas espirituales penitenciales, pero también con penas materiales tales como los azotes, las penas pecuniarias o la misma confiscación de bienes; y en último extremo, la entrega al brazo secular del hereje reincidente. Esta condena suscitó una importante polémica en la época medieval, pero fue progresivamente superada al mismo tiempo que se definía canónicamente el estatus conceptual de la herejía y las penas asociadas al delito (Prosperi, 1986). La génesis y formación del dogma habían sido lentas y no es este el lugar para detallarlo. Digamos que la semilla ya estaba a principios del siglo V en la conocida frase de Agustín de Hipona: «¿Hay peor muerte para el alma que la libertad de errar?» (Kamen, 1987, p. 16) y que se desarrolló en las diversas bulas papales de la Edad Media, tales como las bulas *Ad Abolendam* (1184) de Luciano III; *Excomunicamus* (1231) de Gregorio IX; o *Declinante iam mundi* (1232) del mismo papa (Bulario, 1998). La criminalización social de la disidencia religiosa está perfectamente descrita por F. Peña en sus adiciones al *Manual* de Eymeric: «Por efecto de la herejía se debilita la verdad católica y se apaga en los corazones; perecen las instituciones y los bienes materiales, nacen los tumultos y las sediciones y se alteran la paz y el orden público. De suerte que, cualquier pueblo, cualquier nación que permita en su seno el brote de la herejía, la cultive y no la extirpe a tiempo, se pervierte, se aboca a la subversión y hasta puede desaparecer» (Peña, 1996, p. 58). En una sociedad definida como República Christiana, sus miembros tenían una doble identidad, ciudadanos y cristianos, súbditos y fieles. Por ello, también la heterodoxia era bifaz en su identidad y consecuencias: pecado religioso y delito social. Para los juristas españoles del siglo XVI, como Diego de Simancas, no había prácticamente diferencia entre delito y pecado. Ambos debían ser castigados penalmente para restablecer la justicia del agraviado: el individuo, la República o Dios mismo (Jiménez Monteserín, 1993, vol. II, p. 574).

Jurídicamente, el auto se asentaba sobre las disposiciones canónicas antes mencionadas, el derecho inquisitorial, las instrucciones inquisitoriales y las cartas acordadas. El inventor de la ceremonia fue Bernardo Gui, famoso por su *Practica Inquisitionis* (1323). Posteriormente, el inquisidor catalán Nicolau Eymeric precisó en su *Manual* (1376) los modos de expresión pública de este ritual de fe, inmerso todavía en la ceremonia del Sermón General de la Fe. Tras el texto de Eymeric, comúnmente usado en los tribunales inquisitoriales, no volvemos a encontrar una normativa específica para los autos de fe hasta las Instrucciones del Inquisidor General Fernando de Valdés en 1561, en las que se concretaba el procedimiento de convocatoria (día feriado) e invitación a otras instancias de poder y se hacían algunas precisiones respecto a la procesión de los reos hasta el cadalso (Jiménez Monteserín, 1980, p. 238). En 1570 el Inquisidor General Espinosa establecía: «El orden que se tiene cuando se ha de celebrar auto de fe depende de la parte y ciudad o villa donde se hace, pues en una parte es menester más ceremonias y presunciones que en otras. La calidad de la ciudad y villa, las personas que residen en ella que se hayan de convidar mayormente a donde hubiere Arzobispo, Audiencia e Iglesia catedral o colegial» (Maqueda, 1992, p. 20). Y es que, como afirma Bethencourt,

la configuración normativa del auto fue más un ejercicio de bricolage pragmático, de ingeniería simbólica coyuntural, que otra cosa (Bethencourt, 1997, p. 284).

Al margen de la evolución histórica de la realización del auto, los elementos jurídicos que eran su razón de ser como último paso del proceso judicial, se mantuvieron estables. El auto se iniciaba con el sermón, al cuál seguía el juramento de todos los presentes con el compromiso explícito de defender la fe católica y ayudar al Santo Oficio sin condiciones. Al juramento seguía la publicación de las sentencias. Los reos eran llamados uno a uno, descendiendo de su tablado hasta el espacio central del cadalso a través de un corredor de madera llamado popularmente «calleja de la amargura». En algunos autos, los reos debían «oír sus sentencias en una como jaula volada hacia el frente del altar» (Maqueda, 1992, p. 379). El secretario o notario del tribunal era el encargado de leer las sentencias una a una. Una vez acabada la lectura de los resúmenes y sentencias se procedía a la relajación al brazo secular de los condenados a muerte. Se entregaban los condenados a la justicia real pidiendo encarecidamente que se usase misericordia con ellos. Los representantes de la justicia secular recibían a los reos y asumían como propia la sentencia dictada por el Santo Oficio. Los reos eran conducidos al Quemadero, generalmente en las afueras de la ciudad, donde se procedía al cumplimiento de las sentencias. En cualquier caso, se buscaba el arrepentimiento del condenado hasta el último momento. El Dr. Nicolás Vargas Valenzuela relató los últimos momentos de un reo impenitente en el auto de fe de Córdoba de 1655: de cinco relajados, cuatro, arrepentidos, sufrieron el garrote antes del fuego. Pero el problema llegó con el condenado que no quería arrepentirse. Se usaron diversos métodos para alcanzar tal objetivo in extremis: se quemaron a fuego lento los cuerpos de sus compañeros; se acercó el fuego a sus pies y a sus ropas, «acción que repetida cuatro o cinco veces no lo obligó». Vargas atribuía semejante tozudez a una posesión diabólica y concluía el relato no sin cierta decepción en el tono: «y así obraba impedido y indeciso, ni buen Católico, ni buen Hereje» (Gracia Boix, 1983, p. 436).

Después de un almuerzo, el auto de fe se reemprendía con la abjuración de los penitenciados y reconciliados. Éstos bajaban del tablado en pequeños grupos con sus velas apagadas en la mano y se arrodillaban ante el altar. El secretario del Santo Oficio leía las fórmulas de abjuración, *formali*, de *vehementi* o de *levi*, que ellos debían repetir y firmar en el libro donde se hacía constar. Seguidamente el inquisidor recitaba un exorcismo que concluía con el *Miserere Mei, Deus*, y nuevas oraciones del ritual romano. Finalmente, el coro entonaba el himno *Veni Creator Spiritus*. Una vez acabado el himno, el inquisidor daba la absolución ad cautelam a los penitentes, los reintegraba «al gremio y unión de la santa madre Iglesia Católica y... a la participación de los Santos Sacramentos y comunión de los fieles y Católicos Cristianos della»; se añadían las penas de cárcel, el tiempo durante el que debían llevar hábito y «que todos los Domingos y Fiestas de guardar le hubiera en la Iglesia Catedral della, con los otros penitentes» (Maqueda, 1992, p. 391). El auto de fe continuaba hasta el final de la misa. Sólo entonces se daba por concluido el auto.

El desarrollo del auto en sus elementos más propiamente jurídicos mostraba cómo el consenso de los poderes hacía posible el juicio de los delitos más horribles, más atro-

ces, como el de lesa majestad divina. La publicidad de la sentencia era requisito indispensable, por un lado, por el secreto en el que se realizaban las diligencias procesales; por otro, porque el tribunal se encontraba ante un pecado que atacaba el orden religioso, pero también el orden socio-político. La publicitación de las sentencias en el siglo XVII se hizo espectáculo para exaltar la ortodoxia. Pero además, para exaltar el poder judicial del Tribunal de la fe para luchar contra la heterodoxia, su posición como tribunal superior, ante el cual el mismo Rey rendía juramento (Maqueda, 1992a, p. 411). El auto de fe era la demostración pública y palpable del triunfo del dogma sobre el cual se asentaba la sociedad, la piedra angular del mundo ordenado.

El auto de fe en la inmunidad de lo sagrado

Pero el auto de fe no sólo era la demostración pública del triunfo del dogma, de una de las claves del sistema teológico construido por la tradición canónica de la Iglesia. El auto de fe se convierte también en una fiesta sagrada a través de un ejercicio práctico de ingeniería multidimensional. La Inquisición fue dotando al auto de fe de elementos para convertir el espacio físico del auto en un espacio sagrado; pero no sólo eso, por su asimilación con los rituales eclesiásticos tradicionales, el auto de fe se convirtió en un acto social y religioso sagrado celebrado en el ágora pública. El tiempo y el lugar del auto se sacralizaron. Los elementos que potenciaron con intensidad el auto de fe en esta dirección fueron fundamentalmente tres: el rito, la teatralidad y el dramatismo.

a) El rito

Si el auto de fe en la época medieval se realizaba en el interior de las iglesias, con la Inquisición moderna se buscó ante todo la ejemplaridad de las penas, de modo que el auto sale de su recinto cerrado para que aumente la efectividad ejemplarizante del castigo. Pero el recinto originario era un lugar sagrado, un lugar de culto a Dios; en su estricto sentido semántico, un lugar de asilo, seguro, protegido, donde todo aquel que se acercara pudiera encontrar la justicia divina convenientemente administrada por los vicarios de Dios. Era necesario, pues, generar un espacio físico pero también imaginario que recreara la inmunidad de lo sagrado en la Iglesia.

En primer lugar, la Inquisición hizo una transposición a la plaza pública, al núcleo social y político de la ciudad, de los rituales penitenciales realizados en el recinto eclesial. Este rito, perfectamente fijado gracias a los libros de órdenes como el *Liber Ordinorum* estudiado por M. Dels Sants (1988), establecía la siguiente liturgia: en primer lugar, la entronización en el altar de la Veracruz y los Evangelios, después una procesión a la que seguía, ya en la iglesia, el sermón, las lecturas bíblicas, los cantos antifonales con la participación del pueblo, las oraciones penitenciales rezadas por todos los fieles arrodillados y, finalmente, la reconciliación comunitaria.

El auto de fe se inserta precisamente en una misa penitencial, aunque dilatada en el tiempo (Dedieu, 1989, p. 272). Los preparativos del auto de fe se iniciaban con su publicación entre ocho y quince días antes, aunque el desarrollo de la complicada

tramoya escenográfica del acontecimiento, a lo largo de los siglos XVI y XVII, tendió a alargar este plazo hasta el mes. Generalmente, en los tribunales de la Península y a partir de mediados del XVI, se emplazaba el auto en día feriado, domingo u otra festividad religiosa, en contraste con la Inquisición romana (Tedeschi, 1984). La fijación de un día feriado especialmente simbólico, como el Corpus Christi, la Ascensión o la exaltación de la cruz, daban al auto de fe un carácter sacramental. La publicación se hacía a dos niveles: en primer lugar, se informaba e invitaba a asistir a las autoridades y personas de calidad del distrito inquisitorial; y en segundo lugar, se leía un pregón público por las calles de la ciudad. Respecto a las invitaciones, sin duda la presencia más anhelada era la del Rey por su valor simbólico; suponía un apoyo ostensible a la actuación del tribunal.

La víspera del auto se realizaba la procesión de la Cruz Verde, una procesión que se articulaba en torno a una enorme cruz de madera pintada de color verde, como símbolo de misericordia y esperanza. El estandarte del Santo Oficio era portado por alguna persona de calidad o por familiares, seguidos de los comisarios y notarios del tribunal. Aparecían después las órdenes religiosas, portando velas blancas encendidas y cantando continuamente letanías y el miserere. Estas oraciones y cantos otorgaban a la procesión una cadencia musical proyectada hacia el cadalso. Tras las órdenes religiosas se situaban los representantes de la ciudad; y la capilla de música de la catedral. La Cruz Verde era llevada por los calificadores del Santo Oficio que se disponían en doble fila alrededor de la cruz. Les seguían las dignidades eclesiásticas de la Iglesia colegial, familiares y comisarios, el secretario, el receptor, el alguacil mayor con la vara alta del Santo Oficio y, cerrando la comitiva, el fiscal. Los cortejos más elaborados eran los de los tribunales de Corte y de Córdoba, pero las variaciones eran considerables. En cualquier caso, lo interesante de estas procesiones era el espacio simbólico, en el que la jerarquización social venía marcada por el lugar central del objeto de procesión, en este caso la Cruz Verde (Sanmartín, 1988, p. 158). El recorrido de la procesión finalizaba en el cadalso. Allí se entronizaba la Cruz Verde, velada, permaneciendo en el altar hasta el día siguiente, iluminada por hachas blancas y custodiada por familiares, religiosos y/o soldados. Durante toda la noche los religiosos celebraban misas y cantaban maitines y laudes. En los tribunales en los que se incluía una Cruz Blanca en la procesión, una vez entronizada la Cruz Verde, la comitiva se dirigía al quemadero. Allí se colocaba la cruz en un altar, custodiada por familiares y soldados.

El día del auto se iniciaba de madrugada con la procesión de los reos según la gravedad de sus delitos, de menor a mayor pena acompañados de familiares a pie y a caballo, tras ellos las estatuas de los reos huidos o muertos con sambenitos y máscaras simulando el rostro de los condenados ausentes. A estas estatuas seguían las cajas en las que se transportaban los huesos de los reos muertos para quemarlos junto a sus estatuas. Los reos eran acompañados por religiosos encargados de confortar a los arrepentidos y exhortar a los pertinaces. Continuaba la procesión el alguacil del Santo Oficio con vara alta, los comisarios, los calificadores y, finalmente, un inquisidor.

Tras el cortejo de los reos salía el cortejo de los inquisidores, con un centro simbólico alrededor del estandarte del Santo Oficio y con un orden topológico pro-

cesional perfectamente diseñado en cada distrito en función del estatus social de los participantes y de la realidad jurisdiccional vivida por cada tribunal. Las dos constantes de todos los cortejos son, en primer lugar, el estandarte del Santo Oficio, portado por el fiscal; en segundo lugar, la comitiva la cierra en un lugar preeminentiel el inquisidor más antiguo, generalmente flanqueado a su derecha por el obispo y a su izquierda, por un representante de la justicia secular: un corregidor (Tribunal de Murcia) o el presidente de una sala de la Chancillería (tribunales de Granada o Valladolid). En el Tribunal de Barcelona, los conflictos jurisdiccionales dieron lugar a una alternativa cuando menos singular: cuatro comitivas simultáneas y diferentes, la del tribunal, en la que se integraban los nobles y caballeros, miembros del capítulo de la catedral y los ministros del Santo Oficio; la del obispo de Barcelona, que integraba a todos los prelados del Principado y al arzobispo de Tarragona; la del virrey, acompañado de los miembros de la Real Audiencia; y, finalmente, la de los *consellers* de Barcelona y diputados de la Generalitat.

Al llegar a la plaza, los inquisidores ocupaban su lugar en el correspondiente tablado, también siguiendo un orden específico. En la grada más alta el inquisidor más antiguo, con silla y dosel, en algunos tribunales rodeado por el obispo y el corregidor. El resto de inquisidores, los notarios del secreto, el receptor, los secretarios y demás personal, se distribuían en las gradas siguiendo un estricto orden de prelación. Los representantes de las otras jurisdicciones eclesiásticas y seculares disponían, en algunos tribunales, de un tablado específico, o bien ocupaban las ventanas y balcones de la plaza.

Se iniciaba entonces el auto con las pautas rituales que ya hemos mencionado en el apartado anterior: el sermón, generalmente una pieza de oratoria de entre quince minutos y una hora, dedicado a ahondar en los tipos de delitos condenados en el auto, con una función pedagógica y disuasoria evidente, y a exaltar la actuación del Santo Oficio; el juramento; la publicación de las sentencias; la relajación; y la reconciliación. No vamos a insistir en ello. Sí quiero subrayar cómo esa pauta ritual, litúrgica, era perfectamente conocida por los asistentes por su clara referencia al modelo penitencial habitual.

Finalmente, para generar también un espacio y un tiempo sagrado excepcional se aplicaban prohibiciones tales como llevar armas en la plaza o sus alrededores desde el día anterior a la celebración del auto; o la prohibición de misas cantadas y sermones en las iglesias de la ciudad. La asistencia era recompensada con indulgencias de 40 días para todos los asistentes.

El rito había concluido cubriendo los tres objetivos de todo acto litúrgico, últimamente resaltados por J. Contreras (1996): convocatoria, a través del edicto de publicación del auto; proclamación, en el sermón y el juramento; y confesión de fe o de principios, en las abjuraciones de los reos leídas en alta voz.

b) Teatralidad

La teatralidad escenográfica que podemos percibir a través de las relaciones de autos que han llegado hasta nosotros resulta imponente, aunque es necesario recordar que esa teatralidad no era exclusiva del auto de fe. Como señaló Bonet Correa (1990),

en el Barroco las plazas mayores de las ciudades importantes se engalanaban, convocando a todos los estamentos ciudadanos para festividades (teatro, autos sacramentales, toros) y actos celebrativos varios. Y es que, en las celebraciones religiosas en España, no es posible distinguir claramente entre cultura popular y cultura de élite (Domínguez Ortiz, 1990). En las plazas mayores de ciudades como Valladolid o Madrid, se levantaba un enorme cadalso: el del auto de Córdoba de 1655 medía 38 x 30 m.; el de Madrid de 1680, 63 x 33. Sobre el cadalso, elevado del suelo entre 1,7 y 4,8 m, se levantaban dos o tres tablados con gradas, el de los reos, el de los inquisidores y, dependiendo de los tribunales, el de la justicia secular y otras personalidades. Estos tablados ascendían en vertical entre 7 y 9 m, alcanzando la altura de los primeros balcones de la plaza. Esta obra de carpintería exigía en primer lugar un buen trazado; no en vano Juan Gómez de la Mora, trazador y maestro de obras de Felipe III, fue encargado de la traza del cadalso del auto de fe de Madrid de 1632.

Visualicemos por un momento el complicado espacio escénico. En medio de la plaza se levantaba el cadalso, con forma rectangular o cuadrangular. A los lados del rectángulo, dos tablados opuestos, con gradas, daban cabida a reos e inquisidores. Ambos grupos, frente a frente, marcaban un imaginario espacio simétrico, pero abismalmente desigual. La decoración, los colores, los gestos, marcaban esa diferencia. La sobriedad del tablado de los reos frente al atrezzo inquisitorial: el dosel, los pendones, las alfombras, las sedas y terciojuelos, bordados en oro y plata, del tablado de los inquisidores. El amarillo, el rojo, el morado de los sambenitos, y el verde y blanco de los cirios eran los colores de los reos, frente a la riqueza de matices cromáticos de los inquisidores y sus ministros. Y entre estos dos tablados, un espacio central en el que se situaba el altar de la Cruz Verde, rodeado de hachas encendidas, un segundo altar para celebrar la misa y un pequeño púlpito desde el que se predicaba el sermón y se leían las sentencias. Al fondo, una mesa para los secretarios del tribunal y sobre ella la arquilla donde se guardaban las sentencias. Finalmente, nobles y autoridades desde ventanas y balcones, distribuidos de nuevo según un código topológico reflejo del orden social, y el pueblo desde la plaza y las calles adyacentes, completaban el espacio escenográfico, un espacio sacrificado, muy próximo al auto sacramental.

La teatralidad no se reduce, sin embargo, a la tramoya escenográfica. Es necesario ir más allá, a la teatralidad de los gestos, a la dramatización que apela a los sentidos. También aquí, la componente dramática subrayaba la carga profundamente sacramental del auto.

c) Dramatismo

El impacto del auto de fe crecía al calor de las expectativas que se generaban. El edicto de convocatoria del auto era leído públicamente en varios puntos neurálgicos de la ciudad. Esta sencilla acción fue adquiriendo complejidad a lo largo de los siglos XVI y XVII. El auto de Valladolid de 1563 fue publicado por un pregonero acompañado del alguacil y un notario del secreto una semana antes de la realización del auto. El auto de 1632 de Madrid se anunció por las calles con quince días de antelación al son de timbales y trompetas y con un escuadrón de familiares a caballo.

Sin duda la publicación más solemne fue la del auto de Madrid de 1680: el pregón se acompañó de un escuadrón de caballería compuesto por 150 familiares con los símbolos de las órdenes militares a las cuales pertenecían, precedidos por el estandarte de la cofradía de San Pedro Mártir. En los tribunales periféricos, sin embargo, esta ostentación ceremonial dependió en buena parte del equilibrio de los poderes y facciones. En Sicilia, a causa de los graves conflictos a raíz de la implantación de la Inquisición, el edicto era publicado sólo por las autoridades seculares sin participación de oficiales ni familiares del Tribunal.

La publicación del auto era el disparo de salida para toda una serie de frenéticos preparativos que tenían un considerable impacto no sólo en la sede del tribunal sino también en la ciudad y sus alrededores, generando una ansiedad social que iba *in crescendo* conforme disminuía el tiempo señalado. La actividad de orden interno del tribunal se centraba en la puesta a punto de los procesos, en la relación de los reos y en todos los preparativos logísticos. La relación de los reos era un documento fundamental para poder iniciar buena parte de esos preparativos. A partir de esa relación se podía establecer con precisión el número de sambenitos e insignias a confeccionar; el número de velas necesarias a adquirir; y la escrupulosa distribución de los reos en la procesión y en el tablado, tanto en función de sus penas como de su estatus social. Una copia de esa relación era entregada al fraile encargado del sermón para que preparase el contenido de su exposición en función de los delitos de los reos. Estas listas de penitentes fueron incluso impresas, entre 1610 y 1620 y posteriormente durante el siglo XVIII, para repartir el día de la ceremonia, a modo de programa o guión del acontecimiento.

La construcción del espacio escenográfico implicaba a diferentes sectores artesanales. En el auto de Córdoba de 1655, cuya relación de gastos publicó Gracia Boix, participaron carpinteros encargados del cadalso, veleros, sastres, carboneros, pregneros, sederos, bordadores, campaneros, guadamacileros...; todos ellos se veían involucrados en un acontecimiento que era esperado en toda la ciudad y su comarca. Los inquisidores convocaban a familiares y comisarios para que se integrasen en la procesión del auto. Si el número de estos ministros no era suficiente, se requería la presencia de los familiares de las poblaciones próximas. Durante más de 15 días todos los habitantes de la ciudad vivían la preparación del auto. La expectación era considerable. En 1615 Lope de Vega escribía a propósito de los cortesanos madrileños que acudían a Toledo a ver un auto de fe:

Aquí han llegado oy notable gente de la Corte, de la mayor y menor gerarquía; he pasado el día razonablemente viendo entrar por la puerta de Visagra tantas diferencias que, como para todos no debe haber coches ni mulas, es cosa ridícula ver tantas damas en pollinos con sombreros emplumados y rebozinos con oro, no poco preciados de los manteos, que de la misma suerte las conducen a Toledo los aguadores, que puedieran al Sotillo el día de Santiago el verde. Ay para toda esta maquina cosa de seys ventanas; de suerte que vendrán a verse unos a otros; comerán estremados espárragos y barbos, y bolberanse (Alonso Burgos, 1983, p. 104).

La procesión de la Cruz Verde, al atardecer del día previo al auto, ya era un primer momento de tensión dramática. Podemos imaginar el inicio de esa procesión

a la luz del atardecer: los participantes desfilando en orden con la Cruz Verde como centro simbólico de la procesión. Una cruz tapada con velo negro en señal del luto de la iglesia por los pecadores. Todos los participantes llevaban sus velas y antorchas encendidas. En algunos tribunales, como el de Granada, Córdoba o el tribunal de Corte, abría la marcha una compañía de soldados que se integraban en el ambiente que se quería generar, portando enzinas, zarzas y leñas, símbolos de la redención, o haciendo salvas. Todos los asistentes cantaban el *Miserere Mei*, un canto litúrgico directamente asociado a la petición de misericordia por parte del pecador. Los hábitos, las velas y antorchas encendidas, el canto continuo de letanías hasta alcanzar el cadalso, en medio de la luz crepuscular, debía provocar en los asistentes una fuerte emotividad y la conciencia de lo extraordinario del auto que debía celebrarse al día siguiente.

Ese día, las procesiones de los reos y después del tribunal levantaban la lógica expectación ya desde la madrugada. Recordemos que el secreto procesal impedía conocer al público en general quiénes iban a salir en el auto y cuál iba a ser su pena. Y, por otra parte, los códigos simbólicos desarrollados por el tribunal permitían al pueblo conocer el tipo de pena infligido a los prisioneros gracias a su posición en el cortejo y a su vestimenta.

Entre las insignias de los reos, el sambenito tenía un fuerte significado simbólico. Era, en general, de color amarillo, simbolizando la traición; el rojo de la cruz de San Andrés, en el caso de los reconciliados, o de las llamas y diablos, de los relajados, simbolizaba la cruz asumida por Cristo y los mártires. Había también diferencias en el sambenito de los reconciliados en función de su pena: los de *levi* sólo llevaban un aspa de la cruz de San Andrés. Todos ellos se cubrían con capirote o mitra que representaba la degradación religiosa, la falsedad del heresiárca y el escarnio al que debía ser sometido por su delito. Todos los reconciliados llevaban cirios en sus manos, blancos o verdes, pero en cualquier caso, apagados. Sólo tras la ceremonia de abjuración y reconciliación esos cirios se encendían. El cirio en la liturgia era el símbolo de la luz divina que ilumina las tinieblas, de ahí su uso reservado a los reconciliados. Otras insignias de los reos eran las sogas al cuello y los bozales en las bocas, una especie de mordaza para evitar imprecaciones y herejías. Un último detalle: la salida de la procesión de los penitentes era señalada por la campana de la catedral, seguida por la de todas las iglesias de la ciudad.

El cortejo de los reos era el primero en llegar al cadalso. Su aparición en la plaza tenía una componente dramática especialmente intensa: las oraciones de los religiosos del cortejo se unían a las últimas palabras de los maitines y misas celebrados en torno a la Cruz Verde por los padres dominicos. Las hachas encendidas adquirían una nueva tonalidad con las primeras luces del alba. Y todo el ambiente de la plaza respiraba el incienso ofrecido durante la noche.

En la ceremonia del auto, la apelación a la implicación física de los asistentes formaba parte del ritual tradicional, pero no por ello carecía de un extraordinario valor dramático. Desde esta perspectiva, los momentos cruciales en el auto eran el juramento, los cantos antifonales y el acto de la reconciliación. Después del sermón, todos los asistentes debían someterse al juramento. Este juramento, realizado primero por el Rey si estaba presente, o por las principales autoridades

civiles ante el inquisidor, y después por el pueblo asistente, implicaba no sólo la observancia de una norma de comportamiento sino también, y sobre todo, una total adhesión ideológica (Prodi, 1988, p. 29). La pregunta que se le hacía al Rey era la siguiente:

Vuestra Magestad ¿jura y promete por su fe y palabra real, que como verdadero, y católico rey puesto por la mano de Dios defenderá con todo su poder la fe católica, que tiene y cree la santa madre iglesia apostólica de Roma, y la conservación y aumento della, y perseguirá, y mandará perseguir a los herejes, y apóstatas contrarios della, y que mandará dar, y dará el favor, y ayuda necesaria para el santo oficio de la Inquisición, y ministros della, para que los herejes perturbadores de nuestra religión cristiana sean prendidos, y castigados conforme a los derechos y sacros cánones, sin que haya omisión de parte de Vuestra Magestad, ni excepción de persona alguna de cualquier calidad que sea? (Puigblanc, 1988, p. 109).

Por su parte, los asistentes se arrodillaban y con las manos levantadas formaban con los dedos la señal de la cruz y respondían al juramento lefdo por el secretario del tribunal. Todo el pueblo se implicaba oral y gestualmente en la lucha contra la herejía y en el apoyo y favor al Santo Oficio en esa batalla, bajo pena de excomunión. Durante el transcurso del auto, los cantos antifonales requerían la respuesta del pueblo a las frases del predicador. Finalmente, tras la reconciliación de los reos y la recitación de un exorcismo por parte del inquisidor, se entonaba el himno *Veni Creator Spiritus* acompañado del pueblo arrodillado, en paralelo con la fórmula de penitencia comunitaria de la misa.

Había pasado un largo día porque las procesiones se iniciaban de madrugada y el auto solía acabar por la tarde. La expectativa abierta unas semanas antes con la publicación del auto había llegado a su fin. Los inquisidores volvían en procesión a la sede del tribunal ya no con los reos, sino con los reconciliados e integrados al seno de la Iglesia y la sociedad; el pueblo volvía a sus hogares; oscurecía en la ciudad, y sólo las llamas de las hogueras en el quemadero y el olor a incienso dejaban el rastro de la magna fiesta celebrada.

El auto de fe, como expresión de la religiosidad Barroca, era a la vez festivo y teatral: en él se daba forma plástica, sensorial, a lo ideológico, a lo simbólico o sacramental. Visualizar, dar volumen, sonido, olor, tacto y sabor a las ideas a través del sermón, de los gestos, de los colores, del imperativo antifonal..., se trataba de una apelación sensorial que otorgaba al auto de fe una tensión dramática que se insertaba en un espacio escenográfico y en un orden temporal ritualizado (Moreno Navarro, 1986, p. 181). Todo ello hacía del auto una fiesta en la inmunidad de lo sagrado.

El auto de fe: la sublimación simbólica

La carga simbólica del auto de fe es de una extensión y una profundidad enorme. ¿Cuáles son las lecturas que permite el simbolismo iconográfico del auto de fe? Evidentemente son múltiples. Cada detalle tiene un significado: las luces, los colores, las vestimentas..., pero permitanme tres lecturas globales.

En primer lugar, en el auto de fe se producía la confluencia de todos los poderes. La presencia real (Rey-Virrey) y de sus representantes en el ámbito de la justicia (reales audiencias, chancillerías, corregidores), las justicias señoriales laicas y religiosas, la jurisdicción eclesiástica ordinaria con sus obispos a la cabeza y la misma jurisdicción inquisitorial; todos ellos concertados para demostrar un consenso esencialista en su universo mental. Evidentemente, las discusiones sobre preeminencias en cuanto al orden en las procesiones y tablados, las discusiones jurisdiccionales en cuanto a determinados delitos, como la sodomía u otros en la Corona de Aragón, se producían en las semanas anteriores al auto de fe con singular intensidad. Pero el día del auto *todos* participaban de una forma u otra, porque *todos* estaban de acuerdo en la necesidad de extirpar la herejía y *todos* se comprometían a actuar en esa dirección. Pero, además, en esa concertación de poderes, la Inquisición aparecía como Tribunal Supremo, como árbitro, mediador, guardián de la fe y del orden social establecido. En esa posición el Tribunal aparecía infalible e imprescindible. De ahí la importancia del juramento. Para el Santo Tribunal, este era un momento crucial: a través del juramento real o, en su defecto, de sus representantes, se hacía evidente su superioridad como tribunal de la fe, manifestación pública no despreciable para una institución que en palabras de A. Alcalá había usurpado el poder de los obispos y que jugaba a la ambigüedad jurisdiccional para sacar el máximo partido de la protección real (Alcalá, 1992).

Indudablemente, la presencia más anhelada era la del rey. Los reyes, sin embargo, no se prodigaron. Bethencourt ha contabilizado un total de 10 autos de fe con presencia real a lo largo de la larga vida del Tribunal. Y algunos de estos autos fueron celebrados con motivaciones bastante espurias respecto a la principal razón de ser del auto de fe. Carlos V asistió a su primer auto de fe en Valencia en 1528; los autos de Valladolid de 1559 contaron con la presencia de la regente Doña Juana y el príncipe Don Carlos; el de Toledo de 1560, con Felipe II como espectador, se realizó para celebrar el matrimonio del Rey con Isabel de Valois; el auto de fe de Lisboa de 1582 fue celebrado en honor de Felipe II, flamante nuevo rey de Portugal; una motivación similar tuvo el auto de Toledo de 1600 al que asistió Felipe III; Felipe IV asistió al auto de 1632 en Madrid en el marco de las fiestas por la recuperación de su esposa, Isabel de Borbón; el auto de 1680 se realizó para celebrar el matrimonio de Carlos II con M^a Luisa de Orleans; y finalmente, Felipe V presidió el auto de fe de Madrid de 1720. En los tribunales periféricos la presencia de los virreyes fue mucho más habitual, impuesta por el rey para neutralizar los conflictos de jurisdicción o de preeminencias, tan habituales en estos territorios.

Por otro lado, en el auto de fe se reforzaba y generaba una identidad comunitaria (Gómez García, 1992, p. 40). La distancia entre la procesión de los reos y los inquisidores; el abismo imaginario entre sus respectivos tablados; la reconciliación; la integración de los arrepentidos a la comunidad, simbolizada por el encendido de sus cirios; la condena del hereje pertinaz..., todo ello marcaba una distancia entre ellos, los herejes, desviados, encarnación corporal del demonio; y nosotros, los miembros de una comunidad espiritual y socio-política que ha ejercido la justicia, para desechar de raíz el mal, y la misericordia, para perdonar y acoger a aquellos individuos que muestran arrepentimiento; ellos, los infames,

los condenados, los caídos en el error; y nosotros, los que se saben cerca de la gloria, los que administran sacramentalmente la piedad y la justicia. El auto de fe, desde esta perspectiva, se inserta en lo que Kamen (1998, p. 40) ha llamado en su último libro la «piedad cívica», consolidadora de la solidaridad comunitaria y sustentadora de la paz social.

Pero hay una tercera dimensión real y simbólica al mismo tiempo: la dimensión pedagógica. Y digo real y simbólica porque la Inquisición supo muy pronto asociar la demostración de los suplicios y la de los signos y los discursos (Bennassar, 1984, p. 125; Maqueda, 1997). Hemos visto cómo la puesta en escena era impresionante: los redobles de los tambores y sonidos de trompetas, los hábitos de los penitentes que portaban los signos de su infamia según un código familiar a los iniciados, las estelas danzantes de las cortas llamas de cirios y velas, las efigies de los contumaces con caretas, los ataúdes con los huesos de los condenados, muertos «prematuramente», el teatro de jerarquías temporales y espirituales..., toda una escenificación simbólica que tenía por objetivo disimular la crudeza del mensaje. Como el Taso decía: «Assi al niño enfermo offrecen / Dulce la orla del baso / Y a un tiempo lo amargo beve / Dandole vida su engaño» (Prosperi, 1985, p. 71).

Ese era el objetivo, dar vida, evitar la condenación eterna. De ahí también las numerosas interpretaciones contemporáneas del auto de fe en clave escatológica. No es casualidad que a finales del siglo XVI Francisco Peña hable del auto como representación del Juicio Final. Toda la disposición escenográfica, la abundante simbología y los estímulos sensoriales y emocionales, acercaban al observador atento a una realidad bien conocida por el común de la población a través de la naturalista descripción de muchos de los sermones oídos en sus parroquias: ese día apocalíptico en el que todas las almas desnudas ante el Gran Juez, diesen cuenta de sus acciones y pensamientos. Se trataba de imbuir entre el público la convicción alegórica de que estaba viendo un reflejo de lo que sería el juicio en el más allá. Calderón describe en unos versos esa intencionalidad:

La alegoría no es más
 Que un espejo que traslada
 Lo que es con lo que no es,
 Y está toda su elegancia
 En que salga parecida
 Tanto la copia en la tabla
 Que el que está mirando a una
 Piense que está viendo a entrambas;
 Corre ahora la paridad
 Entre lo vivo y la estampa (Rico, 1983, p. 806).

El francés Joly afirmaba de las procesiones de reos e inquisidores: «de ese modo se adelantan hasta la plaza pública de suerte que viendo ese espectáculo parece ser el gran juicio final de Dios el que se va a hacer» (Díez Borque, p. 112). Y una relación anónima y sin fecha de un auto de fe de Madrid describía el acto con gritos de «a la hoguera» de una muchedumbre enardecida, redoble de tambores, disparos de mosqueteros, fragor de armas, ladridos de perros furiosos por echarlos a

las llamas junto con una mujer acusada de bestializar con ellos (Tedeschi, 1984, p. 204).

Algunos espectadores, conscientes de su posición, no hablaban en términos de juicio sino de la visión de la gloria. De modo que el auto no sólo podía provocar temor sino también la sensación consoladora de alcanzar con la punta de los dedos un mundo nuevo, por supuesto desigualmente justo, con una fuerte connotación identitaria que ya hemos subrayado. La metáfora del Juicio Final, tantas veces invocado en los sermones y en las relaciones (como la del auto de fe de Córdoba de 1665 publicada por Gracia Boix), encuentra su concreción en el protocolo que regulaba la salida de los condenados: mientras éstos salían por la izquierda (como en las representaciones del juicio final, donde los condenados están a la izquierda de Cristo), los reconciliados salían por la derecha, reintegrados en la Iglesia, en la comunidad de fieles. El auto de fe era una visión alegórica de la parusía final: el juicio que separaría el grano de la cizaña, los justos de los reprobados (Contreras, 1996, p. 81).

El auto de fe fue un formidable instrumento mediático. Sus mensajes eran múltiples y unívocos al mismo tiempo. La Inquisición no despreció ningún elemento pedagógico para conseguir grabar en las conciencias esos mensajes. Recientemente, Consuelo Maqueda (1997) ha subrayado la importancia de tres elementos en la propaganda social del Santo Oficio con el temor como instrumento: el engranaje del secreto, la infamia y, como no, el auto de fe. No obstante, hay que reconocer que funcionaron también otras pedagogías digamos más «positivas» en el auto: la apelación a la identidad comunitaria socio-religiosa, dentro de una redefinición de las relaciones jerarquizadas de los individuos con el todo social; la ilusión —por espejismo— de un juicio final en el que los malos —esos individuos seguidores de los perversos judíos, o engañados por los luteranos, o dañinos en sus conjuros, o capaces de pensar por sí mismos y cuestionar el orden establecido— alcanzarían, por fin, la condenación; y los buenos, esa gloria dulce y eterna, superadora de las penalidades cotidianas; la exaltación visual de los poderes establecidos concertados en un objetivo común, el triunfo de la fe, la victoria eterna de la verdad sobre el error. ¿Y qué mejor forma de ayudar a los fieles a interiorizar estos mensajes, a sellar sus conciencias indeleblemente con estas verdades eternas, que una fiesta como el auto de fe?

Bibliografía

AA.VV. (1992). *La fiesta cristiana*. Salamanca: Universidad Pontificia.

ALCALÁ, A. (1992). «Herejía y Jerarquía. La polémica sobre el Tribunal de Inquisición como desacato y usurpación de la jurisdicción episcopal». En ESCUDERO, J.A. *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*. Madrid: Instituto de Historia de la Inquisición, Universidad Complutense de Madrid, p. 61-87.

ALONSO BURGOS, J. (1983). *El luteranismo en Castilla durante el siglo XVI*. El Escorial: Swan.

BENNASSAR, B. (1984). *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Editorial Crítica.

BETHENCOURT, F. (1997). *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, siglos XV-XIX*. Madrid: Akal Ediciones.

BONET CORREA, A. (1990). *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximaciones al Barroco español*. Madrid: Akal.

CABALLERO GÓMEZ, M.V. (1994). «El Auto de Fe de 1680. Un lienzo para Francisco Rizi». *Revista de la Inquisición*, 3, p. 69-140.

CAPPA, R. (1988). *La Inquisición española*. Madrid: Librerías París-Valencia. 1a ed., 1888.

CARO BAROJA, J. (1985). *Las formas complejas de la vida religiosa, siglos XVI y XVII*. Madrid: Sarpe.

CERVANTES, M. de (1998). *Don Quijote de la Mancha*. F. RICO (ed.). Barcelona: Instituto Cervantes, Editorial Crítica.

CONTRERAS, J. (1996). «Fiesta y auto de fe: un espacio sagrado y profano». *Les Relaciones de sucesos (Canards en Espagne) (1500-1750)*. París: Publications de la Sorbonne, Universidad de Alcalá de Henares, p. 79-90.

— (1998). «La Inquisición: ¿auge o crisis? Realmente “otra” Inquisición». *Congreso Internacional Las Sociedades Ibéricas y el Mar a Finales del Siglo XVI*. Tomo II: La Monarquía. Recursos, organización y estrategias. Lisboa: Sociedad Estatal Lisboa 98, p. 153-190.

DEDIEU, J.-P. (1989). *L’administration de la foi. L’inquisition de Tolède (XVIE-XVIIIe siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez.

DÍEZ BORQUE, J.M. (1990). *La vida española en el Siglo de Oro según los extranjeros*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

DOMÍNGUEZ ORTÍZ, A. (1990). «Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca». *La fiesta, la ceremonia, el rito*. Madrid: Casa de Velázquez, Universidad de Granada, p. 9-20.

EIMERIC, N.; PEÑA, F. (1996). *El Manual de los inquisidores*. Barcelona: Muchnik Editores.

ESCAMILLA COLIN, M. (1992). *Crimes et chatiments dans l’Espagne inquisitoriale*. París: Berg International. 2 vol.

GARAU, F. (1691). *La Fe triunfante*. Palma de Mallorca: Miquel Font, Editor. Edición de Ll. Muntaner, 1984.

GARCÍA CÁRCEL, R. (1989). *Las culturas del Siglo de Oro*. Madrid: Historia 16.

— (1998). «De la Reforma protestante a la Reforma católica. Reflexiones sobre una transición». *Manuscrits*, 16, p. 39-64.

GÓMEZ DE MORA, J. (1986). *Relación del Auto de Fe celebrado en Madrid este año de MDCXXXII*. Madrid: Ayuntamiento de Madrid. Primera edición, 1632.

GÓMEZ GARCÍA, P. (1990). «Hipótesis sobre la estructura y función de las fiestas». *La fiesta, la ceremonia, el rito*. Madrid: Casa de Velázquez, Universidad de Granada, p. 51-62.

— (1992). «El cíclico retorno del Paraíso: fiestas en Bérriches». *Fiestas y religión en la cultura popular andaluza*. Granada: Universidad de Granada.

GONZÁLEZ DE CALDAS, V. (1984). «El auto de fe: modalidades de un ritual». *Images et représentation de la justice du xvie au xixe siècle*. Toulouse, p. 41-59.

GONZÁLEZ NOVALÍN, J.L. (1990). «La Inquisición y la Compañía de Jesús». *Anthologica Annua*, 37, p. 11-56.

— (1994). «La Inquisición y la Compañía de Jesús (1559-1615)». *Anthologica Annua*, 41, p. 77-102.

GARCÍA BOIX, R. (1982). *Colección de documentos para la Historia de la Inquisición en Córdoba*. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.

— (1983). *Autos de Fe y Causas de la Inquisición de Córdoba*. Córdoba: Diputación de Córdoba.

JIMÉNEZ MONTESERÍN, M. (1980). *Introducción a la Inquisición española. Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio*. Madrid: Editora Nacional.

— (1993). «Modalidades y sentido histórico del Auto de Fe». En PÉREZ VILLANUEVA, J.; ESCANDELL BONET, B. (dir.). *Historia de la Inquisición en España y América*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, p. 559-587

KAMEN, H. (1987). *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*. Madrid: Alianza Editorial.

— (1998). *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

LEA, H.CH. (1983). *Historia de la Inquisición española*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

LLORENTE, J.A. (1980). *Historia crítica de la Inquisición española*. Madrid: Libros Hiperión.

MAQUEDA ABREU, C. (1992a). «El auto de fe como manifestación del poder inquisitorial». En ESCUDERO (ed.). *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*. Madrid: Instituto de Historia de la Inquisición, Universidad Complutense de Madrid.

— (1992b). *El auto de fe*. Madrid: Istmo.

— (1997). «La propaganda social del Santo Oficio». En MARTÍNEZ RUIZ, E.; DE PAZZIS CORRAL, M. (coord.). *Instituciones en la España Moderna. 2. Dogmatismo e intolerancia*. Madrid: Editorial Actas.

MARTÍNEZ DÍEZ, G. (ed.) (1998). *Bulario de la Inquisición Española*. Madrid: Editorial Complutense.

MORENO NAVARRO, I. (1986). «Fiesta y teatralidad. De la escenificación de lo simbólico a la simbolización de lo escénico». En DÍEZ BORQUE, J.M. (ed.). *Teatro y Fiesta en el Barroco*. Madrid: Ediciones del Serbal, p. 179-185.

OLMO, J. (1990). *Relación histórica del Auto General de Fe que se celebró en Madrid en este año de 1680*. Madrid: Imprenta de Domingo Blanco.

PALOMO, F. (1997). «Disciplina christiana». Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna. *Cuadernos de Historia Moderna*, 18, p. 119-136.

PRODI, P. (1988). «Dall'analogia alla storia. Il sacramento del potere». *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*, XIV. Bolonia, p. 9-38.

— (1994). *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina delle società tra medioevo ed età moderna*. Bolonia: Il Mulino.

PROSPERI, A. (1986). «Il grano e la zizzania: l'eresia nella cittadella cristiana». *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*. Bolonia: Il Mulino.

— (1995). «El inquisidor como confesor». *Studia Historica. Historia Moderna*, XIII, p. 61-85.

PUIGBLANC, A. (1988). *La Inquisición sin máscara*. Barcelona: Altafulla.

RICO, F. (1983). *Historia crítica de la literatura española*. En WARDROPPER, B. *Siglos de Oro: Barroco*. Barcelona: Editorial Crítica.

SAMARTÍN, R. (1988). «Fiestas y liturgia: procesión, historia e identidad». *Fiestas y liturgia. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*. Madrid: Casa de Velázquez, Universidad Complutense, p. 153-167.

SANTS GROS, M. DEL (1988). «Fiesta y liturgia en el *Liber Ordinum hispánico*». *Fiestas y liturgia. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*. Madrid: Casa de Velázquez, Universidad Complutense, p. 11-20.

TEDESCHI, J. (1984). «Organización y procedimientos penales de la Inquisición romana: un bosquejo». En ALCALÁ, A. (ed.). *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Madrid: Editorial Ariel.