

# Las Artes de la Inquisición Española de Reinaldo González de Montes: contextos para su lectura

CHRISTINE GIESEN \*

## RESUMEN

*El presente artículo intenta definir los contextos políticos, filosóficos, religiosos y confesionales de la obra de Montes, considerada el máximo exponente de la literatura hispana protestante del siglo xvi. Pretende señalar las premisas para la formación del protestantismo castellano y sus escritos y especificar cómo éstos, a su vez, permitieron la creación de un texto que cuestiona los fundamentos ideológicos de la Monarquía hispana que se define e identifica por el catolicismo romano, defendido por ella con un instrumento político poderoso, la Inquisición.*

## ABSTRACT

*The present article aims to define the political, philosophical, religious and confessional contexts of Monte's writing, considered the maximum representative of sixteenth-century Hispanic Protestant literature. We attempt to point out the premises of the formation of Castilian Protestantism and its writings, as well as to explain how these, on their part, permitted the creation of a text that questions the ideological foundations of Hispanic monarchy, defined and identified by Roman Catholicism, which is defended by a powerful political instrument, the Inquisition.*

## INTRODUCCIÓN

Dinamismo y perseverancia: estos dos polos opuestos son cara y cruz de un siglo xvi alejándose a ritmo acelerado de paradigmas medievales y empeñándose, precisamente como reacción a los profundos cambios religiosos, políticos y culturales, en mantener intacto el

concepto de una sociedad autodefinida por el cristianismo y la universalidad, que rechaza cualquier innovación por pecar contra el orden existente y por ende, instituido por Dios. Este *cosmos* cristiano e imperial, sin embargo, empezó a perder su acepción general ya en la Baja Edad Media, cuando se cuestionaba tanto el poder universal del emperador en el régimen temporal como el de la Iglesia católico-romana en el eclesiástico; debates que conllevaron disidencias religiosas como los de los lolardos y husitas y la cuestión de la preeminencia entre el Pontífice y el Concilio General. Es emblemático que Carlos V es el último emperador en ser coronado por el Papa.

La búsqueda del credo verdadero y su realización en una vida cristiana se acelera en el siglo XVI y culmina en la ruptura definitiva de la *Christianitas* por la Reforma, iniciándose de esta manera toda una serie de cambios de conceptos religiosos, cuya manifestación más extrema termina siendo la formación de distintas confesiones. La conexión entre la crisis religiosa y los conflictos políticos es inseparable. Las cuestiones religiosas son parte constitutiva del proceso de formación de centros gubernamentales que, en el transcurso del siglo, toman el relevo de las antiguas estructuras sociales y jurídicas, antes horizontales y multilaterales. Las creencias a menudo sirven para fomentar la consolidación de los Estados territoriales. El credo como siervo de la política: duros tiempos para la libertad religiosa y el ideal de la tolerancia.

La Monarquía hispana no queda al margen de este proceso, un proceso conflictivo que repercute de manera decisiva en su autodefinición, donde la religión asume la función de un factor de identidad. De compleja composición territorial y habiendo luchado durante largo tiempo por su unidad política y religiosa, ya a finales del siglo XV esta monarquía había fundamentado por la religión la unidad conseguida, y es ahora cuando fija definitivamente en la *catolicidad* su seña de identidad, defendiendo a ultranza los dogmas romanos. Este cierre confesional, sin embargo, no impide que, aunque marginal en el panorama cultural hispano, otras concepciones religiosas presentan sus credenciales, vinculadas y fundadas precisamente en las antípodas del catolicismo romano: en los credos reformados.

Por muy variopinto e imperfecto que sea el protestantismo castellano, tiene, con todo, el común denominador de un distanciamiento decidido de la única doctrina aceptada por la Monarquía, su base de legitimidad, confirmada posteriormente por los decretos del Concilio de

Trento. Como ocurre en el resto de Europa, este protestantismo produce una literatura que expresa su disconformidad con el dogma contrario, impuesto a la fuerza en el caso de la Monarquía hispana. Dentro de la Península Ibérica, la disidencia protestante se puede formular sólo indirectamente, limitándose a exponer prudentemente sus doctrinas sin atacar a Roma. La crítica explícita y la denuncia de la proscripción de las disidencias sólo son posibles fuera de la Península —aunque sí dentro de territorios hispanos— y se intensifica después de agudizarse las persecuciones por el descubrimiento de las congregaciones protestantes de Sevilla y de Valladolid.

La corriente de esta literatura protestante de procedencia hispana culmina en la obra *Sanctae Inquisitionis Hispanicae Artes aliquot detectae, ac palam traductae*, de 1567, publicada en Heidelberg, en el Palatinado Electoral, bajo el seudónimo de Reginaldus Gonsalvius Montanus. Comparado con sus precursores e incluso con obras posteriores, este escrito se revelará como singular en muchos aspectos. Con el trasfondo de las premisas conceptuales hispano-monárquicas antes expuestas, y mediante una compulsa de textos anteriores a Montes, tanto entre ellos como con las *Artes*, el presente trabajo intenta llegar a una lectura más autorizada de este texto, una lectura que permita situar en su contexto religioso y político la concepción alternativa de una de las piezas cardinales del universo reformado hispano.

El estudio tiene los objetivos siguientes: intenta, en primer lugar, señalar cómo llegaron a formarse unos núcleos de protestantismo dentro de una monarquía que se autodefine por el catolicismo y lo defiende por medio de un instrumento poderoso, la Inquisición. Pretende, en segundo lugar, especificar cómo encaja en esta evolución la literatura correspondiente del protestantismo hispano, publicada en su gran mayoría en el extranjero. Por último, se acercará, a través de estos textos, a la obra de Montes. Se mostrará que, aunque coincidiendo en muchos aspectos con las obras anteriores, abre nuevas perspectivas importantes e inicia una nueva categoría historiográfica.

Aparte de algunas obras clásicas de la historiografía decimonónica, como las de M'Crie, Boehmer, Adolfo de Castro y Schäfer <sup>1</sup>, útiles en

---

<sup>1</sup> M'CRIE, T., *History of the Progress and Suppression of the Reformation in Spain in the sixteenth Century*. Edimburgo/Londres, 1829; BOEHMER, E., *Bibliotheca Wiffeniana. Spanish Reformers of two Centuries from 1520. Their lives and writings, according to the late Benjamin*

cuanto a la información que dan sobre los acontecimientos en torno a la formación de las comunidades protestantes castellanas y a sus miembros, contamos, para profundizar en un autor o una obra determinada, sobre todo con investigaciones significativas de la más reciente historiografía, como son las monografías de Kinder, Nieto, Gilly y Vermaseren <sup>2</sup>, que permiten trabajar con garantías. Operando con estos estudios, siempre hay que tener presente la «revolución» metodológica experimentada por la historia del pensamiento, que, sin romper radicalmente con los procedimientos del pasado, ofrece ahora una nueva vía de acceso a la lectura del cuerpo textual que aquí interesa.

Contando con estas nuevas nociones historiográficas, se optará por el método de la síntesis ecléctica entre la historiografía *tradicionalista* —llamada así por Skinner—, que combina la interpretación de los textos con la de su contorno histórico-social para detectar las intenciones del autor y los efectos logrados por su obra, y la historiografía *nueva* (*New History* de Skinner, Dunn y Pocock) <sup>3</sup>, que sin perder de vista las circunstancias históricas concretas, mantiene siempre el respeto

---

*B. Wiffen's plan and with the use of his materials.* 3 vols. Estrasburgo/Londres, 1874/1883/1904; DE CASTRO y ROSSI, A., *Historia de los protestantes españoles y de su persecución por Felipe II.* Cádiz, 1851; SCHÄFER, E., *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im sechzehnten Jahrhundert, nach den Original-Akten in Madrid und Simancas bearbeitet.* 3 vols. Gütersloh, 1902; BATAILLON, M., *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI.* Madrid, 1966.

<sup>2</sup> NIETO, J.C., *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia.* Madrid, 1979. *Idem*, *El Renacimiento y la otra España. Visión Cultural Socioespiritual.* Ginebra, 1997. KINDER, A.G., *Casiodoro de Reina, Spanish Reformer of the Sixteenth Century.* Londres, 1975. *Idem*, «Reformadores sevillanos del siglo XVI», *Archivo Hispalense* 200/1982, pp. 87-105. *Idem*, «Juan Pérez de Pineda (Pierius): un ministro calvinista español del Evangelio en el siglo XVI en Ginebra», *Diálogo Ecuménico*, t. XXI, 69/1986, pp. 31-64. *Idem*, «Religious Literature a an Offensive Weapon: Cipriano de Valera's Part in England's War with Spain», *The Sixteenth Century Journal* XIX/1988, pp. 223-235; *Idem*, «Protestantism in Sixteenth-Century Spain», TAGGIE, B.F. (eds.), *Spain & the Mediterranean.* Kirksville (Mo.), 1992, pp. 61-70. *Idem*, «Le livre et les idées réformées en Espagne», GILMONT, J.-F. (ed.), *La réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé (1517-v.1570).* Paris, 1990, pp. 301-326. *Idem*, «Spain», PETTEGREE, A. (ed.), *The early Reformation in Europe.* Cambridge, 1992, pp. 215-235. GILLY, C., «Juan de Valdés: Übersetzer und Bearbeiter von Luthers Schriften in seinem Diálogo de la Doctrina», *ARG* 74 (1983), 257-306. *Idem*, *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600. Ein Querschnitt durch die spanische Geistesgeschichte aus der Sicht einer europäischen Buchdruckerstadt.* Basilea/Frankfurt, 1985. VERMASEREN, B.A., «Who was Reginaldus Gonsalvius Montanus?», *BHR*, XLVII,1/1985, pp. 47-77.

<sup>3</sup> Acerca de sus teorías y las de sus seguidores Dunn y Pocock, cf. VALLESPÍN, F., «Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política», *idem et al.*, *Historia de la Teoría Política.* 2 vols. Madrid, 1990, t.I, pp. 19-52, pp. 29ss.

hacia el lenguaje de la época en cuestión, hacia el uso concreto de las palabras, eliminando «lecturas alternativas»<sup>4</sup> y renunciando a hacer abstracciones de la realidad histórico-lingüística porque conllevarían la tentación de una búsqueda apriorística de efectos intencionados por el autor y de explicaciones retrospectivas de causa y efecto. De esta forma, trataremos de detectar en los textos los motivos que impulsaron al autor a escribirlos, respetando el entorno político-social y lingüístico del escritor y la época, y evitando un determinismo que desembocaría en nexos causales forzados.

El propio marco de comprensión para el trasfondo de fenómenos que imprimen al tiempo su carácter ahora se modifica. En este cambio se sitúa también nuestro punto de partida: la historiografía de las últimas décadas se está desconectando de los conceptos de «Reforma» y «Contrarreforma» que anteriormente primaban en las investigaciones. Son también rechazados por historiadores españoles. M. Andrés dice:

«La reforma católica en España (...) es claro que no es una respuesta a la reforma protestante, sino que la antecede en muchos años y es independiente de ella en su desarrollo antes y después de 1517 hasta 1555-1560.»

«No existe en España contrarreforma propiamente dicha hasta 1560, sino reforma, intensificada en un creciente continuo desde el siglo xv.»<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>5</sup> ANDRÉS, M., *La teología española en el siglo xvi*. 2 vols. Madrid, 1976, t. I, p. 249; t. II, p. 523; cf. también vol. II, p. 424, e *idem*, «Alumbrados, erasmistas, «luteranos» y místicos, y su común denominador: el riesgo de una espiritualidad más «íntimista»», ALCALÁ, A. *et al.* (eds.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial. Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición*. Nueva York, abril de 1983. Barcelona, 1984, pp. 372-409, p. 390. Andrés ve «llegar [la reforma en la Iglesia hispana] a la cima con la aplicación de los cánones disciplinares tridentinos.»: ANDRÉS, M., *op. cit.*, t. I, p. 82. También Bataillon muestra reservas: BATAILLON, M., *op. cit.*, p. 804. Nieto, sin renunciar al concepto de la Contrarreforma, admite sin embargo que no se trata de una mera reacción a la Reforma luterana, sino que las reformas cisnerianas desembocan en ella: NIETO, J.C., *op. cit.*, pp. 129 y ss. Sobre el origen de la palabra alemana *Gegenreformation* cf. JEDIN, H., «Katholische Reformation oder Gegenreformation?», ZEEDEN, E.W., (ed.), *Gegenreformation*. Darmstadt, 1973, pp. 46-81, pp. 49 y ss. En alemán, el concepto significaba en un principio la aplicación del *ius reformationis* por un regente católico-romano; cf. REINHARD, W., «Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters», *ARG* 68/1977, pp. 226-252, p. 226, basándose en ELKAN, A., «Entstehung und Entwicklung des Begriffs «Gegenreformation»», *HZ* 112/1914, pp. 473-493.

Andrés propone, en el contexto hispano, sustituir los términos de Reforma y Contrarreforma por el de «Reforma católica española y protestante»<sup>6</sup>.

En la historiografía alemana la discusión se inició ya a mediados del siglo: en 1946, H. Jedin<sup>7</sup> cuestiona la sucesión cronológica Reforma-Contrarreforma y afirma una reforma católico-romana interior, iniciada largo tiempo antes de la Reforma luterana y de la Contrarreforma, que define como autoprotección de la Iglesia romana en su lucha contra el protestantismo<sup>8</sup>. En 1957, E.W. Zeeden propone evitar el concepto de la Contrarreforma optando, para la época de 1517 a 1618, por el de *Reformationszeitalter* (*era reformacional*) que incluya las reformas católicas<sup>9</sup>. Un año más tarde el mismo Zeeden crea el término *Konfessionsbildung* (*formación de confesiones*)<sup>10</sup>, que a su vez sirve a W. Reinhard y a H. Schilling para desarrollar el concepto de *Konfessionalisierung* (*confesionalización*)<sup>11</sup>, partiendo del término *Konfessionelles Zeitalter* (*era confesional*), retomado por H. Lutz en la tercera edición de su obra *Reforma y Contrarreforma*, para evitar el de la era reformacional<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> ANDRÉS, M., *op. cit.*, t. II, pp. 172 y s.

<sup>7</sup> JEDIN, H., *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*. Lucerna, 1946.

<sup>8</sup> JEDIN, H., «Katholische Reformation...», *op. cit.*, pp. 46-81, p. 80.

<sup>9</sup> ZEEDEN, E. W., «Die Deutung Luthers und der Reformation als Aufgabe der Geschichtswissenschaft» (extracto de *Tübinger Theologische Quartalschrift* 140/1960, pp.129-162); *idem*, (ed.), *Gegenreformation...*, *op. cit.*, pp. 453-473, p. 467. También Heckel emplea el término *Reformationszeitalter*: HECKEL, M., *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*. Gotinga, 1983, *passim*. Zeeden admite la antinomia Reforma - Contrarreforma para la historiografía alemana, pero no para toda Europa: ZEEDEN, E.W., «Zur Periodisierung und Terminologie des Zeitalters der Reformation und Gegenreformation», *idem*, *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform*. Stuttgart, 1985, pp. 60-66, p. 64. Cf. también *idem*, *Das Zeitalter der Gegenreformation*. Freiburg, 1967, pp. 17 y ss.

<sup>10</sup> *Idem*, «Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe», *HZ* 185/1958, pp. 249-299.

<sup>11</sup> REINHARD, W., «Konfession und Konfessionalisierung in Europa», *idem* (ed.), *Bekanntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang. Ringvorlesung der Universität Augsburg im Jubiläumsjahr 1980*. Múnich 1981, pp. 165-189; KLUETING, H., *Das konfessionelle Zeitalter 1425-1648*. Stuttgart, 1989, p. 6 (basándose en Reinhard); SCHILLING, H., «Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620», *HZ* 246/1988, pp. 1-45. H. Lutz, siguiendo a Jedin, mantiene una posición intermedia: «La reforma católica desemboca en la Contrarreforma (...)»: LUTZ, H., *Reforma y Contrarreforma*. Madrid, 1994, p. 122.

<sup>12</sup> REINHARD, W., «Gegenreformation als Modernisierung?...», *op. cit.*; *idem*, «Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters», *Zeitsch-*

Esta evolución terminológica en el campo de la historiografía culmina por ahora en H. R. Schmidt, que define la confesionalización como «Verfestigung der Bekenntnisse in Dogma, Verfassung und Lebensform» («consolidación de las confesiones en el dogma, en la constitución y en la forma de vida») <sup>13</sup>. El enfoque fundamental de Schmidt es la continuación de un concepto establecido por G. Oestreich: el de la *Sozialdisziplinierung* (*disciplinación social*), es decir el proceso que determina la formación de las confesiones, imponiendo un dogma —sea católico, sea reformado— en todos los aspectos de la vida pública y privada. Schmidt concibe la confesionalización como un proceso

«der seit der Reformation abgelaufen ist und die Menschen, die im damaligen Deutschen Reich lebten —und nicht nur hier—, zu Angehörigen verschiedener Konfessionen machte, und zwar in dem Sinne, dass diese Konfession zu einem Teil der alltäglichen wie der ausseralltäglichen Kultur der Menschen wurde, bevor die Aufklärung einsetzte und das als Unmündigkeit brandmarkte.»

(«que, activo a partir de la Reforma, transformaba a la gente que vivía en el Imperio Alemán (y no sólo aquí) en miembros de distintas confesiones, en el sentido de que la confesión se hizo parte de la cultura humana dentro y fuera de lo cotidiano, antes de que se iniciara la Ilustración que terminó tildando este proceso de falta de independencia.») <sup>14</sup>.

Blickle expresa el significado del proceso:

«Zwischen der Reformation als Theologie einerseits und ihrer staatskirchlichen Verwirklichung und Verfestigung andererseits steht —das ist der Zugewinn an neuen Einsichten durch die Sozialgeschichte— die *Reformation als gesellschaftliches Ereignis*.»

(«Entre la Reforma entendida como teología por un lado y su realización y consolidación por parte de la Iglesia estatal por otro, se sitúa —y

---

*rift für Historische Forschung* 10/1983, pp. 257-277. ); SCHILLING, H., *op. cit.*, p. 5, separa la *Reformationsepoche* (*era reformacional*) del siguiente *konfessionelle Zeitalter* (*era confesional*). LUTZ, H., *op. cit.*, p. 201 y p. 217.

<sup>13</sup> SCHMIDT, H., *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*. Múnich, 1992, pp. 1 y 94 y ss. Las traducciones de las citas alemanas son nuestras.

<sup>14</sup> SCHMIDT, H., *ibidem*, p. XI. El concepto de la *Sozialdisziplinierung* había sido precedido por el de la *Disziplinierung* (*de la disciplinación sin más*); cf. REINHARD, W., *op. cit.*, pp. 232 y ss.

esto aporta nuevos conocimientos a la historia social— la *Reforma como acontecimiento social.*») <sup>15</sup>.

Tales definiciones serán la referencia para nuestro enfoque, que se centra en las manifestaciones propias de una cultura reformada que se mueve en un entorno cerradamente católico.

En este contexto nos interesan los escritos de determinados autores disidentes que, por su itinerario biográfico y en relación con sus convicciones religiosas, llegaron a enfocar sus intereses hacia el mundo de la confesionalización reformada y considerarla viable también para la Península Ibérica. Se trata en concreto de Constantino Ponce de la Fuente (c.1502-c.1560), Francisco de Enzinas (*Dryander*, 1520-1552), Juan Díaz (muerto en 1546), Juan Pérez de Pineda (c.1500-c.1566), Antonio del Corro (1527-c.1591) y Casiodoro de Reina (c.1520-1594) <sup>16</sup>.

Estos autores coinciden en numerosos aspectos de su biografía, carrera y actividades religiosas, en sus destinos, así como en sus contactos con el mundo reformado centroeuropeo. Todos estaban influidos

<sup>15</sup> BLICKLE, P., «Die Reformation vor dem Hintergrund von Kommunalisierung und Christianisierung. Eine Skizze», *idem* y Kunisch, J. (eds.), *Kommunalisierung und Christianisierung. Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400-1600*. Berlin, 1989, pp. 9-28, p. 10. El subrayado es del autor. Cf. también BERTELLI, S., *Libertinos y ortodoxos en el Barroco*. Barcelona, 1984, p. 10: «La religión se afirmó verdaderamente como *instrumentum regni*, no ya en el laico sentido maquiaveliano, sino en tanto supo representar una nueva concepción de la vida para masas cada vez mayores a ambos lados de los Alpes.» Bertelli lo dice en el contexto de la reacción irénica y ateísta; cf. pp. 10 y s.

<sup>16</sup> Se enumeran en el orden cronológico de publicar obras. Acerca de sus biografías y obras cf. para Ponce: ASPE ANSA, M.P., *Constantino Ponce de la Fuente. El hombre y su lenguaje*. Madrid, 1975; NIETO, J.C., *El Renacimiento...*, *op. cit.*, pp. 217 y ss. y 235 y ss.; para Enzinas: *ibidem*, pp. 117 y ss.; KINDER, A.G., *op. cit.*, pp. 229 y s.; para Díaz: NIETO, J.C., *op. cit.*, pp. 123 y ss.; para Pérez de Pineda: *ibidem*, pp. 441 y ss. y 521 y ss.; KINDER, A.G., «Reformadores sevillanos...», *op. cit.*, pp. 92 y ss.; *idem*, «Spain...», *op. cit.*, pp. 225 y s.; *idem*, «Juan Pérez de Pineda»; para Corro: NIETO, J.C., *op. cit.*, pp. 480 y ss.; KINDER, A.G., *op. cit.*, pp. 232 y 234 y s.; *idem*, «Los monjes de San Isidoro del Campo: Reina-Valera y la Biblia del Oso», manuscrito de una conferencia pronunciada durante los cursos de otoño de la Universidad de Sevilla, 1990, pp. 28 y ss.; *idem*, «Reformadores sevillanos...», *op. cit.*, pp. 100 y ss.; MC. FADDEN, W., *The Life and Works of Antonio del Corro (1527-1591) before his Stay in England*, *Archives et Bibliothèques de Belgique* 57/1986, pp. 531-568; para Reina: NIETO, J.C., *op. cit.*, pp. 467 y ss. y 524 y ss.; KINDER, A.G., «Spain...», *op. cit.*, pp. 233 y s.; *idem*, *Casiodoro de Reina...*, *op. cit.*, *passim*; *idem*, «Los monjes de San Isidoro...», *op. cit.*, pp. 14 y ss.; *idem*, pp. 27 y ss.; «Reformadores sevillanos...», *op. cit.*, pp. 95 y ss.; *idem*, «Notes on Casiodoro de Reina and his Family and Descendants in Frankfurt», *BHR* 32/1970, pp. 427-431, *passim*; GILLY, C., *op. cit.*, pp. 353 y ss.

por las nuevas corrientes espirituales propagadas por la universidad de Alcalá, bien porque obtuvieran directamente una formación teológica en las aulas complutenses, bien porque se impregnaran de las mismas ideas en su vida eclesiástica, como en el caso de los monjes de la orden de los jerónimos, propicia a inclinarse hacia el protestantismo, como veremos más adelante. La mayoría de los autores en cuestión ocuparon, antes de ser disidentes, altos cargos eclesiásticos en la Monarquía hispana, tanto dentro como fuera de la Península. Ponce de la Fuente, profesor de teología del Colegio de la Doctrina de Sevilla, mantuvo correspondencia con Erasmo a partir del año 1530<sup>17</sup>. En 1533 fue nombrado predicador catedralicio por el Cabildo hispalense, institución inclinada hacia el humanismo desde hacía tres décadas, y en el año 1546 predicador de la corte imperial en Flandes, adonde se dirigió en 1548 como miembro del séquito del infante Felipe. En 1553 volvió a ser predicador en Sevilla y en 1557, siendo ya el máximo exponente de la comunidad reformada de Sevilla, fue elegido canónigo magistral de la catedral de esta ciudad, apoyado por el cabildo contra su adversario, el arzobispo e Inquisidor General Fernando Valdés<sup>18</sup>.

Juan Pérez de Pineda, en los años 20, ejerció como secretario del Embajador imperial ante la Santa Sede en Roma, obteniendo en este cargo un Breve del Papa Clemente VII en favor de las obras de Erasmo. En Roma presencié el Saqueo de 1527<sup>19</sup>. De vuelta en Sevilla, fue nombrado director del Colegio de la Doctrina. Pérez y Reina eran, al parecer, sacerdotes ordenados<sup>20</sup>, mientras que Corro, se supone, sólo se hizo teólogo en el exilio<sup>21</sup>. Había sido monje jerónimo del Convento de San Isidoro del Campo de Sevilla, como también lo habían sido sus compañeros en la fuga, Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera. De todos estos teólogos inclinados a la Reforma, el único que se quedó en la Península Ibérica fue Ponce de la Fuente. Murió en la

---

<sup>17</sup> El motivo fue la respuesta de Ponce a la *Dulcoratio* antierasmiana de Carvajal. Cf. KINDER, A.G., «Le livre...», *op. cit.*, p. 313.

<sup>18</sup> Detalles biográficos en ASPE ANSA, M.-P., *op. cit.*, capítulos I a III, pp. 31 y ss.

<sup>19</sup> Detalles de su cargo en KINDER, A.G., «Juan Pérez de Pineda...», *op. cit.*, pp. 32 y s.

<sup>20</sup> Cf. KINDER, A.G., «Two Previously Unknown Letters of Juan Pérez de Pineda, Protestant of Seville in the Sixteenth Century», *BHR* XLIX/1987, pp. 111-120, p. 111; *idem*, *Casiodoro de Reina...*, *op. cit.*, pp. 18 y s.

<sup>21</sup> Cf. VERMASEREN, B.A., *op. cit.*, p. 537. Usoz y Río, sin embargo, conjetura que Corro, vuelto de Roma, se doctoró en Teología o en Cánones: cf. la «Noticia previa» a PÉREZ, J., *Epístola consolatoria*. Barcelona, 1981 (RAE II), p. VIII.

cárcel inquisitorial, después del descubrimiento de la congregación reformada de Sevilla <sup>22</sup>. Los demás se salvaron de una muerte violenta, con excepción de Juan Díaz, asesinado en Neoburgo, al sur de Alemania, por orden de su hermano. Francisco de Enzinas logró escaparse de la cárcel de Bruselas, donde estuvo ingresado como *luterano*.

Algunos de los reformados castellanos se convirtieron durante sus estudios o sus cargos en Centroeuropa, otros se exiliaron antes de ser detectados como disidentes, reorganizando sus vidas en zonas de confesión reformada, donde parte de ellos tuvieron contactos con conocidos reformadores o presenciaron acontecimientos cruciales. Ponce de la Fuente, cuando acompañó al príncipe Felipe a Flandes y Alemania, predicaba en Bruselas en 1550 <sup>23</sup>. En 1555 asistió a la Dieta de Augsburgo. Enzinas llegó al protestantismo durante sus estudios en Lovaina y en Wittenberg. Tradujo el Nuevo Testamento al castellano por encargo de Melanchthon. Estuvo en contacto, y hasta contrajo amistad, con los reformistas centroeuropeos Bucer, Bullinger, Vadian y Seiler y conoció a Lutero en la Dieta de Worms en 1521. Posteriormente se fue a Inglaterra, como lo hicieron también Reina, Corro y Cipriano de Valera, y se hizo profesor de griego en Cambridge. Convirtió a Juan Díaz cuando éste estudiaba teología en París.

Díaz estaba en correspondencia con el cardenal du Bellay, el promotor francés de reformas dentro de la Iglesia católico-romana. Díaz era también estimado por Bucer, el reformador de Estrasburgo, con el cual asistió como delegado a la Dieta de Ratisbona de 1545, donde Melanchthon y el cardenal Contarini, que había impulsado la reforma curial a finales de los años 30 del siglo, discutieron sobre la justificación. Poco después fue asesinado. Pérez, después de su fuga de Sevilla, hacia 1552, se exilió en París, Londres y Amberes y acompañó en 1555 a Calvino en una misión a Frankfurt <sup>24</sup>. En Ginebra dirigió una nueva parroquia protestante de habla castellana. En 1562, el año de la paz religiosa francesa, fue uno de los tres pastores hugonotes en la conferencia convocada por Condé. Dos años después se hizo predicador de Renée de France en Montargis. Pérez realizó otra traducción

---

<sup>22</sup> Sobre la resonancia del sufrimiento de Constantino, tanto en los martirologios como en la obra de sus adversarios (como Sepúlveda y Cabrera de Córdoba), cf. ASPE ANSA, M.-P., *op. cit.*, pp. 11 y ss.

<sup>23</sup> Tuvo tal vez contactos con Dryander; así lo supone BOEHMER, E., *op. cit.*, t. II, p. 11.

<sup>24</sup> Cf. KINDER, A.G., «Reformadores sevillanos...», *op. cit.*, p. 92.

castellana del Nuevo Testamento, basada en gran parte en la versión de Enzinas. Se destaca por ser la primera traducción hecha directamente a partir del original griego <sup>25</sup>.

Antonio del Corro que, al igual que Pérez, era amigo de Teodoro de Beza, el sucesor de Calvino en Ginebra, ejerció como preceptor del hijo de Juana de Albret, reina de Navarra y fomentadora del protestantismo <sup>26</sup>, y se hizo pastor protestante en Francia. Como Pérez de Pineda, estuvo al servicio de Renée de France. Posteriormente fue predicador en Amberes y profesor de teología en Inglaterra, donde se pasó del calvinismo, que rechazaba por su intransigencia, al anglicanismo. En una carta al obispo de Londres de 1568, llegó a afirmar que los mismos inquisidores eran más justos que los calvinistas que le habían tratado mal; en Amberes se había negado a condenar públicamente a los disidentes heterodoxos del protestantismo, a saber los anabaptistas, arrianos, libertinos, los adeptos de Schwenkfeld y los discípulos de Castalio. También había sido acusado de servetismo, valdesianismo y de tendencias jesuíticas <sup>27</sup>.

Las dificultades que Casiodoro de Reina tuvo con los calvinistas, tal vez se remontan ya a su corta estancia en Ginebra, su primera etapa en el exilio. Posiblemente la abandonó tan pronto por su rigidez. Se fue a Londres, ciudad que dejó en 1563 por conflictos de doctrina y disciplina con la congregación calvinista francesa. Las acusaciones eran las mismas que en el caso de Corro: antitrinitarismo y simpatía hacia los heterodoxos Schwenkfeld y Krautwald <sup>28</sup>, a las cuales se añadieron otras inculpaciones: herejía, fraude e incluso adulterio y sodomía, cargos todos que años más tarde (1579) Reina logró rechazar con éxito <sup>29</sup>. En Estrasburgo, donde intentó establecerse, hizo amistad

---

<sup>25</sup> Más detalles en GUTIÉRREZ MARÍN, M. (ed.), *Historia de la Reforma en España*. Barcelona, 1973, p. 32; y KINDER, A.G., «Le livre...», *op. cit.*, pp. 319 y s.

<sup>26</sup> Cf. OLAIZOLA, J.M. de, *Historia del Protestantismo en el País Vasco. El Reino de Navarra en la encrucijada de su historia*. Pamplona, 1993, pp. 113 y ss.

<sup>27</sup> La carta es del 15 de julio de 1568. Citado por BOEHMER, E., *op. cit.*, t. III, p. 6, 19 y 55.

<sup>28</sup> Las afinidades entre los dos se manifiestan en una carta de Corro a Reina, escrita en Théobon el 24 de diciembre de 1563, publicada en PÉREZ DE PINEDA, J., *Breve sumario de indulgencias*. Barcelona, 1983 (RAE XIX), pp. 59-76.

<sup>29</sup> Los detalles se relatan en BOEHMER, E., *op. cit.*, II, pp. 178 y ss. Buena síntesis en KINDER, A.G., (ed.), *Casiodoro de Reina, Confesión de fe christiana. The Spanish Protestant Confession of Faith (London 1560/61). Edited from the sole surviving copy of the bilingual edition (Cassel, 1601)*. Exeter, 1988, pp. VII y ss., e *idem*, *Casiodoro de Reina...*, *op. cit.*, pp. 26

con Johann Sturm, Conrad Hubert y Girolamo Zanchi. Posteriormente fue pastor luterano en Frankfurt y en Amberes, escribió una confesión de fe y colaboró en un catecismo <sup>30</sup>. Llegó a ser el primero en traducir la Biblia completa al castellano (Basilea 1569) y fue probablemente autor de las *Sanctae Inquisitionis Hispanicae Artes aliquot detectae*.

Para el cotejo de los textos de estos autores, las obras de otros escritores reformistas son igualmente indispensables aunque estén fuera del marco cronológico y contextual. Se trata en concreto de Juan de Valdés (muerto en 1541) y Cipriano de Valera (c.1532-c.1602) <sup>31</sup>. Se referirá a Valdés exclusivamente donde es posible entrever una clara influencia en las obras aquí tratadas. Sus escritos, además de ser elaborados casi todos en Italia, son muy anteriores a éstas y se salen así del contexto político-social, filosófico y religioso de la época <sup>32</sup>. Cipriano de Valera, monje jerónimo fugitivo como Corro y Reina, publica con posterioridad a las *Artes*. Sin embargo, y a pesar de que la mayoría de sus obras son adaptaciones o traducciones, el parecido de sus antecedentes sociales y religiosos invita a considerar sus obras, siempre que se pueda revelar una relación innegable con el texto de Montes.

Teniendo en cuenta nuestro enfoque político-religioso, que quiere trazar el hilo que conduce desde los textos doctrinales de Ponce hasta

---

y ss. Sobre el antitrinitarismo, dudoso en el mismo Servet, y en Reina, y acerca de las intrigas que jugaron un papel decisivo en las acusaciones, cf. KINDER, A.G., «How much did Servetus really influence Casiodoro de Reina?», en ENGLAND, J. (ed.), *Hispanic Studies in Honour of Frank Pierce*. Sheffield, 1980, pp. 91-109, *passim*. Kinder duda cualquier antitrinitarismo en Servet y lo niega en Reina.

<sup>30</sup> Cf. KINDER, A.G., *Casiodoro de Reina...*, *op. cit.*, pp. 73 y s.

<sup>31</sup> Sobre Juan de Valdés cf. NIETO, J.C., *Juan de Valdés...*, *op. cit.*, *passim*; FIRPO, M., *Tra alumbados e «spirituali»*. *Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*. Florencia, 1990; *idem*, «Juan de Valdés e l'evangelismo italiano», *REVUELTA SANUDO, M., MORÓN ARROYO, C. (eds.), El Erasmismo en España. Ponencias del coloquio celebrado en la Biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985*. Santander, 1986, pp. 393-416; MORREALE, M., «Juan y Alfonso de Valdés: De la letra al espíritu», *ibidem*, pp. 417-427. Sobre Valera cf. NIETO, J.C., *El Renacimiento...*, *op. cit.*, pp. 396 y ss., 535 y ss. y 464 y ss.; KINDER, A.G., «Cipriano de Valera, Spanish Reformer (1532?-1602?)», *Bulletin of Hispanic Studies* 46/1969, pp. 109-119; *idem*, «Religious Literature...», *op. cit.*, pp. 223 y ss.; *idem*, «Reformadores sevillanos...», *op. cit.*, pp. 99 y ss.; *idem*, «Further Unpublished Material and some Notes on Cipriano de Valera», *BHR* 31/1969, pp. 169-171.

<sup>32</sup> Con excepción del *Diálogo de la Doctrina* (Alcalá, 1529), todas sus obras se publicaron póstumamente. Hay que tener en cuenta que en Italia el rigorismo católico-romano sólo se intensifica en 1542, el año siguiente a la muerte de Valdés, con la refundación de la Inquisición romana, promovida por el cardenal Caraffa, el futuro Papa Paulo IV.

Montes, prescindiremos en nuestra investigación de aquellas obras exclusivamente teológicas que analizan un determinado aspecto o pasaje bíblico, y nos limitaremos a textos que nos muestran las ideas generales del cosmos hispano-protestante o una clara concepción política basada en la Reforma <sup>33</sup>.

## I. DISIDENCIA RELIGIOSA EN UNA MONARQUÍA CATÓLICA

### 1. Política y sociedad

El período en el que se escriben o publican las obras aquí tratadas, desde las primeras obras de Constantino Ponce de la Fuente (1543) hasta la aparición de las *Artes* (1567), se caracteriza, tanto en los territorios de la Monarquía Católica como en el resto de Europa, por notables transformaciones políticas, sociales y filosófico-religiosas. A finales del siglo xv y a principios del xvi se alcanza la unificación política y religiosa. Es, sin embargo, una paz inestable: la conformidad con el gobierno está en peligro debido al descontento general por la influencia de los consejeros extranjeros en la Corte; las ciudades y antiguos reinos temen por su independencia: las Cortes de Castilla y de Aragón, aunque afirmando su posición en el interior, pierden importancia para la política general; un temor que deja entrever la reacción contra el Estado moderno naciente, en su forma de «protoabsolutismo» <sup>34</sup>, y que desemboca en la rebelión de los Comuneros y Germanías que, aparte de tomar una postura claramente antiinquisicional, postulan una menor dependencia del poder monárquico <sup>35</sup>, poniendo en tela de juicio el ideal carolino de la *Universitas christiana*.

Los turcos representan una amenaza permanente. Las guerras de Carlos V contra Francia, iniciadas en la década del 1520, durarán, con

---

<sup>33</sup> Por la misma razón se analiza, por ejemplo, de la obra abundante de A. del Corro sólo su *Lettre envoyée a la majesté du roy des Espaignes* (Amberes, 1567). La bibliografía completa de los autores en cuestión se encuentra en KINDER, A.G. (ed.), *Spanish Protestants and Reformers in the Sixteenth Century. A Bibliography*. Londres, 1983, e *idem*(ed.), *Spanish Protestants and Reformers in the Sixteenth Century. Supplement I*. Londres, 1994.

<sup>34</sup> LUTZ, H., *op. cit.*, p. 42.

<sup>35</sup> Sobre el movimiento comunero cf. SÁNCHEZ LEÓN, P., *Absolutismo y comunidad: los orígenes sociales de la guerra de los Comuneros de Castilla*. Madrid, 1998, *passim*, y FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P., *Fragmentos de monarquía. Trabajos de historia política*. Madrid, 1992, pp. 50 y ss.

interrupciones, hasta el año de 1559 (Paz de Câteau-Cambrésis). El conflicto con el Papa, que culmina en el Saqueo de Roma y la captura del pontífice, termina en 1529, cuando se firma el tratado de paz de Barcelona con Clemente VII. Debido a estos sucesos, se llega a atribuir mayor actualidad a la idea de una monarquía universal<sup>36</sup> y su mesianismo: Carlos V como instrumento de la voluntad divina ha restablecido la Iglesia<sup>37</sup>. La euforia de los glorificadores del Emperador, tales como Alfonso de Valdés y Antonio de Guevara, se intensifica en 1530, año de la coronación de Carlos V en Bolonia. Pero los acontecimientos trágicos dan al mismo tiempo un nuevo impulso a las dudas, suscitadas ya en la época del conciliarismo, y reanudadas por el humanismo, respecto a la omnipotencia de los gobernantes temporales: el mismo Alfonso de Valdés, defensor fervoroso de Carlos V, hace resaltar que el príncipe reina para servir al pueblo, no para servirse de él<sup>38</sup>.

A pesar de las severas críticas hacia la Iglesia romana y su cabeza, entre los pensadores de la época no faltan corrientes que trasladan la idea de la universalidad del poder desde el emperador al Papa: no sólo la Iglesia, sino también los *temporalia* han sido confiados al pontífice<sup>39</sup>. Con todo, el ideal de una variedad de Estados nacionales, rival de los dos pretendientes al poder universal, tuvo ya adeptos a mediados del siglo XIV<sup>40</sup>. En la época que aquí nos interesa, el trinitario Alonso de Castrillo, adversario decidido de la *Weltanschauung* de

<sup>36</sup> Acerca del desarrollo de este concepto cf. BOSBACH, F., *Monarchia Universalis. Ein politischer Leitbegriff der frühen Neuzeit*. Gotinga, 1988, *passim* y especialmente pp. 35 y ss.

<sup>37</sup> Cf. Alfonso de Valdés en su *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*: «I dezirse ha, hasta el fin del mundo, que Jesu Christo formó la Iglesia, i el Emperador Carlo Quinto la restauró.»; Juan de Valdés [sic], *Dos Diálogos*. Barcelona, 1981 (RAE IV), p. 479. Antes de Bataillon, los dos *Diálogos* se consideraban obras de Juan de Valdés; cf. BOEHMER, E., *op. cit.*, t. I, p. 67 y 79; STOUGHTON, J., *The Spanish Reformers. Their Memories and Dwelling-places*. Londres, 1883, pp. 57 y s. Cf. los análisis del *Diálogo de Mercurio y Carón* por BATAILLON, M., *op. cit.*, pp. 364 y ss. Ideas similares de Luis Vives: VIVES, L., *De Europae dissidiis et bello Turcico* (1526). 8 vols. Valencia, 1782, t. VI, pp. 452 y ss.

<sup>38</sup> VALDÉS, A. de, *Diálogo de Mercurio y Carón*. Barcelona, 1981 (RAE IV), p. 26. Datos biográficos de Alfonso de Valdés en DONALD, D., LÁZARO, E., *Alfonso de Valdés y su época*. Cuenca, 1983, *passim*.

<sup>39</sup> Acerca del concepto de la *Universitas*, cf. FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P., *op. cit.*, pp. 60 y ss. Sostiene que la idea de una cabeza temporal de la *Universitas christiana* persiste en el siglo XVI.

<sup>40</sup> Cf. VON ARETIN, K.O., «Lutero y las repercusiones de la Reforma en la política europea», BELLOCH ZIMMERMANN, J., RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, A. (eds.): *Lutero y Reforma. Simposio de la Universidad de Extremadura sobre Martín Lutero (1483-1546)*. Cáceres, 1985, pp. 87-99; pp. 88 y s.

corte carolino, se refiere al constitucionalismo medieval cuando, en su *Tractado de República* (publicado en 1521), destaca tanto la obligación del pueblo de impedir que el rey cometa acciones nocivas, como los beneficios de limitar las prerrogativas de un príncipe a un sólo dominio. Sin embargo, Castrillo va menos lejos que los Comuneros, que sostienen que después de incurrir en un error, la soberanía vuelve al pueblo <sup>41</sup>.

Estos debates en torno a la legitimidad de las autoridades entran también en las disputas de la Reforma. La lucha contra los protestantes, iniciada en los años 30, se dificulta por las múltiples guerras en las que está implicado Carlos V, que se ve obligado a aceptar compromisos con los territorios protestantes: en las Dietas de Ratisbona de 1532 y de Espira de 1544 hace amplias concesiones a los protestantes para obtener su apoyo contra Francia, lo que vuelve a deteriorar las relaciones con la Santa Sede. Que las tensiones políticas se compenetraran estrechamente con las crisis religiosas, lo había mostrado ya en una época temprana de la Reforma el comportamiento de los cortesanos influyentes: en la Dieta de Worms, Carlos V había recibido una carta en la que consejeros, grandes, prelados, caballeros y otros miembros importantes de la corte imperial, entre ellos Adriano de Utrecht y el Almirante de Castilla, Fadrique Henríquez, pedían la extirpación de la «pestífera secta de Martino Lutero». <sup>42</sup> Pese al rechazo de la herejía protestante, no habían vacilado en aconsejar al Emperador una unión políticamente oportunista con los luteranos:

«Por otro lado, su Embajador en Roma, don Juan Manuel, había aconsejado al Emperador en carta del 12 de mayo de 1520 que en caso de que fuera a Alemania le convendría mostrar favor a cierto monje llamado Fray Martín que se aloja con el Elector de Sajonia y se considera profesor erudito, Da mucho miedo al Papa, dice don Juan, predicando contra la autoridad de Roma. Y añade el diplomático, que dicho fraile podría ser en el futuro medio de obligar al Papa a que hiciera una alianza deseable.» <sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Sobre las ideas políticas de Castrillo, cf. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J.A., *The State, War and Peace. Spanish Political Thought in the Renaissance 1516-1559*. Cambridge, 1977, pp. 14 y ss.

<sup>42</sup> Citado por FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M., «Carlos V y Lutero», en BELLOCH ZIMMERMANN, J., RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, A. (eds.), *op. cit.*, pp. 101-115, p. 112. Cf. también DONALD, D., LÁZARO, E., *op. cit.*, pp. 258 y s.

<sup>43</sup> DONALD, D., LÁZARO, E., *op. cit.*, p. 259.

Los protestantes sufren su primera derrota importante en Mühlberg en 1547. No obstante, gracias al clima político, conseguirán, poco después, tal grado de consolidación que el Emperador, con más problemas por la sublevación de Mauricio de Sajonia en 1552, se ve obligado a hacerles nuevas concesiones en el Interim de Augsburgo <sup>44</sup> (1548), rechazado tanto por católico-romanos como por reformados, y a aceptar, en contra de sus convicciones religiosas, la existencia del luteranismo en la Paz religiosa de Augsburgo (1555), donde se confirma el *ius reformandi* de los príncipes territoriales y el *ius emigrandi* de los súbditos y se acredita la biconfesionalidad de las ciudades imperiales. La Paz de Augsburgo, nacida como acuerdo entre Fernando I y los Estados del Imperio, es el inicio del confesionalismo y el subsiguiente aumento de la intolerancia en los dos lados de la frontera religiosa: cada grupo confesional cierra las filas y la sociedad se empeña en buscar sus señas de identidad exclusivamente a través de sus creencias <sup>45</sup>. El Emperador, tal vez consciente del fracaso de su política religiosa, se retira a Yuste.

En Flandes, tradicionalmente una región de amplias libertades políticas e individuales <sup>46</sup>, va aumentando el descontento con el gobierno hispano, católico y centralista. La oposición se dirige ante todo contra la intolerancia de la Inquisición, manifestación institucional de una monarquía hispana y católica que se legitima por el dogma romano. La misión del Duque de Alba y el progresivo rigor en la persecución de herejes agudizan la lucha en el mismo año de la publicación de las *Artes*.

Todos estos desórdenes acarrearán una crisis económica en los territorios peninsulares, agravada por las consecuencias monetarias del descubrimiento de América, una crisis que, culminando en la quiebra estatal en 1557, repercute también en la sociedad. Disminuye la confianza en la capacidad del gobierno para enfrentarse a la crisis y enmendarla; como consecuencia de este escepticismo se pone en tela de juicio la idoneidad del concepto de la *Universitas*.

---

<sup>44</sup> Sólo se permiten el matrimonio de sacerdotes y la Comunión en dos especies.

<sup>45</sup> «Gestalt und Auftreten der Konfessionen wurden so weitgehend durch das «Anti» zur jeweils anderen bestimmt.» («La forma y el comportamiento de las confesiones se determinaron de esta manera sobre todo a partir del *anti* frente a la confesión distinta.»): LORTZ, J., ISELOH, E., *Kleine Reformationsgeschichte*. Freiburg, 1969, p. 274.

<sup>46</sup> Su autonomía se regula por el Tratado de Borgoña, de 1548.

En estrecha relación con estas discusiones se reanuda, en España como en toda Europa, el viejo debate acerca de la obligación de obedecer a las autoridades, tan defendida en un principio por la doctrina luterana, para desarrollar más tarde teorías a favor de una guerra justa, de procedencia agustiniana, y el derecho a la resistencia. Guillermo de Orange en su *Apología* y en el *Edicto de los Estados Generales*, publicados en 1581, llegará a afirmar que la resistencia de los magistrados inferiores, frente a los superiores, no sólo es un derecho, sino un deber <sup>47</sup>. El dominico Francisco de Vitoria, titular de la primera cátedra de teología en Salamanca y participante de la Asamblea de Valladolid que discute las obras de Erasmo, adopta el concepto ockhamista y luterano de la separación del gobierno eclesiástico y el temporal (*Zwei-Reiche-Lehre* luterana). Se acerca a los pensadores protestantes admitiendo que el poder del soberano nunca es mayor que el del pueblo que se lo concedió. En *De potestate civili* (1528) afirma que toda potestad legítima viene de Dios y es, como la sociedad misma, de derecho natural y divino. Vitoria defiende la guerra justa con el derecho de autodefensa que incumbe también al Estado. Más tarde, y en la misma línea ockhamista, el jesuita Francisco de Suárez defenderá la soberanía popular y el derecho, por parte de los súbditos, de revocar el contrato que hicieron con el gobernante, y de ofrecerle resistencia (*De legibus ac Deo legislatore*, 1613). El dominico Domingo de Soto, profesor de Salamanca y Alcalá, consultor del Emperador y participante de la Asamblea de Valladolid y del Concilio de Trento, había afirmado, en líneas generales, lo mismo (*De iustitia et iure*, 1557) <sup>48</sup>.

En el mismo contexto, un tema central llega a ocupar a los pensadores de la época: la cuestión de la tolerancia, favorecida ya antes de la Reforma por las controversias acerca del *status* jurídico de las etnias americanas. Estas discusiones se fundan siempre en la religión. Juan Ginés de Sepúlveda, preceptor del príncipe Felipe, sostiene que los indios son esclavos por naturaleza, siguiendo la afirmación aristotélica de los *naturae servi*: los espiritualmente débiles deben ser regidos por los más fuertes; es el justo dominio de los pueblos cultos sobre los

---

<sup>47</sup> Acerca de la resistencia en el pensamiento protestante, cf. SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. 2 vols. México, 1985/86, t. II *La Reforma*. México, 1986, pp. 18ss., 72ss., 88ss. y 197ss.

<sup>48</sup> Sobre los pensamientos políticos de Soto y Vitoria, cf. ANDRÉS, M., *op. cit.*, t. II, pp. 481 y ss.; sobre Vitoria: FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J.A., *op. cit.*, pp. 58 y ss. y 97 y ss.

bárbaros <sup>49</sup>. Además, los pueblos indígenas, por sus sacrificios humanos, el canibalismo y la falta de escritura y de economía, atentan contra el derecho natural, lo que justifica la intervención por parte de los cristianos <sup>50</sup>.

Sepúlveda es atacado en Valladolid por Bartolomé de las Casas, que defiende la igualdad cultural y jurídica de los indígenas, como también lo hacen Vitoria (Relectio sobre *El poder civil, Democrates*, Roma 1535) y Soto (*De iustitia et iure, Diez libros sobre justicia y derecho*, 1553-1557). Vitoria sostiene que existe un universo de Estados con los mismos derechos. Todos los hombres han nacido libres. También en comunidades no cristianas los gobernantes son legítimos. No hay ningún derecho *a priori* de esclavizar a los habitantes de los territorios recién descubiertos; sólo se les puede someter después de fracasar los intentos de evangelizarlos y si atentan contra el derecho natural de viajar y de predicar libremente. Pero Vitoria no es capaz de resolver el dilema siguiente: es imposible mantener intacta la igualdad de los Estados paganos si al mismo tiempo, como lo hace Vitoria, se sigue afirmando la superioridad de la ética cristiana, tal como la sostenía también Agustín <sup>51</sup>. En última consecuencia sólo queda la guerra como única solución posible. En esto coinciden los católicos neoescolásticos con los protestantes. La problemática se traslada fácilmente al campo confesional, donde cada partido reivindica superioridad. La cuestión de la tolerancia, tan defendida por nuestros autores, siempre implica la religiosa y la confesional.

Vitoria será censurado por haber defendido la necesidad de convocar un Concilio para llegar a un acuerdo con los herejes. El liberal cardenal Pole se retirará de Trento en 1545 por no haber podido imponer el dogma de la justificación tal como lo entendía Agustín. Trento no quiere discutir las doctrinas protestantes sino reafirmar la fe católico-romana, lo que consolidará el rechazo y la persecución de cualquier disidencia. El dogma católico, donde las Escrituras y las tradiciones tienen valores iguales, es la única vía salvadora:

---

<sup>49</sup> Cf. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J.A., *op. cit.*, pp. 167 y s. y 196 ss; LUTZ, H., *op. cit.*, pp. 319 y s.

<sup>50</sup> Sobre este aspecto en Sepúlveda, cf. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J.A., *op. cit.*, pp. 88 ss y pp. 196 y ss.; SKINNER, Q., *op. cit.*, t. II, pp. 148 y 176 y ss.

<sup>51</sup> Cf. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J.A., *op. cit.*, pp. 75 y ss. y 108 y ss.

«(...) al rechazar el programa de los humanistas no menos firmemente que el de los luteranos, la Iglesia tridentina tomó una decisión deliberada y que resultó final, de anular toda perspectiva de una reunión con las sectas protestantes, en plena proliferación. Al reafirmar la teoría tradicional de la Iglesia con tal intransigencia, también aseguraron que su aceptación universal finalmente llegara a su fin»<sup>52</sup>.

Se intensifica la labor de la Inquisición, respaldada por la desconfianza generalizada (y fomentada por la misma Inquisición) contra grupos marginales<sup>53</sup>, como conversos o disidentes religiosos y el afán de controlarlos y eliminarlos para mantener el dogma católico, base de la Monarquía Católica. Todos estos conflictos demuestran que las discusiones de la época no se salen del marco religioso.

## 2. Filosofía y confesionalidad

### a) El problema de los neófitos

El desarrollo de la formación del protestantismo español por un lado, y del de su rechazo por otro, sólo se entienden dentro de un contexto más amplio de la historia filosófica y religiosa hispana. El conflicto entre viejos cristianos por un lado y los neófitos de origen judío y morisco por el otro seguirá vivo durante todo el siglo XVI y XVII<sup>54</sup>. Debido a su posición social, generalmente baja<sup>55</sup>, los conversos musulmanes, cuya discriminación culmina, un año después de la aparición de las *Artes*, en la sublevación granadina de 1568, no son un factor importante en el debate religioso-filosófico que aquí nos interesa. Gran número de neocristianos judíos, en cambio, forman parte de las capas influyentes en la

---

<sup>52</sup> SKINNER, Q., *op. cit.*, t. II, p. 154.

<sup>53</sup> DONALD, D., LÁZARO, E., *op. cit.*, pp. 81s: «Los historiadores de la Inquisición están de acuerdo en que la institución inquisitorial fue y siguió siendo una institución popular. Henry Kamen no deja de reiterar esta idea (...).» *Ibidem*, p. 89: «Fue el pueblo, de identidad anónima, el que asistía a los autos de fe y con su sanción perpetuaba los tribunales del Santo Oficio de la Inquisición.»

<sup>54</sup> Se impusieron conversiones a judíos y moriscos en 1492 y 1502, respectivamente.

<sup>55</sup> KAMEN, H., *La Inquisición española. Nueva edición totalmente reescrita y puesta al día por el autor*. Barcelona, 1985, p. 13; GARCÍA ARENAL, M., *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*. Madrid, 1978, pp. 3 y 7 y ss. Sobre la sublevación granadina, cf. CARO BAROJA, J., *Los moriscos del reino de Granada. Ensayo de historia social*, Madrid 2 1976.

nobleza, la burguesía y el clero <sup>56</sup>. Ya años antes de su expulsión en 1492, después de la unificación política, se tomaron medidas oficiales para excluirlos de cargos importantes. La primera disposición trascendental la constituye la Sentencia-Estatuto de Sarmiento, de 1449.

En 1480 se crea la Inquisición <sup>57</sup> a base de una bula de Sixto IV emitida en 1478. Los dos máximos cargos, la presidencia del Consejo de la Suprema y General Inquisición, creada en 1483, y el del Inquisidor General, son nombrados por los monarcas y el Papa, respectivamente. Pronto coincidirán ambos cargos. Aunque al principio el Papa tiene que ratificar el nombramiento hecho por los reyes, la influencia de la Iglesia se elimina cada vez más, hasta que el Tribunal llega a ser en la práctica un mero instrumento de la Corona: la *Inquisición española*.

La competencia de la «Suprema» se limita por de pronto a los conversos, extendiéndose más tarde a los viejos cristianos. Con los Estatutos de limpieza llega la discriminación general de los judíos, de los que se sospecha de herejía luterana y de apoyar la lucha protestante <sup>58</sup>. El hecho es que entre los alumbrados y protestantes hay gran número de conversos judíos <sup>59</sup>, y en nuestro contexto disponemos de ejemplos para la participación activa en las contiendas religiosas, aparte de la participación literaria: el poderoso comerciante Marcos Pérez procura fondos para la guerra de Guillermo de Orange y ejerce como coordinador de transmisiones; su protegido Casiodoro de Reina traduce al castellano las cartas del duque de Alba que han sido interceptadas <sup>60</sup>.

<sup>56</sup> A mediados del XVI la mayoría del clero español que residía en Roma en busca de prebendas era de origen judío. En el *Tizón de la Nobleza de España 1560*, el cardenal Francisco Mendoza y Bobadilla pretende demostrar que todos los nobles españoles son de origen judío. Cf. KAMEN, H., *op. cit.*, p. 40.

<sup>57</sup> Detalles acerca de la formación y organización de la Inquisición cf. KAMEN, H., *op. cit.*, pp. 35 y ss. y 182ss; LEA, H.C., *Historia de la Inquisición española*. 3 vols. Madrid, 1983, t. I, pp. 173 y ss. y especialmente pp. 185 y ss.

<sup>58</sup> Afirmado por NIETO, J.C., «Los alumbrados franciscanos y la tradición profeticoapocalíptica», *idem*, *Juan de Valdés...*, *op. cit.*, pp. 585-602, p. 589; *idem*, «En torno al problema de los alumbrados de Toledo», *idem*, *Juan de Valdés...*, *op. cit.*, pp. 565-584, p. 580.

<sup>59</sup> El obispo Silíceo ya había advertido del peligro converso y del hecho de que los herejes luteranos de Alemania fueran casi todos descendientes de judíos. Cf. KAMEN, H., *op. cit.*, p. 163. Sobre los conversos en general: SICROFF, A. A., *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*. Madrid, 1985, y DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Los Judeoconversos en España y América*. Madrid, 1988.

<sup>60</sup> GILLY, C., *op. cit.*, p. 233 y s. No se descarta la posibilidad de que Reina fuera morisco; cf. *ibidem*, p. 355; MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*. 3 vols. Madrid, 1965, t. II, p. 97; y GUTIÉRREZ MARÍN, M. (ed.), *op. cit.*, p. 37.

En muchos neófitos, la conversión al cristianismo conlleva el afán de practicar una fe interiorizada, de buscar a Dios sólo a través del esfuerzo mental, sin ayuda de exterioridades. Si la aceptación de la nueva creencia es sincera, este comportamiento puede ser un consciente distanciamiento de la fe judía y de su abundancia de ritos, así como una predisposición al protestantismo. Curiosamente, de esta manera, los que entran en conflicto con la Inquisición son precisamente aquellos judeoconversos que reflexionan seriamente sobre sus nuevas creencias y no se limitan a una mera conmutación de unos determinados ritos por otros. Esta disconformidad contribuyó a desconfiar de ellos también en el ámbito político: se les sospecha de colaborar en la Rebelión de los Comuneros <sup>61</sup> y del espionaje para los turcos.

Con excepción de estos casos de religiosidad escrupulosa, la instrucción doctrinal de los neófitos es, en general, muy defectuosa. Dado que los cargos eclesiásticos se encuentran en manos de la nobleza, que mantiene su ideal de ocio, la vida religiosa padece de profanación, comercialización y de absentismo. Debido a las grandes diferencias sociales y de formación entre la alta capa eclesiástica y el bajo clero, este último no sabe cumplir adecuadamente con su labor de evangelización e instrucción. Iniciadas por los Concilios de Constanza y de Basilea y su prerrogativa de la preeminencia del Concilio sobre el Papa, y respaldado por corrientes reformacionales como la *Devotio moderna*, se aumentan las críticas hacia el Papado que no ha sabido llevar a cabo las reformas exigidas y urgentemente necesarias, ni convocado un Concilio General. Las deficiencias levantan ataques acerbos contra los abusos en la Iglesia, como el de Erasmo en su *Elogio de la locura* (1509). Todas estas circunstancias son poco adecuadas para enraizar en la población la fe católico-romana.

## b) Humanismo contra escolasticismo

El afán de realizar reformas en la cabeza y en los miembros de la Iglesia hispano-peninsular encuentra cierto éxito en las reformas eclesiásticas del Cardenal Cisneros <sup>62</sup>, figura clave de los intentos prerre-

---

<sup>61</sup> Según KAMEN, H., *op. cit.*, pp. 84 y ss., el papel de los conversos en la rebelión de los Comuneros ha sido exagerado.

<sup>62</sup> Sobre vida y obra de Cisneros cf. MENÉNDEZ PELAYO, M., *op. cit.*, t. I, pp. 673 y ss.; ALONSO BURGOS, J., *El luteranismo en Castilla durante el siglo XVI. Autos de fe de Valladolid*

formistas quien, respondiendo a las muchas críticas contra la decadencia moral e ignorancia del clero, la riqueza de la Iglesia, la no observancia del voto de pobreza, los ritos externos y las prácticas del comercio con sacramentos, aboga por un clero regular y secular disciplinado e inicia la reforma de la orden franciscana. Se muestra tolerante hacia ideas que se alejan de la ortodoxia, fomenta el estudio de la Biblia —en esta época la Península Ibérica se puede considerar el territorio más avanzado en erudición bíblica— y la publicación de libros religiosos y de estudios teológicos en lengua vernácula, por ejemplo la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia (versión castellana Alcalá 1502-03), el *Contemptus Mundi* (*Imitación de Jesu Cristo*, entonces atribuido a Gerson; versión castellana Burgos 1495), los *Diálogos* de Gregorio Magno, la *Vitae Patrum* de San Jerónimo y obras de San Buenaventura, aunque no de la propia Biblia<sup>63</sup>. Obra maestra de su labor reformista es la creación de la Universidad de Alcalá por cuyas aulas pasan los humanistas más destacados, como Nebrija, Alonso de Herrera, Santo Tomás de Villanueva, Ignacio de Loyola o Juan de Valdés, por citar sólo a unos pocos. La teología es la principal materia en la nueva universidad, y su fruto la Biblia Políglota, en la que participan Pedro de Osma, Alonso de Alcalá, Pablo Coronel y muchos destacados teólogos, la mayoría de ellos judeoconversos que saben hebreo.

Se ha llegado a decir que las reformas cisnerianas hicieron superflua la Reforma en el territorio hispano,<sup>64</sup> a lo que se puede objetar que no llegaron a transformar las estructuras de la Iglesia ni los dogmas. Con todo, Cisneros prepara el suelo para un tratamiento crítico de cuestiones dogmáticas, en la línea de los humanistas: estudio de

---

*de 21 de mayo y de 8 de octubre de 1559*. San Lorenzo de El Escorial, 1983, pp. 14 y ss. Sobre la reforma de la orden franciscana cf. ANDRÉS, M., *op. cit.*, t. I, pp. 82 y ss.

<sup>63</sup> No obstante, la traducción de la Biblia al español tenía una larga tradición: en 1210 se publicó la traducción iniciada por Alfonso X; Bonifacio Ferrer, el hermano de San Vicente, realizó una versión catalana. Para la población judía existían desde tiempo traducciones españolas del Antiguo Testamento. Casi todas estas obras, al igual que muchas Biblias hebraicas, se destruyeron por la Inquisición bajo los Reyes Católicos. Sin embargo, para una mejor asistencia espiritual a los moriscos, por orden del arzobispo granadino Hernando de Talavera, Pedro de Alcalá redactó en el año 1505 un catequismo y partes del Nuevo Testamento en árabe. En 1553 se publicó el Nuevo Testamento traducido por judíos del ducado de Ferrara; a esta fecha es sorprendente que no se prohibiera. Sobre la literatura devocional de principios del siglo cf. KINDER, A.G., «Le livre...», *op. cit.*, pp. 305 y ss.

<sup>64</sup> Entre otros, ANDRÉS, M., *op. cit.*, t. I, p. 249; t. II, pp. 5 y ss. En cambio KINDER, A.G., «Spain...», *op. cit.*, pp. 215 y ss., *idem*, «Le livre...», *op. cit.*, p. 305, e *idem*, «Protestantism...», *op. cit.*, p. 61 y ss.

las fuentes, formación de la individualidad, descubrimiento de la historicidad y crítica del pasado, con lo que abandonan el respeto profundo medieval hacia la tradición <sup>65</sup>. El mismo Cisneros no llega a conocer las ideas luteranas: muere pocos días después de la publicación de las 95 tesis.

El año anterior a las tesis de Lutero, Erasmo ha publicado su *Novum Instrumentum* que goza de una aceptación entusiasmada entre los teólogos. Pronto Alcalá se convierte en el epicentro del humanismo erasmista español <sup>66</sup>, de un método de crítica humanista que intenta interpretar los escritos dentro de su contexto histórico preciso, y dentro del cristianismo en particular, para estudiar los *ipsissima verba* de la Biblia, lo que más tarde será una seña de identidad del luteranismo. En contra del escolasticismo verbosista, se opta por el estudio de las Escrituras como apoyo de la piedad y por la exégesis literal, postulado aristotélico, que se va imponiendo en general, contra la alegórica, la moral y la anagógica <sup>67</sup>. Los erasmistas entran así en conflicto con la universidad de Salamanca, que con sus máximos exponentes, los neoescolásticos Vitoria, Soto y Suárez, defiende el antiguo sistema medieval de crítica teológica, cuyo método especulativo de exégesis consiste en estudiar conjuntamente varios pasajes bíblicos para deducir de ellos nuevas cogniciones o, con respecto a la teología, puntos doctrinales, sin coordinarlos entre ellos <sup>68</sup>.

El debate entre el neoescolasticismo y el humanismo es una reedición de la controversia del escolasticismo tardío entre la *Via moderna* y

---

<sup>65</sup> LUTZ, H., *op. cit.*, p. 36, llama acertadamente al humanismo «una decidida vuelta a las escalas de los «origenes» cristianos con una participación en las labores profanas con rai-gambre en la antigüedad precristiana.» Sobre la vuelta a las fuentes cf. también RICO, F., *El sueño del humanismo (De Petrarca a Erasmo)*. Madrid, 1993, pp. 24 y ss. Según Rico, los humanistas tratan de «sanar un lugar desfigurado por la transmisión medieval.»: *ibidem*, p. 43.

<sup>66</sup> Sobre el erasmismo español: la obra clásica de BATAILLON, M., *op. cit., passim*; MENÉNDEZ PELAYO, M., *op. cit.*, t. I, pp. 673 y ss. y 738 y ss.; ALONSO BURGOS, J., *op. cit.*, pp. 18 y ss.

<sup>67</sup> Sobre las cuatro formas de exégesis, cf. ANDRÉS, M., *op. cit.*, t. I, pp. 311 y ss.; y HAMILTON, A., «Los humanistas y la Biblia», KRAYE, J. (ed.), *Introducción al humanismo renacentista*. Cambridge, 1998, pp. 137-157, p. 153 y s. Es interesante el cambio de objetivo en el humanismo cristiano y en la Reforma: «a finales del Quinientos, un reformado ya no leía la Biblia como un producto literario antiguo que debía estudiarse en su contexto histórico, sino como una obra dirigida al lector contemporáneo, a la vez difusora de propósitos dogmáticos del momento y puntal del sistema teológico protestante.» *Ibidem*, p. 155.

<sup>68</sup> Sobre el cambio de los conceptos, del escolasticismo al humanismo, cf. SKINNER, Q., *op. cit.*, t. I, pp. 227 y ss. y 239 y ss.

la *Via antiqua*. La *Devotio moderna* de comienzos del siglo XIV, movimiento místico de los Hermanos de la Vida Común en Alemania y de la famosa Congregación de Canónigos Regulares de Windesheim, es la última gran escuela de escolasticismo medieval. Se basa en la afirmación agustiniana de la incapacidad humana de entender por la razón la voluntad divina, del *Deus absconditus*. Se rechaza la autoridad de la Iglesia así como la capacidad de la teología de alcanzar nuevos conocimientos. Las únicas fuentes de revelación son la Escritura y la antigua cristiandad. La *Via moderna*, procedente del nominalismo, rechaza la existencia real de los *Universalia*, reconociendo validez sólo a fenómenos individuales experimentables. Los mayores exponentes de la *Via moderna* son Duns Escoto y sobre todo Guillermo de Ockham (1285-1347)<sup>69</sup> y sus discípulos del siglo siguiente John Mair (1467-1550), Gabriel Biel (1410-95), Pierre d'Ailly (1350-1425) y Jean Gerson (1363-1429). La reacción tomista contra la *Via moderna* es la *Via antiqua*, que, acorde con Tomás de Aquino, sostiene que tanto la razón como la fe, completándose sin antinomias, son imprescindibles para entender los propósitos de Dios. Vitoria, Suárez y Belarmino afirman que la Iglesia es una institución visible y jurisdiccional, cuyos ritos y tradiciones son una fuente de revelación inspirada por el Espíritu Santo. La reaparición del tomismo en el XVI emanó de la Universidad de París, donde Pierre Crockaert, discípulo de Mair, después de cambiar de la *Via moderna* a la *antiqua*, de Ockham a Santo Tomás y Alberto Magno, hizo popular esta corriente teológico-filosófica. En 1512 publica su comentario sobre la *Summa* de Tomás junto con su discípulo Francisco de Vitoria, máxima figura del tomismo. En la misma línea está el dominico Melchor Cano, profesor de teología en Salamanca (*De locis theologicis*, 1563). En 1532 se impone la *Summa* en la universidad de Salamanca. Los decretos tridentinos logran generalizar esta obra en los centros de enseñanza, tomando el relevo de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. También muchos teólogos jesuitas, como Ribadeneyra, Molina y Suárez, legarán pensamientos tomistas y se interpondrán en el debate acerca de la obediencia y del derecho a la resistencia<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> Sobre el escotismo cf. ANDRÉS, M., *op. cit.*, t. II, p. 299. Sobre la influencia nominalista y ockhamista en Lutero, cf. ÁLVAREZ GUTIÉRREZ, L., «Fray Martín Lutero, de la Reforma "observante" a la Reforma protestante», en BELLOCH ZIMMERMANN, J., RODRIGUEZ SÁNCHEZ, A., (eds.), *op. cit.*, pp. 21-40, 25 y ss.

<sup>70</sup> Cf. SKINNER, Q., *op. cit.*, t. II, pp. 29 y ss., 141 y ss. y 152.

Es el mismo escolasticismo de la *Via moderna* el que, muy al contrario de Erasmo, es tomado por Lutero como punto de partida teológico en sus *Comentarios a Romanos* (1515/ 1516). Contra ambos aparecen críticas ya tempranas en territorios hispanos, así, con el apoyo de la escuela de Salamanca, contra el *Novum Instrumentum* erasmiano. El adversario más fervoroso, Diego López de Zúñiga, arremete contra Erasmo en sus *Annotationes contra Erasmus Roterodamum in defensionem translationis Novi Testamenti* (Alcalá 1520), *Erasmi Roterodami blasphemiae et impietates* (Roma 1522) y *Libellus trium illorum voluminum praecursor quibus Erasmicas impietates ac blasphemias redarguit* (Roma 1522). Luis de Carvajal, en *De restituta Theologia liber unus* (Colonia 1545), atacará los excesos erasmianos<sup>71</sup>. También contra Lutero, declarado hereje por las bulas *Exsurge Domine* (15 de junio de 1520) y *Decet Romanum Pontificem* (3 de enero de 1521) de León X, no tardan en levantarse voces hispanas: Jaime de Olesa (*Jacobi de Olesia contra errores Martini Luteri*, Mallorca 1521), Cipriano Benet (*De sacrosancto Eucharistiae Sacramento et de eiusdem ministro nova admodum et facillima quodlibeta contra heresiarcham Martinum sacramenta discutientem*, Roma 1521), Ginés de Sepúlveda (*De fato et libero arbitrio libri tres*, Roma 1526), y más tarde Alonso Ruiz de Virués (*Philippicae disputationes viginti adversus Lutherana dogmata*, Amberes 1541)<sup>72</sup>. Alfonso de Castro dará un resumen de las obras refutadoras en su *De iusta haereticorum punitione* (Salamanca 1547)<sup>73</sup>.

Erasmo, por su parte, sigue gozando de éxito y apoyo: tal como le había protegido Cisneros y, en la Dieta de Worms, el mismo Emperador, le favorecen ahora los círculos influyentes de la Corte, donde abundan los erasmistas: el canciller Gattinara; el arzobispo compostelano y sucesor de Cisneros en la sede de Toledo, Alonso de Fonseca; el inquisidor general Alonso de Manrique; Juan Luis Vives y los Valdés, entre muchos otros. Partidarios del Roterodamo también lo serán los cardenales tridentinos Contarini, Pole y Morone<sup>74</sup>; este último llega a defender posiciones imprudentes valdesianas; causa escándalo al de-

---

<sup>71</sup> Detalles en BATAILLON, M., *op. cit.*, pp. 506 y s.

<sup>72</sup> Sobre las obras refutadoras cf. GARCÍA CÁRCEL, R., *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia 1530-1609*. Barcelona, 1980, p. 23; ANDRÉS, M., *op. cit.*, t. II, pp. 428 y ss.

<sup>73</sup> Sobre estas refutaciones, cf. GOÑI GAZTAMBIDE, J., «La imagen de Lutero en España: Su evolución histórica», *Scripta Theologica*, XV/2 1983, pp. 469-528, pp. 473 y ss.

<sup>74</sup> Sobre la actitud liberalista de Morone cf. LUTZ, H., *op. cit.*, pp. 88 y s.

clarar que sólo Cristo puede dar la absolución de los pecados y al hacer elogios del luteranismo <sup>75</sup>.

Entre 1516 y 1530 se publican al menos 19 tratados de Erasmo en castellano; el *Enquiridión* (traducción de 1524), su obra con más éxito en territorios hispanos, se reedita hasta siete veces <sup>76</sup>. Erasmo defiende la reducción de las ceremonias exteriores de la Iglesia a favor de una interiorización de la fe, basándose en dos elementos doctrinales fundamentales: el amor al prójimo y la libre voluntad del hombre para decidir sobre su salvación. A pesar de su reserva general hacia los ritos eclesiásticos, no los condena *a priori*, sino afirma que son loables si se hacen con sincera devoción, y reprobables si se efectúan en plan de mera rutina o por atribuirles fuerzas mágicas.

No obstante, pese a la gran popularidad del *Enquiridión* y las moderaciones del traductor, Alonso Fernández de Madrid, esta obra también causa disgustos entre el clero, especialmente entre algunas órdenes mendicantes, por su *Monachatus non est pietas*, cuya afinidad al *Monachatus est impietas* luterano resultará fatal <sup>77</sup>. Como consecuencia de las agitaciones anti-erasmistas, una comisión de frailes presenta en 1521 una lista de 21 artículos acusatorios <sup>78</sup>, entre ellos la negación de la consustancialidad del Verbo y de la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo; la crítica de los ritos; la irreverencia hacia los Santos Padres, al Papa y a la Virgen; así como la condena de la teología escolástica: todas ellas acusaciones que más tarde se alegarán en los procesos contra los alumbrados y los luteranos. Los defensores de Erasmo, sobre todo Alfonso de Valdés, Juan de Vergara <sup>79</sup> y Constantino Ponce de la Fuente, logran refutar todos los puntos acusatorios de los detractores, entre ellos Francisco de Vitoria, en la Asamblea de

<sup>75</sup> Cf. FIRPO, M., *op. cit.*, pp. 408 y ss.

<sup>76</sup> ANDRÉS, M., *op. cit.*, t. II, p. 272. La primera obra de Erasmo que se tradujo al castellano fue el *Tratado o sermón del niño Jesús* (Sevilla, 1516); según Kinder quizás la primera obra erasmiana traducida a una lengua vernácula: KINDER, A.G., «Spain...», *op. cit.*, p. 218.

<sup>77</sup> Las prudentes circunscripciones del traductor no pudieron frenar la furia: cf. BATAILLON, M., *op. cit.*, p. 205. Cf. también ALONSO BURGOS, J., *op. cit.*, p. 20, y DONALD, D., LÁZARO, E., *op. cit.*, pp. 309 y s. Sobre auge y decadencia del erasmismo en España: KAMEN, H., *op. cit.*, pp. 90 y ss.

<sup>78</sup> Reproducidos en ALONSO BURGOS, J., *op. cit.*, pp. 21 y s.

<sup>79</sup> Sobre su herejía cf. LONGHURST, E., «Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara», *Cuadernos de Historia de España* XVII (1958), pp. 99-163 y XXVIII (1958), pp. 102-165. Detalles de su proceso cf. BATAILLON, M., *op. cit.*, pp. 444 y ss.; DONALD, D., LÁZARO, E., *op. cit.*, pp. 284 y ss.

Valladolid de 1527<sup>80</sup>. Erasmo sigue en el apogeo, consiguiendo aún más fama con la publicación de una obra contra Lutero, *Hyperaspistes diatribae adversus Servum arbitrium Martini Lutheri* (1526). Pero paulatinamente se va disolviendo el grupo erasmista en la Corte: en 1529 Manrique cae en desgracia, y el Emperador se lleva a los principales erasmistas a su viaje a Italia. En 1531 aparece la *Antapología* de Juan Ginés de Sepulveda contra Erasmo, mientras el *Adversus omnes haereses libri XIV* (París 1534), del historiador Alfonso de Castro, arremete contra Lutero, pero no contra Erasmo<sup>81</sup>.

Después de una nueva polémica con los frailes, se prohíben en 1536 los *Coloquios* y al mismo tiempo, para restarle publicidad al autor, las obras antierasmianas<sup>82</sup>. En 1559 la proscripción se extiende a casi todos los escritos de Erasmo. Su declive tal vez se debe a la profunda renovación de la teología en las universidades de Salamanca, Valladolid y Alcalá<sup>83</sup>. En los procesos inquisitoriales, la acusación de erasmismo es cada vez más frecuente y llega a confundirse con la de luteranismo e iluminismo, como en los procesos de Bernardino Tovar, Diego de Uceda, María Cazalla o Miguel de Eguía.

### c) Alumbrados y misticismo

El ideal erasmista de una fe personalizada e interiorizada, que renuncia a los ritos exteriores y se opone así a una vigorosa seña de identidad de la Monarquía Católica, encuentra, sin embargo, un fértil caldo de cultivo entre los alumbrados y los místicos<sup>84</sup>. Los últimos se

---

<sup>80</sup> Pormenores de la conferencia en BATAILLON, M., *op. cit.*, pp. 227 y ss. Buena síntesis en GILLY, C., *op. cit.*, pp. 166 y ss. Los 21 artículos acusatorios son reproducidos en ALONSO BURGOS, J., *op. cit.*, pp. 21 y s.

<sup>81</sup> Detalles en BATAILLON, M., *op. cit.*, pp. 504 y ss.

<sup>82</sup> PINTO CRESPO, V., *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*. Madrid, 1983, p. 152.

<sup>83</sup> Cf. ANDRÉS, M., *op. cit.*, t. II, p. 291.

<sup>84</sup> Acerca de la controversia sobre el misticismo de los alumbrados, cf. NIETO, J.C., quien lo rechaza: *op. cit.*, pp. 66, 84, y sobre todo 286 ss, y Antonio Márquez quien lo afirma: MÁRQUEZ, A., *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1529-1559)*, Madrid 2 1980, *passim*. Lo mismo sostienen DONALD, D., LÁZARO, E., *op. cit.*, pp. 46 y s. Álvaro Huerga critica a Bataillon (que sostiene la influencia de Erasmo sobre los alumbrados) precisamente con el argumento de que Erasmo no era místico: HUERGA, A., «Erasmismo y alumbradismo», REVUELTA SANUDO, M., MORÓN ARROYO, C. (eds.), *op. cit.*, pp. 339-356, pp. 348 y ss. Sobre el erasmismo en Juan de Valdés cf. MORREALE, M., *op. cit.*, *passim*.

suelen mover dentro de la ortodoxia romana, si bien ésta los mira con recelo, mientras los alumbrados son perseguidos como herejes.

La doctrina de los alumbrados o iluminados <sup>85</sup> se compone en el fondo de diversas ideas religiosas <sup>86</sup>. El origen de este movimiento no ha sido aclarado. Alonso Burgos <sup>87</sup> propone una mezcla de varias influencias reformistas y místicas alemanas, medievales italianas (a finales del siglo xv los *illuminati* eran numerosos en España), kabalísticas judías, erasmistas y sobre todo la islámica. M. Andrés ve en el alumbradismo, tanto como en el erasmismo, una fuerte influencia de la corriente espiritual franciscana <sup>88</sup>. Tal vez el movimiento se puede relacionar también con los ideales —en pro del amor al prójimo como base de una vida cristiana, en contra de un culto exterior y vacío— de los albigenses y valdenses de los siglos xi y xii que habían repercutido en España por las relaciones estrechas entre Aragón y el Languedoc. El alumbradismo se propagó en Castilla alrededor de 1511 y alcanzó su apogeo entre 1520 y 1525, coincidiendo con el nacimiento de comunidades anabaptistas en Alemania, Suiza y Austria <sup>89</sup> y con las guerras campesinas en los territorios suroccidentales de Alemania.

Siguiendo a Eduard Boehmer <sup>90</sup> se distinguen dos corrientes de alumbradismo: el recogimiento y el dejamiento. La primera era frecuente sobre

<sup>85</sup> Cf. MENÉNDEZ PELAYO, M., *op. cit.*, t. II, pp. 145 y ss.; BATAILLON, M., *op. cit.*, pp. 166 y ss.; ALONSO BURGOS, J., *op. cit.*, pp. 26 y ss.

<sup>86</sup> En un sentido restringido de la palabra no se puede afirmar lo que pretende Menéndez Pelayo: «Eran, en suma, más protestantes que los protestantes mismos (...)» MENÉNDEZ PELAYO, M., *op. cit.*, t. II, p. 150.

<sup>87</sup> ALONSO BURGOS, J., *op. cit.*, pp. 135 y ss.; cf. también MARQUEZ, A., *op. cit.*, pp. 82 y ss.

<sup>88</sup> ANDRÉS, M., *op. cit.*, t. I, p. 115.

<sup>89</sup> A los Países Bajos llegarán más tarde: cf. LUTZ, H., *op. cit.*, p. 76.

<sup>90</sup> BOEHMER, E., *Franziska Hernández und Frai Francisco Ortiz*. Leipzig, 1865; citado por BATAILLON, M., *op. cit.*, pp. 167 y ss. Sobre esta distinción cf. también BATAILLON, M., *op. cit.*, pp. 167 y ss. NIETO, J.C., *op. cit.*, pp. 15 y s., hace una clasificación de tres tipos: «Mi interpretación difiere de ambas estableciendo claramente tres tipos de alumbrados: los alumbrados *dexados*, no místicos pero sí herejes; los *recogidos*, místicos pero no herejes; y los *visionarios apocalípticos*, que ni eran místicos ni herejes aunque proclamaban una reforma eclesiásticopolítica fantástica. (...) Los alumbrados herejes o *dexados* no malentendieron la vía ortodoxa mística del *recogimiento*, sino que la rechazaron como una forma egocéntrica y antropocéntrica de la salvación, y proclamaron a su vez una radical y teocéntrica doctrina de la salvación. Esta radical concepción religiosa es la que habrá de proveer las bases del valdesianismo en España e Italia.» El subrayado es del autor. La misma tripartición la mantiene NIETO, J.C., en *El Renacimiento...*, *op. cit.*, p. 92. Para ANDRÉS, M., *op. cit.*, t. II, pp. 230 y 234, el alumbradismo procede de la espiritualidad del recogimiento. Andrés lo rechaza como «una vía espiritual degenerada.»: *ibidem*, p. 259.

todo entre los franciscanos observantes de Castilla; su representante más importante es Francisco de Osuna (*Tercer Abecedario espiritual*, 1527). Los alumbrados del recogimiento se adelantan al luteranismo, cuya infiltración en la Península Ibérica sólo se inició en 1524 <sup>91</sup>, por la creencia en la justificación por la fe, que ya en el siglo anterior había sido discutido por teólogos como Pedro Martínez de Osma, Juan de Torquemada y Rodrigo Sánchez de Arévalo <sup>92</sup>, y por el rechazo de la transubstanciación y del libre albedrío. Pero se diferencian de los luteranos por no considerar mala la naturaleza humana. Aspiran a alejarse de todas las cosas mundanales, aniquilar los deseos, para conseguir la unión mística con Dios por la introspección personal y el amor a Dios y el de Dios, un amor que conlleva automáticamente el cumplimiento de la Ley <sup>93</sup>. El ser humano es incapaz de obtener la salvación por su propio esfuerzo. La iluminación por la fe es obra exclusiva del Espíritu Santo <sup>94</sup>. La oración mental prevalece sobre la oral. Tal vez el afán alumbradista de revisar los ideales esenciales del cristianismo era una reacción a la amarga experiencia de la guerra de los Comuneros <sup>95</sup>. Aparte del gran porcentaje de nobles entre los alumbrados, llama la atención el hecho de que todos aquellos miembros cuyas procedencias están conocidas, son conversos judíos <sup>96</sup>. que, como hemos visto, se inclinan hacia una interiorización de la fe:

«El alumbradismo de 1525 parece inseparable de los conversos, quienes, al sentirse libres de las trabas ceremoniales de la ley mosaica, caminaban, naturalmente, hacia una piedad libre de exterioridades» <sup>97</sup>.

El recogimiento culmina en el quietismo de Miguel de Molinos <sup>98</sup> y pervive en la mística franciscana y carmelitana hasta el siglo XVII.

---

<sup>91</sup> NIETO, J.C., *Juan de Valdés...*, *op. cit.*, pp. 117 y ss.

<sup>92</sup> Cf. ANDRÉS, M., *op. cit.*, t. I, p. 308 y s. Sobre la herejía de Osma cf. NIETO, J.C., *El Renacimiento...*, *op. cit.*, pp. 65 y ss.

<sup>93</sup> Sobre las doctrinas alumbradas cf. NIETO, J.C., *Juan de Valdés...*, *op. cit.*, pp. 102 y ss. Las diferentes actitudes historiográficas acerca de este tema cf. *ibidem*, pp. 39 y ss. y 103s. Sobre la justificación en el y s. XIV cf. ANDRÉS, M., *op. cit.*, t. I, p. 308s.

<sup>94</sup> Según Nieto ellos fueron los primeros en formular esta doctrina: NIETO, J.C. «L'Hérésie des Alumbrados», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 66 (1986), pp. 403-418, p. 407.

<sup>95</sup> ANDRÉS, M., *op. cit.*, t. II, p. 264.

<sup>96</sup> Cf. BATAILLON, M., *op. cit.*, pp. 179 y s.

<sup>97</sup> ANDRÉS, M., *op. cit.*, t. I, p. 171. Argumentan de manera similar Bataillon, Castro, Caro Baroja, Sola Balust; cf. la síntesis historiográfica en ASPE ANSA, M. P., *op. cit.*, pp. 38 y ss.

<sup>98</sup> Sobre el quietismo cf. MENÉNDEZ PELAYO, M., *op. cit.*, t. II, pp. 177 y ss. LEA, H.C., *op. cit.*, t. III, p. 371, identifica la rama de los dejados con el quietismo.

El recogimiento a veces no se distingue netamente de la otra corriente iluminista, el dejamiento, cuyos máximos exponentes son Juan de Cazalla (*Lumbre del alma*, Valladolid 1525), Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz. Este último tuvo una importante influencia en el joven Juan de Valdés, especialmente en el desarrollo de su paulinismo, de procedencia erasmiana, y de su cristocentrismo. Su hermano Alfonso de Valdés, mientras mantiene reservas hacia Lutero, elogia a los alumbrados porque viven el cristianismo a la perfección <sup>99</sup>.

Como los recogidos, los dejados niegan la eficacia de todo esfuerzo personal para la salvación y rechazan las obras externas, los ritos y en especial la oración vocal. Opinan que lo que más debe importarnos, es el amor que Dios nos da, sin que nosotros podamos recompensarle, aparte de serle agradecidos. Dejándonos a Su amor alcanzamos la perfección. Un punto muy crítico, a los ojos de la Iglesia ortodoxa, es la actitud de los dejados hacia el pecado: entregados al amor de Dios, no podemos pecar, y ni siquiera debemos resistir a las tentaciones. Se entiende el recelo de la Iglesia porque en esta doctrina cabe toda clase de aberraciones, y en efecto, el elemento sexual llegó a tener gran importancia, permitiendo la promiscuidad hasta llegar a identificar la cópula con el éxtasis religioso <sup>100</sup>.

Es evidente cuán lejos están tales ideas extremas del luteranismo, con el que coinciden los alumbrados, sin embargo, en el rechazo de la necesidad de las obras para la salvación, de la confesión personal como sacramento, de la transubstanciación, del libre arbitrio, de los santos, de los padres eclesiásticos, de las bulas e indulgencias y de los preceptos de la Iglesia. Por meras razones cronológicas, es innegable que el alumbradismo no proviene del luteranismo, pero es posible que en su desarrollo se dejara influir por el pensamiento luterano. Las concurrencias existen sobre todo en lo negativo, o sea en los fenómenos eclesiásticos que se rechazan, y bastante poco en las afirmaciones positivas de la salvación.

---

<sup>99</sup> Esta es la interpretación de ANDRÉS, M., *op. cit.*, t. II, p. 231, sobre el *Diálogo de Mercurio y Carón* (MS 1528). A. de Valdés expresó su rechazo de Lutero a Melancthon en la Dieta de Augsburgo de 1530; cf. BRIESEMEISTER, D., «La repercusión de Alfonso de Valdés en Alemania», REVUELTA SAÑUDO, M., MORÓN ARROYO, C. (eds.), *op. cit.*, pp. 441-456, pp. 442ss.

<sup>100</sup> Sobre los detalles de los escándalos que causaron los alumbrados cf. ANDRÉS, M., *op. cit.*, t. II, pp. 232 y ss.

El recelo de la Iglesia se extenderá, a partir de estas corrientes, a toda clase de misticismo, dado que tiene en común con los alumbrados y las confesiones protestantes un sentimiento de liberación de preceptos eclesiásticos y unas prácticas extremadamente personalizadas de contacto con Dios, y así incontrolables por las autoridades religiosas. Esta desconfianza por parte de la Iglesia católico-romana se ilustra por el hecho de que no sólo se prohibió el *Abecedario*, sino también fue denunciada la *Vida* de Santa Teresa. Aparte de ella, se tachó de iluminismo a otros de los místicos más conocidos: Juan de la Cruz, fray Luis de León y Juan de Ávila <sup>101</sup>. Efectivamente, en los procesos contra los protestantes de Valladolid, algunos de ellos alegarán a Luis de Granada y a Francisco de Borja como defensores de una interiorización de la fe cristiana <sup>102</sup>. No olvidemos que la época se distingue por un deseo de piedad por un lado, y de espiritualidad por otro, en todas las capas sociales.

En esta época de afán religioso popular, se puso de moda la veneración de las beatas, mujeres muy reverenciadas por el pueblo, que llevaban una vida de gran piedad, sin ser monjas. La Iglesia las toleró en general, dado que eran en gran parte mujeres de escasa formación teológica y poco dispuestas a entrar en sutilezas dogmáticas, y la Inquisición incluso les mostró benignidad si se revelaban impostoras <sup>103</sup>. Sin embargo, si se mostraban críticas hacia el dogma católico o, lo que viene a ser lo mismo, hacia la Monarquía hispana, también tuvieron problemas, como demuestran los casos de Lucrecia de León, hostil hacia Felipe II, o más tarde María de la Visitación de Lisboa, propagando la independencia portuguesa, aunque la severidad de los castigos era menor de la que se aplicaba contra los herejes <sup>104</sup>.

---

<sup>101</sup> Sobre este tema cf. LEA, H.C., *op. cit.*, t. III, pp. 369 y ss, y MENÉNDEZ PELAYO, M., *op. cit.*, t. II, pp. 152 y ss. Sobre fray Luis de León, cf. ALCALÁ, A. (ed.), *Proceso inquisitorial de fray Luis de León*. Salamanca, 1991.

<sup>102</sup> M'CRIE, T., *op. cit.*, p. 152.

<sup>103</sup> Ejemplos en LEA, H.C., *op. cit.*, t. III, pp. 448 y ss. Sobre la beata de Piedrahita, cf. NIETO, J.C., *El Renacimiento...*, *op. cit.*, pp. 85 y ss. Según ANDRÉS, M., *op. cit.*, t. II, p. 526, el fenómeno se debe también a la ausencia de hombres, ocupados en guerras o en expediciones a América.

<sup>104</sup> Cf. el relato de Cipriano de Valera, *Enjambre de los falsos milagros de María de la Visitación* (Londres 1599): VALERA, C. de, *Los dos tratados del Papa y de la misa*. Barcelona, 1982 (RAE VI), pp. 554-594. Sobre esta misma monja: LEA, H.C., *op. cit.*, t. III, pp. 450 y ss. Sobre Lucrecia de León: KAGAN, R., *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*. Madrid, 1991; sobre el desarrollo de la veneración de beatas cf. *ibidem*, pp. 17 y ss.

La suspicacia de la ortodoxia contra los alumbrados afecta incluso a los jesuitas, dado que ponen menor énfasis en los rituales eclesiásticos para dedicarse más a trabajos de evangelización y educación. Hubo varios procedimientos inquisitoriales contra la Compañía de Jesús, relatados por fray Alonso de la Fuente <sup>105</sup>. El mismo Ignacio de Loyola tuvo conflictos con el Santo Tribunal, al igual que otros teólogos sin intención de apartarse de la ortodoxia, como ilustra el caso famoso del arzobispo toledano Bartolomé de Carranza <sup>106</sup>, acusado de luteranismo y preso de la Inquisición durante largos años. Los principales cargos contra él tienen afinidades con los dogmas luteranos: la defensa de la certidumbre de la salvación y la justificación por la fe, el rechazo del purgatorio, la falta de necesidad de rezar a los santos, el desprecio de las ceremonias y la falta de reverencia al Santísimo Sacramento.

#### d) Protestantismo y ortodoxia católica

En 1519, Froben, editor de las obras de Lutero, envía a Francia y a la Península Ibérica 600 obras del reformador alemán <sup>107</sup>. Las primeras traducciones castellanas de obras luteranas (*Comentario a Gálatas*, *De la libertad cristiana*, la refutación del *Libre albedrío* de Erasmo) se realizan en 1520 por judíos de Amberes, y en el mismo año penetran, utilizando la ruta comercial de Flandes, en la Península, aunque sólo aparecen por primera vez en los documentos en 1543, cuando se confiscan ejemplares en San Sebastián <sup>108</sup>. Este lapso indica que en un

<sup>105</sup> cf. LEA, H.C., *op. cit.*, t. III, p. 385 y ss.

<sup>106</sup> Sobre su vida y proceso: MENÉNDEZ PELAYO, M., *op. cit.*, t. II, pp. 3 y ss.; KAMEN, H., *op. cit.*, pp. 208 y ss.; los puntos acusatorios y las afinidades con Melanchthon: TELLECHEA IDÍGORAS, J.I., *Melanchthon y Carranza. Préstamos y afinidades*. Salamanca, 1979, *passim*. Montes, que se refiere a Carranza curiosamente con el nombre de «Zamora», pretende que ha muerto, aunque en realidad vivió hasta 1576. RUIZ DE PABLOS, F. (ed.), *Reginaldo González Montes. Algunas artes de la Santa Inquisición Española, descubiertas y hechas públicas*. Madrid, 1997, p. 340. Las citas del presente estudio son de esta edición.

<sup>107</sup> Carta de Froben a Lutero del 14 de febrero de 1519, cf. KINDER, A.G., *Casiodoro de Reina...*, *op. cit.*, p. 5.

<sup>108</sup> Sobre las traducciones castellanas tempranas de obras de Lutero y su introducción en la Península Ibérica cf. GOÑI GAZTAMBIDE, *op. cit.*, p. 470. Sobre la infiltración de literatura luterana cf. también REDONDO, A., «Luther et l'Espagne de 1520 a 1536», *Mélanges de la Casa de Velázquez* 1/1965, pp. 109-165; y KINDER, A.G., «Le livre...», *op. cit.*, pp. 315 y ss. Goldscheider especifica las rutas de contrabando: Frankfurt era escala para libros destinados a los Países Bajos y la Península Ibérica, que fueron transportados desde Amberes a los

principio, el interés no es exuberante. Aunque Olesa y Benet redactan, como hemos visto, sus refutaciones contra Lutero ya en 1521, y aunque ya en el mismo año se efectúa la primera prohibición de libros luteranos en España <sup>109</sup>, los escritos luteranos todavía repercuten poco en las controversias teológicas, y el problema luterano todavía no ha despertado el interés de la Inquisición. Sólo en 1544 se quema al primer «hereje luterano», Francisco de San Román.

En esta década, parece que los tres factores de relevancia para la constitución del protestantismo castellano, como son el Erasmismo, el iluminismo <sup>110</sup> en relación con otras corrientes espirituales, así como las influencias extranjeras, se concretan en la formación de las congregaciones de Sevilla y Valladolid <sup>111</sup>. Tal vez su desarrollo había sido alentado por la Paz Religiosa de Augsburgo de 1555, la abdicación de Carlos V en 1556, y las tensiones entre Felipe II y Paulo IV entre 1556 y 1557. La congregación andaluza nació por obra de tres destacados teólogos: Juan Gil, llamado doctor Egidio, profesor de teología en Sigüenza y canónigo magistral de la catedral de Sevilla; el doctor Vargas, crítico del Concilio tridentino, y sobre todo Constantino Ponce de

---

puertos hispanos, sobre todo a Sevilla. Cuando la vigilancia en los puertos se intensificó, se optó por la vía terrestre: Lyon y los Pirineos. GOLDSCHIEDER, F. (ed.), *Montanus, Reginaldus Gonsalvius: Die Praktiken der spanischen Inquisition. Aus dem Lateinischen des Reginaldus Gonsalvius Montanus*, Berlin 1925, p. 169, n. 44.

<sup>109</sup> Se efectúa por una orden papal promulgada por el cardenal Adriano de Utrecht, en su calidad de *Inquisidor General*, y obliga a entregar obras luteranas. El edicto que sigue en 1524 sanciona la posesión, venta y lectura de estas obras.

<sup>110</sup> M. ANDRÉS, *op. cit.*, t. I, p. 118, ve una fuerte conexión entre alumbradismo y protestantismo: «Hay en los alumbrados y en los protestantes un claro fondo solidario, procedente del ambiente religioso común a toda Europa en las primeras décadas del siglo XVI. Si no pareciese un juego de palabras, diría que es mayor el fondo alumbrado del protestantismo de Lutero que el fondo protestante de los alumbrados de 1525.» Similar: ELLIOT, J.H., *La España Imperial 1469-1716*. Barcelona, 1972, p. 241.

<sup>111</sup> Sobre las influencias en la formación cf. CONTRERAS, J., «The Impact of Protestantism in Spain 1520-1600», HALICZER, S. (ed.), *Inquisition and society in early modern Europe*. Londres, 1987, pp. 47-63. Respecto a los miembros de las comunidades y los hechos ocurridos siguen valiosas las obras de M'CRIE, T., *op. cit.*, y SCHÄFER, E., *op. cit.* Schäfer no tenía la dificultad que tenemos hoy, debido al traslado de archivos de Simancas al AHN y al cambio de asignaturas, que no siempre se corresponden. La mayoría de los historiadores reconoce que son válidas los hechos que ofrece Montes en las *Artes*. Valera se basa en Montes pero da más detalles en el *Tratado del Papa* (1588), pp. 241 ss, 252, 265 y s. Cf. también KINDER, A.G., «Spain...», *op. cit.*, pp. 227 y ss. Un relato de Fray Antonio de la Carrera, confesor del primer auto vallisoletano, se reproduce en USOZ Y RÍO, L., *Reformistas antiguos españoles* (RAE). 22 vols. Madrid/Londres, 1847-80, Apéndices a *Artes de la Inquisición*, pp. 31 y ss.

la Fuente. Se desconocen los detalles de la formación de esta parroquia que tenía alrededor de 130 miembros, cifra más realista que la de 800, facilitada por Montes y Valera <sup>112</sup>. De las actas inquisitoriales se desprende que, además de numerosos miembros de la alta nobleza, como Juan Ponce de León o Domingo de Guzmán, hijo del duque de Medina Sidonia, también muchos monjes y monjas adoptaron la nueva doctrina: los dominicos de San Pablo, las franciscanas de Santa Isabel, las monjas de Santa Paula y sobre todo los jerónimos de San Isidoro del Campo, que evangelizaban a varios conventos en un amplio ámbito. La composición social <sup>113</sup> del grupo muestra que no se puede hablar de un movimiento de masas, lo que no debe extrañar, dado que la predicación pública no era posible.

Las persecuciones de los protestantes sevillanos empezaron en el año 1557 con la detención del contrabandista de libros Julián Hernández, *Julianillo*, secretario y quizá corrector de Juan Pérez de Pineda <sup>114</sup>. La literatura que utilizó con más frecuencia esta comunidad <sup>115</sup> fue la *Institutio religionis christianae* de Calvino, el *Devocionario evangélico* y *La libertad del cristiano* de Lutero, comentarios a Evangelios y Salmos de Musculus y de Benz, las *Consideraciones* de Juan de Valdés, los escritos de Constantino Ponce de la Fuente, pero también de Luis de Granada, Juan de Ávila, fray Tomás de Villanueva y de Carranza (el interés de los protestantes por sus obras le perjudicaría en sus conflictos con la Inquisición). El doctor Egidio redactó en la cárcel varias obras teológicas, que no se han conservado: comentarios sobre el Génesis, algunos salmos, el Cantar de los Cantares, la epístola a los Colosenses y un tratado sobre la cruz. Dado que estas obras, escritas con

<sup>112</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ de, *op. cit.*, p. 315; VALERA, C. de, *Tratado del Papa*, VALERA, C. de, *Los dos tratados...*, *op. cit.*, págs 1-352, p. 249. Cf. también KINDER, A.G., *op. cit.*, p. 227. Kinder también descubrió la existencia de un pequeño núcleo de protestantes en Aragón: cf. *Ibidem*, p. 228; *idem*, «Two Letters...», *op. cit.*, pp. 114 y s.; *idem*, «Un Français, témoin des vérités évangéliques en Espagne en 1558», *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 132/1986, pp. 405-411, p. 405. Sobre la persecución de protestantes valencianos, cf. GARCÍA CÁRCEL, R., *op. cit.*, *passim*.

<sup>113</sup> Schäfer examinó las relaciones familiares y la composición social basándose en las actas procesales: SCHÄFER, E., *op. cit.*, t. I, pp. 234 y ss.; II, pp. 279 y ss.; *idem*, *Sevilla und Valladolid, die evangelischen Gemeinden Spaniens im Reformationszeitalter*. Halle/Saale, 1903, pp. 10 y ss. 66 y ss.; para Castilla la Vieja cf. ALONSO BURGOS, J., *op. cit.*, pp. 59 y s.

<sup>114</sup> «Fernández» en MONTES, R. GONZÁLEZ de, *op. cit.*, pp. 314 y ss. SCHÄFER, E., *op. cit.*, p. 28 n. 102, expresa sus dudas acerca de esta función.

<sup>115</sup> *Ibidem*, pp. 82 y s.; *idem*, *Beiträge*, I, p. 291.

hábil discreción, estaban destinadas a la enseñanza de párrocos, es lícito suponer que por ellas se convirtió una cantidad considerable al protestantismo.

Como fundador de la comunidad vallisoletana, con cerca de 50 miembros, se considera Carlos de Seso, natural de Verona, quien por encargo del Emperador llegó en 1551 a Valladolid. Convirtió a varias personas a la doctrina protestante, sobre todo a la familia del predicador y capellán del Emperador, Agustín de Cazalla. Aun más que la comunidad sevillana, la de Valladolid se destacó por el gran número de miembros de las clases altas. Se inició su destrucción por la denuncia por parte de dos amigos de la familia Cazalla y del prior de Santo Domingo, en Zamora.

En la misma época se inicia el Concilio de Trento, cuyo objetivo será la redefinición del catolicismo romano como única confesión de fe aceptada en los territorios de la Monarquía hispana. Su instrumento es la Inquisición, cuya conducción exclusiva ha asumido paulatinamente la Corona, pasando por alto medidas romanas ya en épocas tempranas de la Reforma: un Breve de Clemente VII de 1526, dirigido a los franciscanos observantes, que absolvía a todos los luteranos penitentes, no se cumplió dentro de la Monarquía hispana. Unos tímidos intentos del Concilio de Trento en 1563 ya no podrán rescindir la emancipación monárquica de la tutela romana sobre la Inquisición <sup>116</sup>. En la década de los 50, su labor se intensifica sobre todo en el campo del control de libros: la censura de Biblias de 1554 afecta a 71 ediciones y elimina sobre todo los elementos tópicos protestantes, como la justificación o el sacrificio único de Cristo. La censura también atañe a obras no teológicas, como libros de caballerías. A principios de 1557, poco antes de descubrirse las congregaciones protestantes castellanas, se prohíben la *Exposición del primer salmo de David* y el *Catecismo cristiano* de Constantino Ponce de la Fuente <sup>117</sup>.

Es, sin embargo, sólo a finales de la década de los 50 cuando empieza la verdadera persecución, con un afán que se puede denominar obsesivo y que contamina a la sociedad en su totalidad. Se descubren

---

<sup>116</sup> Acerca de esta paulatina usurpación cf. KAMEN, H., *op. cit.*, pp. 185 y ss. y 309 y ss., y LEA, H.C., *op. cit.*, t. I, pp. 614 y ss.

<sup>117</sup> Sin embargo, no son quemados. Cf. PINTO CRESPO, V., *op. cit.*, p. 167. También la fórmula concordial luterana exige la censura de libros.

las parroquias protestantes de Sevilla y Valladolid. Las congregaciones se detectan poco antes de la paz de Câteau-Cambrésis de 1559, que, junto con la reconciliación con el Papa, deja a Felipe II, apoyado por su padre hasta la muerte de éste, las manos libres para la lucha contra la herejía. Para el rey, la necesidad de medidas antiprotestantes drásticas se confirma por la momentánea coyuntura ventajosa en el campo reformado. Al mismo tiempo que en Alemania, después de Augsburgo, reina una paz transitoria, los reformados franceses, alentados por el acceso al trono del enfermizo Francisco II que permite un breve período de paz, consiguen su primer Sínodo General en 1559 y una confesión común en el Coloquio de Poissy de 1561/62, con Beza como delegado protestante, donde se discute la unidad religiosa de Francia. En Inglaterra, con el Acta de Supremacía y el Acta de Uniformidad <sup>118</sup>, se fomenta el protestantismo por Isabel I, subida al trono en 1558 después de la muerte de María Tudor <sup>119</sup>. Se introducen regímenes eclesiásticos protestantes en Francia, Escocia e Inglaterra.

Paulo IV, por dos breves de enero de 1559, autoriza la relajación de penitentes reconvertidos al catolicismo romano, cuando su arrepentimiento no se supone sincero <sup>120</sup>, siguiendo en esto la intransigencia que ya había postulado Vitoria. En 1566 la Inquisición española rechaza la bula *Jubileo Plenísimo* de Pío V, que otorga perdón a los herejes. Se aumenta el control en las fronteras. Por una pragmática de Felipe II del 22 de noviembre de 1559, se prohíben todos los estudios en el extranjero, con excepción del colegio de Albórniz, de Bolonia, los colegios de Roma y Nápoles para súbditos hispanos residentes en Italia, así como el de Coimbra. Los estudiantes que vuelven a la Península procedentes de Lovaina tienen que someterse a un examen inquisitorial para demostrar su ortodoxia <sup>121</sup>.

Los jesuitas pretenden compensar el déficit educativo. En 1547, siete años después de la creación de la Compañía, se había fundado

<sup>118</sup> Sobre la evolución del protestantismo en Francia e Inglaterra cf. LUTZ, H., *op. cit.*, pp. 137 ss y 141 y ss.

<sup>119</sup> Es interesante el paralelo que establece Angel Alcalá entre la confesionalización católico-romana en los territorios hispanos y la anglicana en Inglaterra, ambas dirigidas por el Estado: ALCALÁ, A., «Control inquisitorial de humanistas y escritores», *idem et al. (eds.), Inquisición española...*, *op. cit.*, pp. 288-314, pp. 297 y s.

<sup>120</sup> Los breves son del 4 y del 7 enero de 1559, respectivamente. Cf. LEA, H.C., *op. cit.*, t.III, p. 238.

<sup>121</sup> Cf. ALONSO BURGOS, J., *op. cit.*, p. 77. El caso de Pedro de Lerma, ejecutado en 1537, ya había movido a muchos padres a hacer volver a sus hijos de sus estudios en el extranjero.

la primera universidad jesuítica en Gandía, con el fin de mejorar la formación del clero y su capacidad de instruir a sus feligreses. Ahora empiezan a proliferar los centros de enseñanza: en 1560 se fundan los primeros colegios teológicos jesuíticos. Ponen especial énfasis en la moral, la pastoral y en la enseñanza de la Sagrada Escritura, con lo que se alejan de la teología escolástica, sin romper con ella, para tomar una posición de teología positiva y de amor a las fuentes, distanciándose de la escolástica especulativa y acercándose a los humanistas <sup>122</sup>.

Su afán contrarreformista no libera de sospechas a los jesuitas <sup>123</sup>: son una orden internacional y, por lo tanto, poco controlable; gran parte de los fundadores de los numerosos centros jesuíticos de enseñanza proceden, aparte de Salamanca y París, de la universidad de Alcalá, influenciada por el erasmismo; y gran número de ellos son de origen judeo-converso.

A partir de la detección del protestantismo castellano se aumenta aún más el control de censura de libros sospechosos de herejía <sup>124</sup>. La Inquisición se impone frente a Roma para endurecer los castigos:

«Una de las primeras disposiciones se promulgó para impedir la aplicación de un jubileo romano. Se trataba de evitar que los que retenían libros prohibidos pudieran ser absueltos de la excomuniación por confesores normales, sin acudir a los inquisidores. Con ello (...), la Inquisición dejaba constancia de su autonomía frente a Roma» <sup>125</sup>.

En 1559 aparece el Índice de Valdés <sup>126</sup>. Entre otras muchas medidas restrictivas, que afectan al total del pensamiento humanista, se prohíben, por ejemplo, todos los escritos publicados sin nombre de

---

<sup>122</sup> Sobre la imitación católica de métodos protestantes de enseñanza, cf. ZEEDEEN, E.W., «Grundlagen», pp. 126 y ss.; acerca de los paralelos entre el humanismo reformista y los jesuitas, cf. WOLTER, H., «Ignatius von Loyola und die reformatorische Bewegung des 16. Jahrhunderts», ZEEDEEN, E.W., (ed.), *Gegenreformation*. Darmstadt, 1973, pp. 190-203, pp. 194 y ss.

<sup>123</sup> En el Índice de Valdés de 1559 se llega a incluir una traducción castellana manuscrita de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola. Cf. a este tema KAMEN, H., *op. cit.*, p. 117.

<sup>124</sup> Sobre el aumento del control espiritual, cf. PINTO, V., «La censura: sistemas de control e instrumentos de acción», ALCALÁ, A. et al. (eds.), *Inquisición española ...*, *op. cit.*, pp. 29-287.

<sup>125</sup> PINTO CRESPO, V., *op. cit.*, p. 178.

<sup>126</sup> Acerca de la evolución de los índices, cf. MARQUEZ, A., *Literatura e Inquisición en España (1478-1834)*. Madrid, 1980, pp. 141 y ss.

autor, los libros de horas en romance, todas las obras que, aunque en sí ortodoxas, llevan anotaciones hechas por herejes, así como cualquier obra traducida por un hereje. Mientras los decretos tridentinos sólo habían vetado las traducciones bíblicas hechas por protestantes, ahora se prohíbe rigurosamente cualquier traducción de la Biblia, sin admitir al mismo clero el acceso a ellas. La Vulgata será la única Biblia autorizada. Aumenta el control de circulación e importación de libros. En vez de afrontar la discusión con el adversario, se evita cualquier diálogo con él <sup>127</sup>. Acallar por completo la herejía, implica privarla también de la posibilidad de difundirse por vía de una «publicidad negativa»:

«les réfutations, directes ou indirectes, des doctrines de Luther étaient dangereuses parce qu'elles supposaient une exposition au moins sommaire de ces doctrines, et qu'elles étaient souvent obligées d'admettre certaines critiques de Luther, comme les critiques externes contre la dépravation de l'Église du Christ» <sup>128</sup>.

En este contexto, es comprensible el afán de aniquilar cualquier reminiscencia de los herejes, no sólo las quemaduras en persona o en efigie, sino también las destrucciones de casas o cualquier mención de herejes en la literatura <sup>129</sup>, aunque fuera con el intento de censurarlos <sup>130</sup>. Aparte de estas contramedidas preventivas, se aumenta el ardor en las prácticas católicas, como el culto de los santos, la devoción popular o la representación de los dogmas ortodoxos en el arte. Es el comienzo de la *disciplinación social* católico-romana. La conformidad religiosa es el pilar para la estabilidad interior del Estado <sup>131</sup>.

La destrucción del luteranismo fortaleció la razón de ser de la Inquisición como ejecutivo de la Corona. Nació el concepto de un nuevo

<sup>127</sup> PINTO CRESPO, V., *op. cit.*, pp. 243 y s.

<sup>128</sup> REDONDO, A., *op. cit.*, p. 129.

<sup>129</sup> En 1561 el gramático Mai Lara es sospechoso de ser el autor de unas sueltas de versos contra la Iglesia y el clero: había escrito unos versos en alabanza del Dr. Constantino. De las obras de Alonso de Ulloa y Calvete de Estrella se borran las alabanzas al Dr. Constantino Ponce de la Fuente. Cf. MÁRQUEZ, A., *op. cit.*, pp. 162 s y 168.

<sup>130</sup> A pesar de muchas atrocidades, con este trasfondo se puede afirmar con Nieto que «para la Inquisición más bien eran las ideas y doctrinas heréticas que contaban y no las personas.» NIETO, J.C., *op. cit.*, p. 231. El subrayado es del autor.

<sup>131</sup> CONTRERAS, J., *op. cit.*, p. 57, habla de «social control» y de «social conformity». Sobre los cambios espirituales de esta época cf. también ASPE, M. P., «El cambio de la espiritualidad española a mediados del siglo XVI», ALCALÁ, A. *et al.* (eds.), *op. cit.*, pp. 424-433.

enemigo poderoso, justificando controles rigurosos dentro del país y el aislamiento aun más intensificado hacia el exterior:

En España, como en otros países, la reacción contra esta rebeldía [i.e. luterana] condujo al encogimiento de la fronteras intelectuales, hasta que quedó poco sitio para los humanistas, y España se confinó en los estrechos límites de una sociedad «cerrada»<sup>132</sup>.

A partir de ahora, el protestantismo hispano sólo puede encontrar acomodo fuera de la Península. La Monarquía hispana termina por aceptar definitivamente que la separación religiosa, confirmada en Augsburgo en 1555, es irrevocable a nivel europeo, y exagera la lucha para mantener en los territorios hispanos la única confesión aceptada. Al equiparar el protestantismo con el rechazo de la *Universitas* y el crimen de lesa majestad<sup>133</sup>, la Corona reasume el concepto medieval de que cualquier cambio significa una amenaza al orden establecido:

«Der Staat des Mittelalters betrachtete den Häretiker als Revolutionär, der die Grundlagen des gesamten gesellschaftlichen Lebens und damit auch seine eigenen bedrohte».

(«El Estado medieval consideraba al hereje un revolucionario que amenazaba las bases de la vida social entera y de este modo también sus propias bases.»)<sup>134</sup>.

Es lo que Contreras ha llamado «sociological Lutheranism»:

«Everything that was in the least suspicious with regard to the religious framework, or the political and social order, was qualified as heresy»<sup>135</sup>.

Los acontecimientos se producen precisamente en un momento en el que la Monarquía hispana considera su magnitud equivalente a la

---

<sup>132</sup> KAMEN, H., *op. cit.*, p. 90 y s.

<sup>133</sup> Cf. PINTO CRESPO, V., «La herejía como problema político. Raíces ideológicas e implicaciones», REVUELTA SANUDO, M., MORÓN ARROYO, C. (eds.), *op. cit.*, pp. 289-304, p. 292: «Incluso pensó [Carlos V] que en una circunstancia tan excepcional como esa el derecho inquisitorial y la propia praxis de la Inquisición resultaban demasiado benevolentes y que se podrían aplicar a los disidentes unas penas más duras si se les acusaba de atentar contra la seguridad del estado y no sólo de herejía.»

<sup>134</sup> JEDIN, H., *op. cit.*, p. 77.

<sup>135</sup> CONTRERAS, J., *op. cit.*, p. 59.

del Imperio, tal vez digna de ser, con la misma pretensión a la universalidad, heredera de éste, una «Monarquía del mundo desde España», en palabras de Maravall <sup>136</sup>, una reivindicación que se corrobora por los descubrimientos del Nuevo Mundo.

### 3. *Protestantismo castellano: confesión o confesiones*

Cuando se detectan las congregaciones reformadas castellanas <sup>137</sup>, en el año 1557, el protestantismo hispano está en su apogeo. La cuestión de la uniformidad confesional de estas agrupaciones ha sido un tema de mucha controversia historiográfica. Teniendo en consideración el debate acerca de las características confesionales detalladas y de la valoración de los factores nacionales o internacionales en su desarrollo, anteriormente expuestos <sup>138</sup>, ya no se puede mantener una opinión que considera a los disidentes castellanos como meros erasmistas. Afirmamos con Kinder:

«The presence of genuine Spanish Protestants in Spain during the sixteenth century —without speaking of exiled Spaniards— is a reality that cannot be gainsaid» <sup>139</sup>.

Las opiniones sobre si es lícito hablar de protestantismo con respecto a las congregaciones sevillana y vallisoletana forman una amplia gama que incluye clasificaciones muy distintas: un mero catolicismo a favor de una vida religiosa espiritual <sup>140</sup>, erasmismo <sup>141</sup>, alumbradismo <sup>142</sup> y protestantismo inequívoco, tal como lo define Tellechea Idígoras:

<sup>136</sup> Citado por FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P., *op. cit.*, p. 63. Cf. también *ibidem*, pp. 63 y ss.

<sup>137</sup> Aparte de Sevilla y Valladolid, hubo otros brotes aislados de protestantismo en territorio hispano; cf. ALONSO BURGOS, J., *op. cit.*, pp. 119 y ss.

<sup>138</sup> Se puede afirmar con Nieto que hace falta un enfoque europeo: NIETO, J.C., *op. cit.*, p. 33; y con Domínguez Ortiz que el protestantismo español no es un fenómeno imitativo de movimientos extranjeros sino una consecuencia de herejías anteriores: DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *The Golden Age of Spain 1516-1659*. Nueva York, 1971, pp. 225 y ss.

<sup>139</sup> KINDER, A.G., «Protestantism...», *op. cit.*, p. 61.

<sup>140</sup> KAMEN, H., *op. cit.*, p. 104.

<sup>141</sup> BATAILLON, M., *op. cit.*, pp. 706 y ss. En el mismo sentido: HUERGA TERUELO, A., «¿Luteranismo, erasmismo o alumbradismo sevillano?», *Revista Española de Teología* 44 fasc. 2/1984, *passim*.

<sup>142</sup> ANDRÉS, M., *op. cit.*, t. I, p. 118.

«Aunque la Inquisición se limitó a entresacar las frases y conceptos más ásperos, sin ocuparse de su heterogeneidad, de la amalgama de elementos que se aprecia, basta un esfuerzo mínimo de ordenación y sistematización para descubrir que nos hallamos ante un fenómeno de protestantismo neto y contundente, y ello en varios aspectos a cual más clarificador: conjuntados todos forman una visión coherente y precisa, sin flancos para el equívoco o la duda (...)»<sup>143</sup>.

Domínguez Ortiz defiende una posición intermedia y opta por una síntesis entre luteranismo y erasmismo:

«Es difícil afirmar de ninguno de ellos que fue un luterano estricto; sus afirmaciones sobre la primacía de la fe sobre las obras, su evangelismo, su crítica de los sacramentos y de la Iglesia como institución clerical tenían un antecedente claro en Erasmo, y aunque existió una influencia luterana es posible que más que de filiación se trate de movimientos gemelos»<sup>144</sup>.

Es de saber común que la Inquisición designaba como herejes luteranos a todos los disidentes reformados. Hay que señalar, sin embargo, que para los mismos protestantes castellanos, esta denominación era una seña de identidad para deslindar sus dogmas contra la ortodoxia romana. Spach, en el contexto de las creencias del doctor Egidio, lo resume de esta manera:

«(...) a number of the evangelicals in Seville thought of themselves as Christian believers who, in both belief and practice, stood over against the Roman Catholic Church and therefore called themselves "Lutherans". It must be noted, however, that in sixteenth-century Spain the word "Lutheran" was used to designate any Protestant. This fact is attested to Inquisition documents by the mention of Geneva, the very center of Calvinism, as the land of Lutherans, and by the fact that Gil, who held what may be termed "Reformed" views (...), was branded a Lutheran. Given

---

<sup>143</sup> TELLECHEA IDÍGORAS, J.I., J. I., «El protestantismo castellano (1558-1559). Un *topos* (M. Bataillon) convertido en *tópico* historiográfico», REVUELTA SANUDO, M., MORÓN ARROYO, C. (eds.), *op. cit.*, pp. 305-321, p. 319. NIETO, J.C., *op. cit.*, pp. 156ss y 167ss.: «Ya hemos dicho al tratar de la idea de Reforma que no creamos que la reforma sevillana fuese luterana confesional y formalmente, pero también indicamos que no era católico romana, aunque sí católico evangélica.» (p. 169). RUIZ DE PABLOS, F., *op. cit.*, pp. 120 y s.; SPACH, R.C., «Juan Gil and Sixteenth-Century Spanish Protestantism», *The Sixteenth Century Journal*, XXVI/1995, pp. 857-879, p. 858 y pp. 867 y s.

<sup>144</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias*. Madrid, 1986, p. 235.

the nature of Gil's teachings and these believers' practices, in many (though not all) respects the evangelicals in Seville were theologically closer to Reformed communities than to Lutherans as such» <sup>145</sup>.

No se sabe cuánto tiempo llegaron a existir las congregaciones. Todo indica que no tuvieron una vida muy larga <sup>146</sup>. El grado de «protestantización» variaba considerablemente de un miembro a otro y les era, evidentemente, imposible realizar sus convicciones confesionales en todos los campos de la vida cotidiana.

Dado que la evangelización oral no era posible en gran escala, las congregaciones se reclutaban sobre todo entre la aristocracia, el alto clero o en los monasterios. Entre ellos, hubo varios miembros inclinados al alumbradismo o procedentes de él y también muchos conversos propicios, como hemos visto, a ideas reformistas. Tuvo especial éxito entre los jerónimos, debido a que esta orden era más sensible a desarrollar el dogma reformado por su concepción interior que se basa en una interiorización de la fe, especialmente en la oración mental y la ascética <sup>147</sup>. Igual que muchos franciscanos y benedictinos, ellos también se inclinaron por la *Devotio moderna* y —como los jesuitas— por la teología positiva, estudio y predicación de la Biblia y de los Santos Padres. Este monasterio era además un centro intelectual de primer orden para los descendientes de los conversos que anhelaban una carrera eclesiástica. Había sido fundado por los Medina Sidonia, ellos mismos de origen converso.

Con todo, el hecho de que, pese a los controles inquisitoriales, las parroquias protestantes habían logrado formarse, intensificó la identidad católico-romana; y su reacción negativa contra ellos, a su vez, aumentó la conciencia protestante. Tellechea Idígoras no vacila en afirmar que la dinámica de estos grupos habría sido capaz de iniciar una amplia propagación del protestantismo en territorios hispanos <sup>148</sup>. Este efecto de mutua catalización, reconocido por Zeeden como distintivo de la confesionalización y fomentado por el Estado <sup>149</sup>, contradice las

<sup>145</sup> SPACH, R.C., *op. cit.*, pp. 867 y s.

<sup>146</sup> García Cárcel afirma, sin embargo: «La realidad es que treinta años antes de que se iniciaran los procesos de Valladolid y Sevilla el luteranismo parecía bastante difundido.» GARCÍA CÁRCCEL, R., *op. cit.*, p. 23.

<sup>147</sup> Cf. los detalles de KINDER, A.G., *Casiodoro de Reina...*, *op. cit.*, pp. 10 ss y p. 15, y VERMASEREN, B.A., *op. cit.*, pp. 538 y ss.

<sup>148</sup> TELLECHEA IDÍGORAS, J.I., *op. cit.*, p. 320.

<sup>149</sup> ZEEDEN, E.W., «Grundlagen», p. 87.

posturas historiográficas que hablan de «insignificantes brotes de 1558»<sup>150</sup>. El endurecimiento entre los dos partidos se refleja en los escritos aquí investigados.

La confesionalización se caracteriza por la consolidación de lo confesional en todos los aspectos sociales, religiosos, políticos y filosóficos<sup>151</sup>. En palabras de Zeeden:

«Die Herausbildung konfessionell unterschiedlicher Kirchentypen (...) vollzieht sich in einem Prozess, der nicht nur das Kirchliche berührt, sondern auch die Lebensbereiche des Politischen und Kulturellen, überhaupt alles Öffentliche und Private, in Mitleidenschaft reißt.»

(«La formación de tipos eclesiales confesionalmente distintos (...) se desarrolla en un proceso que no sólo afecta a lo eclesiástico, sino que también alcanza los ámbitos políticos y culturales y, en general, a todo lo público y privado») <sup>152</sup>.

Evidentemente no se puede transferir la situación centroeuropea, a la que se alude aquí, al reformismo ibérico. Existen, sin embargo, algunos indicios sobre la tendencia a la politización del evangelismo hispano y al deseo de una posible confesionalización, si bien este proceso se desarrolla fuera de la Península, por los exiliados hispanos, quienes exportan la polémica al extranjero. La imprenta como medio de publicidad participa vigorosamente en la lucha. Los autores hispanos rechazan, en el campo de las creencias religiosas, todo sistema de control o de presión y abogan en su mayoría por la tolerancia religiosa, aunque tampoco logran liberarse de prejuicios y de intolerancia: con el mismo fervor de su lucha anti-romana, e independientemente de su orientación dentro de la ortodoxia protestante, muchos de ellos rechazan sectas no reconocidas por la Reforma, como la de los anabaptistas.

Otra característica de su identidad religiosa es, como veremos más detalladamente, el énfasis que ponen en la larga tradición de su fe, la

---

<sup>150</sup> LEA, H.C., *op. cit.*, t. III, p. 258. La reacción mutua descrita anteriormente es también refutada por LUTZ, H., *op. cit.*, p. 79: «En España, como consecuencia de una situación de mayor control político de la Iglesia y presencia de fuerzas reformistas, no se produjo la formación de comunidades evangélicas».

<sup>151</sup> SCHMIDT, H., *op. cit.*, pp. 1s.

<sup>152</sup> ZEEDEN, E.W., «Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe. Joseph Lortz zum 70. Geburtstag am 13. Dezember 1957», *idem*, (ed.), *Gegenreformation*. Darmstadt, 1973, pp. 85-134, p. 85.

«vieja doctrina» para ellos, contraria a las usurpaciones doctrinales posteriores del catolicismo romano y la corrupción de la tradición. Se anticipan en este aspecto al objetivo de la primera gran historia eclesiástica protestante, las *Centurias de Magdeburgo* (Basilea 1559-1574), del luterano Matthias Flacius Illyricus, cuyas 13 volúmenes intentan, por medio de una investigación crítica, hacer constar las depravaciones que la cristiandad primitiva sufrió por parte de la Iglesia oficial <sup>153</sup>.

## II. CONTEXTOS: LITERATURA HISPANO-PROTESTANTE ANTERIOR A MONTES

### I. Géneros y auditorios

#### a) Evangelizar: géneros dialécticos, tratados, abecedarios

La forma literaria, así como el idioma en el que se escribe la obra, se determinan en gran parte por el tipo de público lector para el que están previstos los textos. Constantino Ponce de la Fuente escribe y publica en territorio hispano y en castellano. Su motivo exclusivo es, en todas sus obras, la evangelización y la instrucción, siempre expresadas con prudencia. Ponce publica sus escritos durante la existencia de los núcleos reformados castellanos. Su escrito principal, *Suma de la doctrina cristiana* (Sevilla 1543), expone sus doctrinas religiosas de manera dialéctica: está escrita en la popular y divulgada forma de un diálogo. La explicación de doctrinas protestantes se hace con frecuencia de una forma dialéctica, contrastando cada punto de ellas con los dogmas católico-romanos.

Uno de los antecedentes de Ponce, en esta categoría literaria, es Juan de Valdés, que redactó su *Diálogo de la doctrina cristiana* (Alca-

---

<sup>153</sup> Cf. también DE ORELLA UNZUÉ, J.L., *Respuestas católicas a las Centurias de Magdeburgo (1559-1588)*. Madrid, 1976, *passim*. En 1567 A. del Corro tiene divergencias con Flacius Illyricus (que es latitudinario) acerca de la Comunión, que Flacius entiende como presencia real de Cristo. Cf. BOEHMER, E., *Bibliotheca Wiffeniana.*, t. III. Estrasburgo, 1904, pp. 21ss. Flacius también se había enemistado con Lutero.

lá 1529) cuando se encontraba todavía en territorio hispano <sup>154</sup>. Ponce debe mucho a esta obra, sobre todo en el empleo del arte del disimulo, como veremos más adelante <sup>155</sup>. Valdés, cuyos escritos, al igual que los de Constantino, son prácticamente libres de polémica y se limitan a formular doctrinas (aunque en muchos casos sus omisiones son significativas), también había utilizado otros géneros literarios sugerentes: pequeños tratados (*Ciento diez consideraciones*, escritas a finales del primer tercio del siglo XVI, no publicadas) u obras de estructura alfabética (*Alfabeto cristiano*, publicado en 1546 en castellano). Como ejemplo de esta forma literaria tan popular, mencionamos en este contexto al *Tercer Abecedario Espiritual* de Osuna (1527).

Otras obras de Ponce de instrucción reformada general son el *Sermón del Monte* (Sevilla 1543) que es una breve esencia de doctrina reformada, compuesto por el orden tradicional (*exordio, narratio, confirmatio* y *epilogus*), el *Catecismo cristiano* (Sevilla 1547) que es *grosso modo* un resumen de la *Suma*, pensado para niños, y la *Confesión de un pecador* (Sevilla 1547), llena de reminiscencias de Lutero.

Juan Díaz, convertido al luteranismo, aparentemente con el apoyo de Francisco de Enzinas, durante sus estudios en París, redacta en latín su *Suma de la religión cristiana* (publicada póstumamente en Neoburgo, en 1546). Díaz, muy integrado en el ambiente reformado europeo, tiene menos interés en evangelizar en territorios hispanos. Quiere alcanzar un amplio público europeo, para instruir a sus correligionarios y convertir a los que no lo son. Si tenía proyectos de obras críticas, que no fueran exclusivamente doctrinarias, es mera especulación, dada su muerte prematura.

Enzinas, cuando en 1540 publica, bajo seudónimo, su *Breve y compendiosa instrucción de la Religión cristiana* (s.l.) <sup>156</sup>, todavía tiene la

---

<sup>154</sup> El *Alfabeto cristiano* (s.l., 1546) de Valdés también es un coloquio: entre él y Julia Gonzaga, discípula suya. No ha sido probado que Valdés fuera sacerdote ordenado, lo que suponen Domingo de Santa Teresa und Philip Mc Nair. Cf. NIETO, J.C., «Was Juan de Valdés an Ordained Priest?», *BHR* XXXII (1970), 603-606, *passim*.

<sup>155</sup> Sobre el *Diálogo de la Doctrina* cf. también *idem*, *Juan de Valdés...*, *op. cit.*, p. 193 y ss. Acerca de la influencia de Valdés sobre Ponce de la Fuente, cf. *idem*, «Juan de Valdés sobre la catequesis», *ibidem*, pp. 603-623, p. 614. Sobre el luteranismo en Valdés cf. GILLY, C., «Juan de Valdés...», *op. cit.*; FIRPO, M., M., *op. cit.*, p. 393.

<sup>156</sup> No está comprobado que sea una traducción de la *Institutio Christiana* de Calvino, por este motivo se menciona aquí. Por lo demás, no se considerarán en este trabajo las meras traducciones que los autores en cuestión hicieron de obras ajenas.

esperanza de alcanzar con éxito un público hispano para propagar la doctrina reformada.

Juan Pérez de Pineda, en el *Breve tratado de la doctrina Antigua* (s.l., 1560), Casiodoro de Reina, en su *Confesión de fe* (Londres 1560, MS), Antonio del Corro, en las explicaciones doctrinales de su *Lettre envoyée au roy des Espaignes* ((Amberes 1567; en la versión castellana: *Carta enviada al rey de las Españas* <sup>157</sup>) y Cipriano de Valera, en la *Tabla* (Londres 1588) sobre la doctrina nueva y la antigua <sup>158</sup> optan otra vez por la dialéctica.

b) Criticar: martirologios, autobiografías, peticiones, ficciones

Al contrario de los textos anteriormente mencionados, en el centro del interés de las obras de Francisco de Enzinas, como en las de Juan Pérez de Pineda, están precisamente las implicaciones político-religiosas, además del afán de traducir la Biblia. Enzinas, media década después de su *Breve y compendiosa instrucción de la Religión cristiana* (s.l. 1540), redacta en latín la *Historia de la muerte de Juan Díaz* (publicada en 1546, anónimamente), con el fin de desacreditar a la Iglesia romana ante un amplio público europeo. El relato sobre el asesinato de Juan Díaz, lleno de acusaciones contra la Iglesia romana, es un martirologio, género que con Montes alcanzará gran popularidad, dando lugar a obras de Crespín, Rabus, Pantaleon, Foxe o Haemstede.

Existe una interrelación entre los martirologios protestantes y la creciente veneración y aumento en número de los santos —compitiendo entre ellos muchas veces— y sus respectivas leyendas, como respuesta católico-romana. Especialmente los jesuitas, por su misión evangelizadora en todo el mundo, tenían motivo para crear martirologios de sus misioneros, que sufrían en tierra pagana, en analogía y oposición a los

<sup>157</sup> CORRO, A. del, *Carta enviada al Rey de las Españas*, versión española (s.n.) en *Revista cristiana*, XXIII/ 1902, pp. 17-20, 33-35, 49-53, 65-69, 82-86, 99-103, 113-117, 129-134, 147-151, 163-167, 177-181, 193-198, 209-213, 225-229, 241-245, 262-264, 273-276, 289-293, 305-308, 321-326, 337-340, 353-356 y 369-371.

<sup>158</sup> El título completo es: *Tabla, en la cual por algunas antitheses se declara la diferencia i contrariedad que hai entre la doctrina [sic] antigua de Dios, contenida en la sagrada escritura, i enseñada en las Iglesias reformadas: i la doctrina nueva de los hombres enseñada i mantenida en la Iglesia Romana, ó papística*. Es anexo al *Tratado de la misa*: VALERA, C. de, *Los dos tratados...*, *op. cit.*, pp. 594-610.

mártires protestantes, sufriendo por la Iglesia romana <sup>159</sup>. Es un género que se apodera también de la historiografía protestante. La Popelinière, Henricpetri, Dinoth, Goulart o Le Petit, por ejemplo, dedican capítulos enteros a la Inquisición española y sus mártires <sup>160</sup>.

En las *Memorias de Francisco de Enzinas* (MS en latín; en castellano Amberes 1558; en francés bajo el título *Histoire de l'état des Pais Bas, et de la religion d'Espagne*, Ste. Marie 1558) el autor narra sobre todo hechos autobiográficos: su arresto por la Inquisición de Bruselas, con motivo de su traducción del Nuevo Testamento, y su fuga de la cárcel, sin prescindir de implicaciones político-religiosas de más amplio alcance. En nuestro contexto es, aparte de algunos pasajes de las *Artes*, la única obra de género autobiográfico. El texto se dedica a Melanchthon, según se desprende del proemio <sup>161</sup>. Enzinas también se dirige al reformador alemán en la obra misma, como si le estuviera contando sus aventuras. Sin embargo, apunta a un público amplio, lo que se revela en varios pasajes de la obra. Ya en el proemio, el autor declara su responsabilidad hacia la sociedad:

«La única preocupación que me tuvo constantemente en vilo fue la de la Iglesia de Cristo y esa preocupación no me dejará si no es con la vida misma. Pues hombres de mucho peso, con gran cordura, han considerado que los asuntos de cada cual no pueden quedar a buen recaudo si el conjunto de toda la sociedad no está en paz y sosiego» <sup>162</sup>.

Del mismo modo, las acusaciones dirigidas directamente a los culpables manifiestan que Enzinas aspira a un amplio público de ambas confesiones. Véanse los reproches al procurador general de Bruselas, Pierre de Fief:

«Por favor, ¿con qué cara tú y los sofistas de Lovaina que te instigan a cometer tan riguroso desafuero os atrevéis a llamar descreídas a personas que han entregado su vida entera al estudio fervoroso de las Sagradas Escrituras? Vosotros, en cambio, constantemente estáis ultrajando y desfigurando la verdadera doctrina del Dios Eterno y la religión verdadera con vuestras bocas blasfemas y con un montón de prácticas que rayan en la impiedad y la idolatría. Ésa es la realidad» <sup>163</sup>.

---

<sup>159</sup> Cf. BERTELLI, S., *op. cit.*, pp. 89 y ss.

<sup>160</sup> Cf. GILLY, C., *Spanien und der Basler Buchdruck...*, *op. cit.*, p. 381.

<sup>161</sup> ENZINAS, F. de, *Memorias*, trad. de Francisco Socas. Madrid, 1992, pp. 53 y ss.

<sup>162</sup> ENZINAS, F. de, *op. cit.*, p. 54

<sup>163</sup> ENZINAS, F. de, *op. cit.*, p. 64

La *Información muy útil al Emperador* (Ginebra 1559), de Enzinas, no es su propio escrito, sino la adaptación de una obra de Sleidanus de 1544<sup>164</sup>, pero el momento de su publicación (Ginebra 1559), que coincide con los procesos contra los miembros de las congregaciones protestantes castellanas, es un síntoma de la importancia de estos asuntos, y también es sugerente por el empleo de un lenguaje específicamente protestante. Es un informe al Emperador sobre el origen y la situación de los conflictos religiosos. Enzinas pone sus esperanzas en el monarca, al que —dice— los luteranos, a pesar de los conflictos, tienen gran estima, para regenerar la antigua, la religión pura. Aconseja moderación hacia los luteranos y dureza contra el Papa, que no tiene ningún poder legal sobre el monarca, y arremete contra los malos consejeros del Emperador y su «tenebrosa i impia persuasion». Enzinas subraya la importancia del Emperador con una cita de Platón, al que aprecia mucho: los errores de ricos y poderosos son causa de grandes revueltas<sup>165</sup>. La *Información a los Príncipes y Estados*, del mismo autor, es una obra similar en forma y materia. Termina con el consejo de impedir que el Papa usurpe el poder de los gobernantes<sup>166</sup>.

Con referencia a Juan Pérez de Pineda, ninguna de sus obras se limita a facilitar meros conocimientos dogmáticos. El *Breve sumario de indulgencias* (Ginebra 1560)<sup>167</sup> es, a primera vista, una obra muy en la línea doctrinal católico-romana, que explica cómo conseguir el perdón divino. Sin embargo, aparte de la autoría dudosa, este presunto motivo se desmiente fácilmente por el estilo polémico y muy sugerente que

<sup>164</sup> *Comentariorum de Statu Religionis et Republicae*. Estrasburgo, 1544.

<sup>165</sup> ENZINAS, F. de, *Información al Emperador*, en *idem*, *Dos informaciones*, PÉREZ, J., *Suplicación a Don Felipe II*. Barcelona, 1982 (RAE XII), pp. 44-194, pp. 66 y ss. (la cita en p. 67), 180 y s.

<sup>166</sup> «(...) haze exasperar los ánimos unos contra otros, entretiene las disensiones, mantiene vivas las enemistades i rancores, i no deja en esto cosa que no haga. Desta arte espera, que lo que no puede alcanzar por vía de fuerza, lo alcanzará con tramas i traiciones, teniendo siempre intento a esto, que Alemania combatida i aflijida con guerras ziviles, venga a perder toda su fuerza i resplandor. Por tanto deben vuestras exzelencias, Prinzipes ilustrísimos, no darle mayor entrada para penetrar hasta vosotros.» ENZINAS, F. de, *Información a los Príncipes y estados: idem*, *Dos informaciones*, PÉREZ, J., *Suplicación a Don Felipe II* (RAE XII), San Sebastián, 1857, pp. 195-326, pp. 306.

<sup>167</sup> La autoría no está resuelta, pero debe haberse escrito o traducido en el ámbito protestante hispano de los exiliados. También puede ser una obra de la época primera de la Reforma en Alemania. Cf. el prólogo de USOZ y RÍO, L., a PÉREZ J., *Breve sumario de indulgencias*, p. 45. Cf. también KINDER, A.G., «Spain...», *op. cit.*, p. 232 y s., y «Le livre...», *op. cit.*, p. 321.

imita el lenguaje de las indulgencias papales y donde no falta la ironía. El verdadero objetivo del escrito es explicar la justificación por la fe <sup>168</sup>. Salta a la vista el paralelo, que trataremos más adelante, con la obra de adaptación realizada por Cipriano de Valera, *Aviso a los de la Iglesia romana sobre jubileos* (Londres 1600) <sup>169</sup>. Estos escritos se acercan al estilo de los muchos panfletos de la época en la lucha literaria contra la supremacía de la Monarquía hispana en Europa.

Pérez usa con frecuencia la forma literaria de una carta o una petición destinada a una persona o un grupo determinado. La *Carta enviada al príncipe Felipe* (Ginebra 1557; prohibida en 1558) se dirige al príncipe para advertirle de la peligrosa omnipotencia y la corrupción del Papa y hacer al mismo tiempo la apología del protestantismo. La *Supplicación a Don Felipe II* (Ginebra 1559; es el prefacio a *Dos informaciones*) es un resumen de este último texto. Otro ejemplo del mismo género literario es la *Carta enviada al rey de las Españas* (Amberes 1567) de Antonio del Corro, en la que explica su salida de la Península por razones religiosas, critica la persecución del protestantismo y propone remedios al rey. Tales peticiones toman con frecuencia la forma de consejos a los gobernantes, acorde con la moda de los *espejos para príncipes*, cuyo aumento tal vez está relacionada con la creciente despersonalización del Estado <sup>170</sup>. Sabido es que la *Institutio principis christiani*, de Erasmo, contribuyó a la educación de Carlos V e influyó en el *Diálogo de Mercurio y Carón* (1528), de Alfonso de Valdés <sup>171</sup>. En la misma línea está la *Institución de un rey christiano* (Amberes 1556), de Felipe de la Torre, otro adepto al protestantismo, que recomendó la lectura de las obras de Ponce de la Fuente <sup>172</sup>. Pérez de Pineda, en

---

<sup>168</sup> Cf. SCHÄFER, E., *op. cit.*, t. II, p. 51.

<sup>169</sup> Se basa en un panfleto francés; cf. KINDER, A.G., «Cipriano de Valera...», *op. cit.*, p. 117 y s.

<sup>170</sup> FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J.A., *op. cit.*, p. 249. Los espejos para príncipes estaban muy de moda en la época en Francia, Alemania y los territorios hispanos. Cf. los ejemplos en SKINNER, Q., *op. cit.*, t. I, p. 239; BATAILLON, M., *op. cit.*, pp. 629 y s.; y FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J.A., *op. cit.*, pp. 247 y ss. Tal vez surgen también para contradecir el concepto de la Antigüedad y del Medioevo de que la política y la virtud son incompatibles en última consecuencia. Cf. HANKINS, J., «El humanismo y los orígenes del pensamiento político moderno», KRAYE, J. (ed.), *op. cit.*, pp. 159-187, pp. 161 y ss. y 169 y s.

<sup>171</sup> Cf. DONALD, D., LÁZARO, E., *op. cit.*, p. 120.

<sup>172</sup> TRUMAN, R.W., «Felipe de la Torre and his *Institución de un rey christiano* (Antwerp, 1556). The Protestant Connexions of a Spanish Royal Chaplain», *BHR* XLVI (1984), pp. 83-93, *passim* y en especial p. 92.

sus escritos, también da consejos, en su caso a Felipe II. Los príncipes están obligados a defender la verdadera fe para tener a Dios de su lado <sup>173</sup>. El rey debe suspender los pagos a Roma y permitir la predicación del Evangelio <sup>174</sup>.

La *Epístola para consolar a los fieles de Jesu Cristo* (s.n., s.l. 1560, en Ginebra), de Pérez, contiene tantas explicaciones doctrinales como acusaciones a la Iglesia romana. Parece destinada, en un primer plano, a los afligidos en la fe protestante: se dedica «A todos los fieles amados de Dios, y perseguidos por su Evangelio, Juan Pérez salud en el mismo S.» <sup>175</sup> Pérez la escribe con ocasión de los sucesos de Sevilla y Valladolid. Sin embargo, el autor debía saber que era prácticamente imposible hacer llegar la obra a los interesados, es decir los presos de la Inquisición. Es preciso, por esta razón, ver el texto en un plano superior. Está dirigido, en realidad, a un público hispano más amplio, incluyendo a los responsables de la persecución castellana. Sobre este trasfondo, se concibe netamente la intención polémica de la obra.

Similares intenciones tiene el *Tratado para confirmar a los cautivos de Berbería* (Londres 1594). Los editores decimonónicos, Wiffen y Usoz y Río, lo percibieron como realmente dirigido a los cautivos en manos de moros <sup>176</sup>, pero es poco probable que tal texto llegara a los interesados. Debe entenderse más bien como un texto evangelizador por un lado y provocador por otro, dirigido a un amplio público. Hay un indicio:

«I tened vuestra conversazion honesta entre los Jentiles, *entre Moros, Judios, i falsos cristianos en medio de los cuales habitais*, para que en lo que ellos murmuran de vosotros, como de malhechores, *i herejes por haber de veras conozido a Cristo*, glorifiquen a Dios (...)» <sup>177</sup>.

<sup>173</sup> PÉREZ DE PINEDA, J., *Suplicación a Don Felipe II*. En ENZINAS, F. de, *Dos informaciones*, PÉREZ, J., *Suplicación a Don Felipe II* (RAE XII), San Sebastián, 1857, pp. 1-43, pp. 3 y ss.

<sup>174</sup> PÉREZ DE PINEDA, J., *Carta enviada a nuestro augustísimo señor Príncipe don Philippe, Rei: PÉREZ J., Imagen del Anticristo y Carta a Felipe II*. Barcelona, 1981 (RAE III), pp. 1-172, pp. 150 y s. y 155.

<sup>175</sup> *Idem*, *Epístola para consolar a los fieles de Jesu Christo, que padecen persecución por la confession de su Nombre: PÉREZ, J., Epístola consolatoria*. Barcelona, 1981 (RAE II), p. 20.

<sup>176</sup> *Tratado para confirmar los pobres cativos de Berbería, en la católica i antigua fé i religion cristiana, i para los consolar, con la palabra de Dios, en las afliciones que padezen por el Evanjelio de Jesucristo: VALERA, C. de, Tratado para confirmar en la fe cristiana a los cautivos de Berbería, Aviso a los de la Iglesia romana sobre Jubileos, NICOLAS, J. de, El español reformado*. Barcelona, 1982 (RAE VIII), p. XXVI.

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 30. El subrayado es de Valera. Cf. también *ibidem*, pp. 27 y s., 47 y 95 y ss.

Estas palabras se refieren claramente a un ámbito cristiano: los musulmanes de la época no hablarían de los cristianos como herejes (se consideraban no creyentes), y en *Berbería* las posibilidades de encontrarse con cristianos eran bastante remotas.

La obra no contiene doctrinas elaboradas, aparte de la justificación y de la predestinación <sup>178</sup>. Destaca más bien las prácticas religiosas que hay que evitar, polemiza en un tono muy fuerte contra el Papa y la Iglesia Romana y da consejos sobre el comportamiento correcto de un protestante en un ambiente hostil a sus creencias.

También el *Aviso a los de la Iglesia romana sobre jubileos*, del mismo autor, da una falsa impresión de los destinatarios del escrito: Valera arremete fuertemente contra las prácticas de las bulas e indulgencias y las ganancias que producen, contra otras costumbres de la Iglesia, así como contra sus dogmas y el Papado. La obra quiere alcanzar a protestantes y católico-romanos descontentos, no a los creyentes ortodoxos. Que los escritos de Valera van dirigidos a un amplio público, no siempre culto, lo demuestra el hecho de que en sus tratados suele traducir al castellano las citas en latín.

c) Imponerse: prefacios y dedicatorias, textos escondidos

La *Suma de Doctrina cristiana*, de Constantino Ponce de la Fuente, dedicada al que fue arzobispo de Sevilla, presidente del Consejo del Rey y futuro Inquisidor General, el cardenal Francisco García de Loaysa <sup>179</sup>, encontró al principio buena acogida entre teólogos de varias orientaciones dogmáticas. La dedicatoria pone énfasis en la catolicidad de la obra: «se escribió señaladamente para la iglesia, cuyo Prelado i Pastor es Vuestra Señoría». Señala el daño moral y espiritual que una falsa doctrina puede producir en la gente y la importancia de que los súbditos estén enterados de que la obra ha sido autorizada por Loaysa. La doctrina de Ponce es sencilla, «para gente sin erudición i letras.» A la dedicatoria sigue una advertencia «Al Lector Christiano», donde el autor in-

---

<sup>178</sup> *Idem, Tratado para confirmar...*, op. cit., pp. 27 s, p.47, pp. 95 y ss.

<sup>179</sup> En una carta del 8 de junio de 1532 Loaysa recomienda a Carlos V admitir la libertad de culto para obtener ayuda contra los turcos y especifica que el Emperador puede tener la conciencia limpia ante el Papa, aunque no ante Dios. La carta está reproducida en PÉREZ, *Suplicación a Don Felipe II*, pp. 55-57 de las anotaciones.

tenta legitimizar el texto aún más: algunos amigos le han pedido publicar esta *Suma*; la mayoría de las obras existentes de este género no enseñan la verdadera religión (¡afirmación bastante atrevida!); lo que contiene el texto es la doctrina de la Iglesia católica (sin añadir *romana*); las autoridades eclesiásticas mandan escribir tales instrucciones <sup>180</sup>. Su *Catecismo cristiano* se dedica a su amigo, el obispo de León y canónigo de la catedral de Sevilla, asistente de Trento, Juan Fernández Temiño que, como se apresura Ponce en afirmar, siempre se ha empeñado en instruir bien a los feligreses y a este fin, le ha pedido escribir el librito <sup>181</sup>.

El disimulo de Ponce también se manifiesta, aparte del contenido, en otro artificio para otorgar a un texto más credibilidad ante la ortodoxia romana. En la edición de sus escritos incluye textos de San Bernardo o Luis de Granada: obras *alibí* de indudable integridad dogmática que salvan las apariencias ortodoxas romanas, como la publicación, en su *Suma*, de la *Epístola silvestre* de Bernardo (con todo, sin el atributo *san*) <sup>182</sup>. Además, el traductor de esta carta, el canónigo de Sevilla Martín Navarro, era amigo de Ponce.

La *Suma de la religión cristiana* de Juan Díaz se dedica al príncipe elector Otón Enrique del Palatinado, fomentador de la Reforma; la traducción del *Nuevo Testamento* de Francisco de Enzinas al «invictísimo monarca Don Carlos V, Emperador». Aboga por la Biblia en lengua vulgar, manifestando su obligación de responder delante del monarca

«así por ser en lo temporal el mayor de los ministros de Dios y monarca de la Cristiandad, como por ser Señor y Rey mío, a quien yo como vasallo estoy obligado a dar cuenta de mi ocio y negocio. Y también, por decir la verdad, por ser V. M. en las cosas que tocan a la religión cristiana, pastor tan diligente y celoso de la honra de Jesucristo y del provecho espiritual de su República» <sup>183</sup>.

<sup>180</sup> PONCE DE LA FUENTE, C., *Suma de doctrina cristiana* (ed. de 1551). Barcelona, 1983 (RAE XX), hojas II, III y IV.

<sup>181</sup> *Idem*, *Catecismo cristiano* (ed. de 1556): *idem*, *Suma de doctrina cristiana...*, *op. cit.*, pp. 279-358, p. 280.

<sup>182</sup> PONCE DE LA FUENTE, C., *Suma...*, *op. cit.*, pp. 399-409. En un edicto del Consejo Superior de 1530, en vista de detectar escritos luteranos escondidos como apéndices en obras católicas, se especifican todos los puntos de la doctrina de la reforma hasta la más mínima divergencia en las ceremonias. Por una parte esta pormenorización apunta a que tal vez hubo varios disidentes que manifestaban abiertamente su fe por ritos diferentes; por otra permite suponer que algunos teólogos y creyentes del pueblo adoptaron ideas reformistas.

<sup>183</sup> Citado por GUTIÉRREZ MARÍN, M. (ed.), *op. cit.*; todas las citas en p. 180.

Defiende la lectura bíblica en lengua vulgar porque teme por «la honra de nuestra nación española», que es la única que no dispone de las Escrituras en su idioma, y confía en que su obra sea protegida por el Emperador <sup>184</sup>. En el momento de escribir la dedicatoria, el autor todavía no sabe que su obra ha sido denunciada. Enzinas había disfrutado de la protección del erasmista Francisco de Mendoza, obispo de Jaén y capellán del Emperador, y la traducción, basada en la versión latina del saboyano Sebastián Castellio, gozó de la aprobación de los franciscanos de Amberes. Su confianza en la benevolencia de Carlos V le acarrea la cárcel de Bruselas, por maniobra de fray Pedro de Soto, confesor del rey. Sin embargo, no se le entrega a la Inquisición española y logra huir de la cárcel de Bruselas, lo que cuenta detalladamente en sus *Memorias* <sup>185</sup>.

Pérez de Pineda, en la adaptación de la *Imagen del Antecristo*, obra de tono fuertemente polémico, usa el seudónimo Alonso de Peñafuerte <sup>186</sup>. Introduce la traducción de su *Nuevo Testamento* con estas palabras:

«AL TODOPODEROSO REY DE CIELOS Y TIERRA»

Jesucristo: verdadero Dios y hombre, muerto por nuestros pecados, y resucitado por nuestra justificación; glorificado y sentado a la diestra de la Majestad en los cielos; constituido Juez de vivos y muertos; Señor y Hacedor de toda criatura, sea gloria, honra y alabanza en siglos de siglos» <sup>187</sup>.

---

<sup>184</sup> GUTIÉRREZ MARÍN, M. (ed.), *op. cit.*, pp. 180 y ss.

<sup>185</sup> Sobre vida y obra de Enzinas cf. GILLY, C., *op. cit.*, pp. 326 y ss. En la p. 346, Gilly señala con razón el curioso hecho que la Biblia ladina de Ferrara de 1553 se publicó con la autorización de la Inquisición mientras el Nuevo Testamento de Enzinas se prohibió, diez años antes, por ser obra de marranos: «Seltsam genug ist es auf jeden Fall, dass diese Ausgabe des alten Testaments von Ferrara, die ja sowohl für Juden wie auch für Christen bestimmt war, mit Erlaubnis der Inquisition erscheinen konnte, während Enzinas» Ausgabe des neuen Testaments von 1543, mindestens nach Meinung des Diego Hurtado de Mendoza drei Jahre später, von der Statthalterin der Niederlande nur deshalb verboten wurde, weil diese von Marranen stammte (...). («Con todo, es rarísimo que esta edición del Antiguo Testamento de Ferrara, destinada tanto a judíos como a cristianos, pudo publicarse con autorización de la Inquisición, mientras el Nuevo Testamento de Enzinas de 1543, al menos según Diego Hurtyado de Mendoza, fue prohibido por la gobernadora de los Países Bajos con el único motivo de ser de origen marrano».).

<sup>186</sup> Boehmer no lo reconoció como Pérez: BOEHMER, E., *op. cit.*, t. II, pp. 103. KINDER, A.G., «Le livre...», *op. cit.*, p. 321, lo duda.

<sup>187</sup> Citado por GUTIÉRREZ MARÍN, M. (ed.), *op. cit.*, p. 203.

Lo que en realidad es una forma de Credo, evoca, por la manera de destacar las primeras palabras, la impresión de una dedicatoria a Cristo; es una provocación, porque aparte de romper con la tradición dedicatoria, implica la resolución de obedecer sólo a Dios. Sin embargo, en la siguiente introducción, Pérez elogia la grandeza de su nación y su afán de mantener la fe pura; justo por eso es necesaria la lectura de la Biblia y su traducción al castellano:

«La otra de las dos causas que arriba dije que me movieron a este trabajo, fué por servir a la gloria de mi nación, la cual es afamada por todas partes de animosa y de victoriosa. Y ella también que se gloria de estar la más limpia y la más pura de todas las otras naciones cuanto a los errores que se han levantado por el mundo contra la religión cristiana. (...). Aquello con que se alcanza esta victoria, que es la mayor y más ilustre de todas cuantas se pueden pensar en este mundo, es la lección y la inteligencia de lo que en este libro sagrado se contiene. Por eso se lo doy en romance, para que lo entienda y lo pueda alcanzar y gozar. Cosa es cierto digna de honor y de gloria estar exento de errores y de todo lo que los acompaña. Cada cual de la res y de todo lo que los acompaña. Cada cual de la nación debe trabajar cuanto pudiere en que tal gloria no se pierda»<sup>188</sup>.

Casiodoro de Reina tuvo la intención de dedicar su *Biblia* a la reina Isabel I de Inglaterra. Sin embargo, en vista de que quería importar la Biblia a territorios hispanos, se abstuvo del proyecto y la destinó a los gobernantes y magistrados de toda Europa<sup>189</sup>. Reina sigue con una larga apología de las traducciones vulgares de la Escritura, cuyo único fin es la gloria de Dios<sup>190</sup>.

La apología que Valera hace en el *Prefacio* a su revisión de la Biblia de Reina, dedicada a Mauricio de Nassau, llega a afirmar que prohibir la lectura de la Biblia es pecar contra los mandamientos divinos, lo que trata de fundamentar con muchas citas bíblicas<sup>191</sup>. También en la *Epístola al christiano lector*, que es el prólogo de su *Tratado del Papa*, aboga por la lectura de la Biblia en lengua vernácula. Pone toda su

<sup>188</sup> Citado por GUTIÉRREZ MARÍN, M. (ed.), *op. cit.*, pp. 207 y s.

<sup>189</sup> Cf. KINDER, A.G., «Los monjes de San Isidoro...», *op. cit.*, p. 24 y s.

<sup>190</sup> Citado por GUTIÉRREZ MARÍN, M. (ed.), *op. cit.*, pp. 225 y ss. La *Biblia del Oso* tiene su nombre del emblema del impresor, Samuel Biener («apiario»), cf. KINDER, A.G., *Ibidem*, pp. 23 y s.

<sup>191</sup> Citado por GUTIÉRREZ MARÍN, M. (ed.), *op. cit.*, pp. 235 y ss.

esperanza en el rey Felipe II, al que encarga su obra <sup>192</sup>. Sin embargo, este escrito debe valorarse en el contexto de la propaganda anti-hispana patrocinada por Inglaterra: se publica en el mismo año de la derrota de la Armada <sup>193</sup>.

En conclusión, las obras escritas en latín se dirigen, en general, a un público amplio, mientras las redactadas en español son destinadas a la instrucción dogmática dentro de España. Éstas eligen estructuras sugerentes como el abecedario o los trataditos, y con preferencia la forma dialéctica de un coloquio, diálogo o de la oposición de puntos antitéticos. Las acusaciones de la situación confesional defectuosa, que se mueven también en un plan político, optan por el martirologio, la autobiografía, las memorias, o bien la forma literaria de una petición o una advertencia a personas determinadas. Para desvanecer el recelo inquisitorial, los autores protestantes suelen dedicar sus obras bien a personas destacadas de innegable ortodoxia católico-romana, si quieren alcanzar lectores en territorios hispanos, bien a protectores de la Reforma, si se mueven en un ambiente protestante. En sus prefacios suelen defender la traducción de textos bíblicos.

## 2. Lenguaje

Como lo demuestran estos últimos conceptos, ciertos términos forman una constante en la lucha confesional. No olvidemos que el lenguaje jugaba un papel primordial en el humanismo; Valla había criticado el alejamiento escolástico de la fidelidad a la *latinitas*, alegando que el sentido de un texto no se sitúa en la *ratio* abstracta, sino en la *oratio* concreta <sup>194</sup>.

Las particularidades lingüísticas que identifican la literatura reformada se pueden observar a lo largo de todas las obras protestantes en cuestión. Un ejemplo es la palabra *beneficio*, muy utilizado por los alumbrados. Evoca sospechas en territorios hispanos, en grado tal,

---

<sup>192</sup> *Tratado del Papa*, al principio (s.n.). Según Kinder, la obra es una adaptación de la obra inglesa *Pageant of the Popes* (Londres 1574) de John Studley: KINDER, A.G., «Cipriano de Valera...», *op. cit.*, p. 116.

<sup>193</sup> Detalles acerca de esta actividad propagandística, cf. KINDER, A.G., «Religious Literature...», *op. cit.*, pp. 225 y ss.

<sup>194</sup> Cf. RICO, F., *op. cit.*, p. 37.

que Juan de Valdés, que da tanta autoridad a este término, sólo se atreve a emplearla en su primera obra escrita en Nápoles, el *Alfabeto Cristiano* <sup>195</sup>.

Ponce de la Fuente, que escribe en la Península, no puede emplear un vocabulario específicamente protestante. En sus escritos, en cambio, son elocuentes los silencios: en todo el *Catecismo* no se menciona al Papa; en la *Suma de doctrina cristiana*, con respecto a la cuestión de los sacramentos, remite a una obra que tiene previsto escribir más adelante <sup>196</sup>.

Para poner de relieve las cualidades de la propias creencias y descreditar las ajenas, los exiliados utilizan un lenguaje polémico y lleno de ironía. He aquí los vocablos más frecuentes para designar la doctrina romana: «idolatría», «herejía», «falsas doctrinas», «una doctrina suzia i un manifiesto culto i servizio de ídolos» <sup>197</sup>, «doctrinas de demonios» <sup>198</sup>, «supersticiones e impiedades» <sup>199</sup>, «la falsa relijion» <sup>200</sup>. Los típicos términos negativos para designar al Papa son los siguientes: «Antecristo» <sup>201</sup>, «ramera de Babilonia» o «señora Ramera» <sup>202</sup>, «la señora puta i mundaria Romana», «un mendigo muy enriquezido», «ponzoñosa víbora» o «lobos i raposas», «lobo cruelísimo», «tirano Romano», «infame mercador Romano», «Satanidad» <sup>203</sup>. Al clero y a los inquisidores se les suele denominar «leones feroces», «lobos ra-

<sup>195</sup> Cf. NIETO, J.C., *El Renacimiento...*, op. cit., p. 106.

<sup>196</sup> PONCE DE LA FUENTE, C., op. cit., p. 215.

<sup>197</sup> ENZINAS, F. de, *Información al Emperador...*, op. cit., pp. 55 y 114; *idem*, *Información a los Príncipes...*, op. cit., p. 290. PÉREZ DE PINEDA, J., *Suplicación a Don Felipe II...*, op. cit., p. 23.

<sup>198</sup> *Idem*, *Breve sumario de indulgencias...*, op. cit., p. b iiiii; *idem*, *Carta enviada a Felipe II*, pp. 37 y 61, *idem*, *Breve tratado de doctrina*, San Sebastián 1852, reimpresso Barcelona, 1982 (RAE VII), pp. 171 y 182.

<sup>199</sup> ENZINAS, F. de, *Memorias...*, op. cit., p. 75.

<sup>200</sup> PÉREZ DE PINEDA, J., op. cit., p. 225.

<sup>201</sup> Hay varias formas de ortografía: *Antechristo*, *Antichristo*, *Antecristo*, *Anticristo*. ENZINAS, F. de, *Información al Emperador...*, op. cit., pp. 54, 127 y 163; PÉREZ DE PINEDA, J., *Breve sumario de indulgencias...*, op. cit., en la «Exhortación», s.n. y p. b iiiii; *idem*, *Epistola Consolatoria...*, op. cit., pp. 41, 131s., 136, 145; *idem*, *Breve tratado de doctrina...*, op. cit., pp. 53, 278 y 322 (en estas dos páginas *Ante Cristo*); VALERA, C. de, *Tratado del Papa...*, op. cit., pp. 25 y s., 47, 156, 309, 313 y 322.

<sup>202</sup> ENZINAS, F. de, *Información a los Príncipes...*, op. cit., p. 226; más adelante explicado por la Biblia: pp. 232 y ss.

<sup>203</sup> ENZINAS, F. de, *Información al Emperador...*, op. cit., pp. 102, 154, 156, 158 y 190. PÉREZ DE PINEDA, J., *Carta enviada a Felipe II...*, op. cit., pp. 50 y 84. VALERA, C. de, op. cit., p. 153.

paces», «los que contradizen la Relijion», «los adversarios», «rabinos» «truhanes», «caudillos de la zeguedád», «varones sangrientos»<sup>204</sup>; los católico-romanos en general son «subiectos a la señora Ramera» o «Papistas»<sup>205</sup>. Este polemismo lingüístico encontrará su continuación en las *Artes*. Es un fenómeno paneuropeo: el prefacio de Bucer a la *Historia de la muerte de Juan Díaz*, de Enzinas, contiene un vocabulario polémico muy parecido a la obra que introduce<sup>206</sup>.

Enzinas, en la *Información muy útil al Emperador*, llega a hablar de «aquestos simplezitos raposos matrerros enviejidos en malizia» que quieren evitar la celebración del Concilio. Los Papas, para sojuzgar al Emperador, «comenzaron su poco a poco a levantar las crestas»; el pedir juramento de los emperadores es una «perversa i desvergonzada pretendenzia» del «señor Padre santo de Roma», que con «lindos decretos» quiere probar «elegantisimamente» la legalidad de su poder<sup>207</sup>.

Ponce utiliza con frecuencia el término «verdadera fe»<sup>208</sup> para designar implícitamente al protestantismo. En la descripción de las doctrinas protestantes los escritores utilizan además términos del tipo «luz», «verdad», «la luz de la verdad», «la verdadera doctrina», «religión verdadera», «piedad», «la verdadera doctrina de la religión» o simplemente «la verdad»<sup>209</sup>; «Relijion de Dios», «religión cristiana», «doctrina evangélica» o «doctrina del Evanjelio»<sup>210</sup>, «santa doctrina»<sup>211</sup>, «doctri-

---

<sup>204</sup> ENZINAS, F. de, *Memorias...*, op. cit., pp. 76, 79, 88 y 93; *idem*, *Información al Emperador...*, op. cit., p. 69; *idem*, *Información a los príncipes...*, op. cit., p. 222. PÉREZ DE PINEDA, J., *Breve sumario de indulgencias...*, op. cit., p. c ii.; *idem*, *Breve tratado de doctrina...*, op. cit., p. 13.

<sup>205</sup> ENZINAS, F. de, *Información al Emperador...*, op. cit., pp. 53 y 63.

<sup>206</sup> *Idem*, *Historia de la muerte de Juan Díaz*: Anónimo [sic], *Historia de la muerte de Juan Díaz*. Madrid, 1865, reimpresso Barcelona, 1983 (RAE XXI), pp. 2-98, pp. 5-21.

<sup>207</sup> *Idem*, *Información al Emperador...*, op. cit., pp. 89, 99 y s. y 125.

<sup>208</sup> Se encuentra con más frecuencia en *El Sermón que nuestro Señor Jesu Cristo hizo en el monte*, *idem*, *Suma*, pp. 238-274, *passim*. Cf. también PÉREZ DE PINEDA, J., *Carta enviada a Felipe II...*, op. cit., p. 113.

<sup>209</sup> ENZINAS, F. de, op. cit., pp. 45, 47 51, 57 y 89; *idem*, *Historia de la muerte de Juan Díaz...*, op. cit., pp. 50 y s. y 65; *idem*, *Memorias...*, op. cit., pp. 65, 115, 209, 229 y 234. PÉREZ DE PINEDA, J., *Suplicación a Don Felipe II...*, op. cit., pp. 16 y s., 29,35, 39; *idem*, *Breve tratado de doctrina...*, op. cit., p. 19; *idem*, *Epístola consolatoria...*, op. cit., p. 5.

<sup>210</sup> ENZINAS, F. de, *Información al Emperador...*, op. cit., p. 60; *idem*, *Memorias...*, op. cit., pp. 65, 85, 115, 126, 230 y 405; *idem*, *Información a los Príncipes...*, op. cit., p. 278; CORRO, A. del, op. cit., p. 19.

<sup>211</sup> PÉREZ DE PINEDA, J., *Suplicación a Don Felipe II...*, op. cit., p. 39, *idem*, *Breve sumario de indulgencias*, p. c iii.

na de Dios»<sup>212</sup>, «doctrina de Cristo»<sup>213</sup>, «doctrina reformada», «la doctrina de la salvación»<sup>214</sup>, «doctrina zelestiál», «piadosa doctrina», «la fe cristiana» o incluso simplemente «la religión». Enzinas utiliza el *pars pro toto* «la justificación por la fe» para designar el protestantismo<sup>215</sup>. Ya hemos hablado del término «doctrina antigua» que subraya la larga tradición de la fe evangélica, cuyos adeptos son «los fieles», «verdaderos discipulos de Jesu Christo», «verdaderos creyentes» o simplemente «cristianos»<sup>216</sup>. En escritos católicos encontramos los mismos vocablos para designar al partido contrario: en el relato sobre Juan Díaz, Juan Ginés de Sepúlveda habla del protestantismo como «enfermedad», «impiedad Lutherana», «miserable zeguedád, i negra perfidia» al contraste de «la fé Cathólica, i verdadera piedád»<sup>217</sup>. Es preciso diferenciar, en este contexto, entre expresiones meramente elogiosas o polémicas y aquellas que contienen cierto programa doctrinal.

Pérez de Pineda hace resaltar que su doctrina «no es Luterana, sino Cristiana»<sup>218</sup>. A través de los escritos protestantes, se institucionalizan muchos conceptos religiosos, como «justificación»<sup>219</sup>, «sacrificio de Cristo», «salvación», «obras», sin que sea necesaria definirlos más detalladamente. Ponce y Pérez hablan incluso de «justizia» para designar el dogma del *sofideísmo*<sup>220</sup>. Se puede ver en estos fenómenos un proceso de confesionalización lingüística, sobre todo si se toma en consideración que la ortodoxia católico-romana trataba de evitar

<sup>212</sup> ENZINAS, F. de, *op. cit.*, pp. 333, 335.

<sup>213</sup> PÉREZ DE PINEDA, J., *Carta enviada a Felipe II...*, *op. cit.*, p. 24; ENZINAS, F. de, *op. cit.*, pp. 314 y s.; «doctrina del Hijo de Dios» en pp. 289, 317.

<sup>214</sup> *Ibidem*, pp. 58, 205 y 335; «doctrina de la Reforma» p. 230; «doctrina salvadora» pp. 241, 336.

<sup>215</sup> *Idem*, *Historia de la muerte de Juan Díaz...*, *op. cit.*, pp. 38 y s., 48 y s., 51; *idem*, *Memorias...*, *op. cit.*, pp. 65, 78, 88, 143, 199, 205, 207, 210, 230, 236, 241, 252 y s., 285 y s., 332, 358 y 364.

<sup>216</sup> PÉREZ DE PINEDA, J., *Suplicación a Don Felipe II...*, *op. cit.*, p. 27; *idem*, *Breve tratado de doctrina*, p. 19; *idem*, *Epístola Consolatoria...*, *op. cit.*, p. 153. ENZINAS, F. de, *Información al Emperador...*, *op. cit.*, p. 86; *idem*, *Memorias...*, *op. cit.*, pp. 91, 127 y 343.

<sup>217</sup> *Joannis Genessi Sepulvedae Cordubensis, Opera*, vol. II. Madrid, 1780; citado por *Historia de la muerte de Juan Díaz*, pp. 141 y s..

<sup>218</sup> PÉREZ DE PINEDA, J., *Suplicación a Don Felipe II...*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>219</sup> ENZINAS, F. de, en su *Información al Emperador...*, *op. cit.*, especifica que mucha gente fue perseguido por «el capítulo de la justificación»: p. 67.

<sup>220</sup> PONCE DE LA FUENTE, C., *Confesión de un pecador*, en: *idem*, *Suma de doctrina cristiana...*, *op. cit.*, pp. 359-392, p. 379 s; PÉREZ DE PINEDA, J., *op. cit.*, p. 20; *idem*, *Breve tratado de doctrina...*, *op. cit.*, p. 147. Ponce también llama «derecho» a la justificación: *op. cit.*, p. 381. El término es poco frecuente.

tales términos y la Inquisición tachaba con facilidad de herejes luteranos a aquellos autores que los utilizaban.

En algunos casos se emplean términos institucionalizados por la Iglesia Romana para cambiar su sentido o interpretarlos con ironía. El título *Suplicación* de la obra de Pérez de Pineda evoca la costumbre de conseguir un dispense papal presentando una petición <sup>221</sup>. El *Breve sumario de indulgencias*, quizás del mismo autor, termina con la fórmula usual de una absolución: «En nombre del Padre, i del Hijo, i del Espíritu sancto. Amén. Id en paz, i no pequeis mas» <sup>222</sup>.

### 3. Temática

#### a) Dogmas

En la obra de todos los autores en cuestión, es difícil reconocer la identificación con alguna confesión determinada. Tienen en común, únicamente, la defensa de la justificación por la fe, el dogma más importante del protestantismo. La *Carta enviada al rey de las Españas*, de Antonio del Corro, nos ofrece una explicación detallada de esta creencia y critica al mismo tiempo las sutilezas escolásticas inútiles de las cuestiones teológicas que hacen Tomás de Aquino, Escoto o Durand sobre la esencia de Dios o de la Trinidad. Para Corro, como para Lutero, las obras «no son la causa de nuestra justicia, sino los efectos». La fe que justifica se engendra por obra del Espíritu Santo y no por la libre voluntad del hombre <sup>223</sup>.

El *Diálogo de la Doctrina Cristiana* de Juan de Valdés es la primera obra impresa en el siglo XVI en España que ofrece claramente un programa de reforma doctrinal considerado herético por la Inquisición <sup>224</sup>.

---

<sup>221</sup> Cf. GUERRERO, A., *Tractado de la forma que se ha de tener en la zelebrazion del jeneral Conzilio: i azerca de la reformazion de la Iglesia* (Valencia, 1536), ENZINAS, F. de, *Dos informaciones...*, op. cit., pp. 63 y s. y la anotación de los editores, p. 38.

<sup>222</sup> PÉREZ DE PINEDA, J., *Breve sumario de indulgencias...*, op. cit., p. d iii.

<sup>223</sup> CORRO, A. del, op. cit., pp. 147 y ss., 166 y s., 210 y s. y 225 y ss. La mención de la Trinidad puede ser una alusión a las dificultades que tuvo Corro dentro del campo calvinista acerca de este punto dogmático.

<sup>224</sup> Cf. NIETO, J.C., op. cit., p. 103.

Valdés, sin precisar su postura hacia el dogma de la predestinación, defiende el concepto luterano de la justificación, a la que suele denominar *beneficio* en toda su obra. Con Enzinas se confirma la paulatina institucionalización de la palabra «justificación» para designar todo un programa reformacional:

«El prinzipal capítulo de nuestra Relijion, que es, como habemos dicho, el de la doctrina de la justificacion, está tan ilustrado que ya no queda lugar de negar cosa ninguna»<sup>225</sup>.

Las doctrinas protestantes de Constantino Ponce de la Fuente, por presentarse de forma camuflada, quedan algo nebulosas, debida a la precaución y el disimulo necesarios en sus textos, para no tropezar con la censura inquisitorial<sup>226</sup>. Sin embargo, a pesar de los intentos de camuflaje, la *Suma de doctrina cristiana* fue calificada como alumbrada por la censura; también se criticó que había silenciado aspectos importantes como el Papado, y descalificado otros, como las indulgencias, la existencia del purgatorio y la importancia de los méritos para la salvación<sup>227</sup>, este último un reproche infundado: la *Suma*, donde se explica detalladamente la doctrina de la justificación, sostiene que, a pesar de la ineficacia de los esfuerzos humanos para la salvación, las obras exteriores son frutos de las interiores y que junto con las prácticas religiosas y la oración, son un apoyo a la fe. Para Ponce, como para Valdés, la fe es muerta si no se acompaña por las obras. Como Erasmo, Valdés, Lutero y Calvino, Ponce defiende el ideal del cristiano laico viviendo conforme a los mandamientos divinos<sup>228</sup>. De manera parecida, Juan Díaz también pone énfasis en la importancia de las buenas obras dentro del dogma de la justificación: son la consecuencia de la gratitud por la salvación<sup>229</sup>.

<sup>225</sup> ENZINAS, F. de, *Información al Emperador...*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>226</sup> Cf. NIETO, J.C., *op. cit.*, pp. 186 y s. Se supone que Constantino hablaba más claramente en sus predicaciones, y se sabe por Montes que atacó directamente muchos ritos y dogmas católico-romanos en una obra clandestina: MONTES, R. GONZÁLEZ de, *op. cit.*, p. 350. Kamen niega luteranismo a Ponce y a Egidio: sostiene que no eran protestantes en realidad, sino humanistas a favor de una vida religiosa espiritual. Cf. KAMEN, H., *op. cit.*, pp. 104 y 110. Sobre el desarrollo de la censura de libros protestantes cf. KINDER, A.G., «Le livre...», *op. cit.*, pp. 302 y ss.

<sup>227</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ de, *op. cit.*, pp. 352 y s. Para paliar las acusaciones, Ponce remitió a un segundo tomo de la *Suma* que iba a redactar.

<sup>228</sup> PONCE DE LA FUENTE, C., *Suma...* *op. cit.*, hoja VIII y pp. 24, 29, 44 y ss. y 172 y ss.

<sup>229</sup> DÍAZ, J., *Suma de la relijón cristiana*: Anónimo [sic], *Historia de la muerte de Juan Díaz*. Madrid, 1865, reimpresso Barcelona, 1983 (RAE XXI), pp. 99-106, p. 103.

En el frontispicio del *Breve Sumario*, Juan Pérez cita un versículo del profeta Esaiás, cap. XLV (vers. 22): «Convertíos a mí, i sereis salvos todos los moradores de la tierra: porque soi Dios que salvo, i no hai otro.» En la *Exhortación*, el mismo escritor recomienda a los lectores no olvidar que son bautizados en el nombre de Cristo y no en el de otros, que Dios concede el perdón y no pide por ello dinero, muy al contrario de las prácticas del «Antechristo»<sup>230</sup>. Es un indicio de lo que va a ser el contenido del libro: todo lo contrario de una obra sobre las indulgencias, como las entiende la Iglesia Romana, sino un completo programa protestante, escrito en forma y estilo de una bula, intercalando muchas citas bíblicas, y no exento de polémica, aunque de tono más conciliador que otras obras suyas. En la temática se acerca a la *Epístola consolatoria* (1560 s.n. s.l.), que también expone el dogma de la justificación y predestinación, cimentándolo con citas bíblicas.

En general, el objetivo de Pérez no es tanto la explicación de dogmas como la acusación de las deficiencias y la intolerancia de la Iglesia católico-romana. En la *Carta enviada al príncipe Felipe*, se atreve a decir que cualquier criatura que rehuya las abominaciones del Papa es luterano y que así, hasta el mismo Dios lo es; Cristo vino al mundo para hacer luteranos a los que creyesen<sup>231</sup>. Su *Breve tratado de la doctrina Antigua* es una obra basada en la de Urbanus Regius *Novae Doctrinae ad veterem collatio* (1526). No se trata de una mera traducción, sino una adaptación; las *amonestaciones* son de Pérez. Aquí explica los dogmas principales de la Reforma: la justificación —que titula «satisfazion»—, la fe y de las obras, el libre albedrío, la Comunión y el matrimonio sacerdotal<sup>232</sup>. En su *Breve sumario de indulgencias*, una de las indulgencias que se conceden es que

«concede su divina Majestád, que con menosprezio, i sin miedo de las sobredichas excomuniones, i de otras cualesquiera defensas [i.e. prohibiciones] hechas por los dichos Antechristo, i sus ministros, puedan leér, i lean, en romanze, los libros de sana doctrina, i en cualquier lengua que les sea familiar, para que así se sepan rejir i vivír sanctamente (...)»<sup>233</sup>.

---

<sup>230</sup> PÉREZ DE PINEDA, J., *op. cit.*, «Exhortación», y s.n.

<sup>231</sup> *Idem*, *Carta enviada a Felipe II...*, *op. cit.*, pp. 73 y ss. Esta irreverencia es criticada por el editor Usoz y Río en una nota de pie de página: p. 74.

<sup>232</sup> *Idem*, *Breve tratado de doctrina*, pp. 23 y ss., 65 y ss., 82 y ss., 149 y ss. y 252 y ss.

<sup>233</sup> *Idem*, *Breve sumario de indulgencias...*, *op. cit.*, p. b iiiii.

La lectura bíblica en romance es un postulado común en nuestros autores: también Enzinas, en sus *Memorias*, y Corro, en su *Carta enviada al rey de las Españas*, hacen una larga apología de la Biblia en lengua vulgar. Corro destaca lo absurdo de la prohibición de la lectura vernácula comparando la importancia de la lectura de la Biblia para poder cumplir con sus mandamientos con las leyes estatales que deben ser conocidas por los súbditos: «Señor, ¿qué rey habrá que por un lado manda a sus súbditos guardar sus leyes y ordenanzas, y por otro que sus agentes prohíban expresamente el leerlas y manejarlas?» Incluso considera «un crimen de lesa majestad cometido contra la persona de nuestro Dios» el impedir la lectura de la Biblia, con lo que alude a la práctica de imputar a los protestantes este delito. Ya hemos hablado de los prefacios a las traducciones de Reina y Valera que tratan del mismo tema. La lectura de la Biblia en lengua vernácula era uno de los puntos principales del programa renovador de la Reforma <sup>234</sup>.

#### b) Sacramentos y prácticas católicas

No hay uniformidad entre los autores a la hora de determinar el número y la naturaleza de los sacramentos. Juan de Valdés, en el *Diálogo de la Doctrina Cristiana*, había sostenido tres: Bautismo, Comunión y Confesión, este último como reminiscencia católico-romana que, al contrario de Corro, mantiene también Reina en la *Confesión*, especificando que el perdón no se consigue por el mero seguimiento pasivo de los ritos eclesiásticos y de los sacramentos. Ponce de la Fuente en su *Catecismo*, donde afronta el tema, tampoco delimita el número, al igual que Pérez en el *Breve tratado de doctrina*, aunque dedica un capítulo entero a los sacramentos. Sólo Díaz y Corro toman una postura clara, limitándolos a dos, conforme al luteranismo: Bautismo y Eucaristía <sup>235</sup>.

Todos los autores subrayan la necesidad de ofrecer la Comunión bajo las dos especies. Ponce no entra en detalles acerca de la forma

<sup>234</sup> ENZINAS, F. de, *Memorias...*, *op. cit.*, pp. 184 y ss.; CORRO, A. del, *op. cit.*, pp. 49 y s. y 113 y ss.

<sup>235</sup> *Ibidem*, pp. 177 y ss. REINA, C. de, KINDER, A.G. (ed.), Casiodoro de Reina, *Confesión...*, *op. cit.*, pp. 27 y 32 y s. PONCE DE LA FUENTE, C., *Catecismo...*, *op. cit.*, pp. 336 y ss. DÍAZ, J., *op. cit.*, p. 104; CORRO, A. del, *op. cit.*, p. 67. Parece que la aceptación de dos sacramentos (Bautismo y Cena) fuera común en la congregación vallisoletana, en gran parte influida por Domingo de Rojas. Cf. KAMEN, H., *op. cit.*, p. 105.

exterior de la eucaristía, pero habla con frecuencia del cuerpo y sangre de Cristo, recomendando celebrar la Comunión con frecuencia. En cuanto a la esencia de pan y vino, dice explícitamente en el *Catecismo* que para los perdonados, son cuerpo y sangre de Jesucristo. Posteriormente, especifica que el fiel «Debe de considerar, que están, allí, el cuerpo, i la sangre del Redemptór i la memoria de su Pasión (...)», lo que parece acercarle a la *ubiquitas* luterana, a la consustancialidad de las dos especies, sin dejar de lado el concepto calvinista de un mero memorial de la muerte de Cristo. La hipótesis de la postura luterana se corrobora poco después, donde afirma la presencia real de cuerpo y sangre de Jesús:

«(...) i no representación, así como quiera, sinó donde se halla el mismo cuerpo que fué enclavado en la cruz, i la misma sangre, que fué derramada (...)»<sup>236</sup>.

En cuanto al carácter de la Cena, Pérez es ambiguo como Ponce. Por un lado afirma que es memorial de la muerte y pasión de Cristo, por otro, la comunión con Cristo es para él un misterio que no se puede entender perfectamente, el cuerpo de Cristo es al mismo tiempo real y espiritual<sup>237</sup>. Valera, por su parte, aunque inclinándose hacia el calvinismo desde el principio, parece defender el punto de vista luterano de la consubstanciación: la Cena es materia (pan y vino) y forma (cuerpo y sangre de Cristo), y se recibe espiritualmente. Sin embargo, rechaza la transubstanciación con vehemencia. Considerar pan y vino como cuerpo y sangre de Cristo es una forma de idolatría, de adoración al «Dios Pan, Dios oblea»<sup>238</sup>.

En sus publicaciones, Ponce es poco polémico —en todo el *Catecismo* no se menciona al Papa—, aunque parece que en secreto se expresaba con más claridad: en una obra detectada por la Inquisición, llama al Papa «anticristo»<sup>239</sup>. En la *Suma*, se limita a lamentar el mal estado de los conocimientos de la doctrina cristiana y la insuficiencia de ver y se-

---

<sup>236</sup> PONCE DE LA FUENTE, C., *Suma...*, *op. cit.*, p. 225. Cf. también *ibidem*, pp. 223 y ss. y 227; *idem*, *Catecismo*, pp. 223 y ss., 344, 346 y 351.

<sup>237</sup> PÉREZ DE PINEDA, J., *Breve tratado de doctrina*, pp. 152, 160 y ss. y 174.

<sup>238</sup> VALERA, C. de, *Tratado de la misa: idem, Los dos tratados...*, *op. cit.*, pp. 355-553, pp. 19 y ss., 115, 367 y s., 411 y ss. y 415 y ss. CORRO, A. del, *op. cit.*, p. 67: «Dios de pasta y de harina».

<sup>239</sup> Cf. PONCE DE LA FUENTE, C., *op. cit.*, anotaciones de Usoz y Río, L., pp. 434 y ss.

guir las ceremonias, sin entenderlas, para tener provecho de la Iglesia. Con el mero cumplimiento de las exterioridades llevamos «una vida de fariseos, o falsos Christianos» y sólo tenemos «apariencia de Christiano». En todo este coloquio se denuncian las deficiencias en la enseñanza cristiana y la necesidad de una profunda educación ya en la tierna infancia. Tal vez Ponce formula acusaciones indirectas: si en la exposición del octavo mandamiento habla de «mentirosos», «hipócritas» o «vanagloriosos», podría referirse al clero, por más que poco después arremete contra los falsos predicadores, después de haber lamentado, comentando el séptimo mandamiento, la existencia de preladados que emplean mal el dinero y de personas indignas como ministros de la Iglesia. Ponce también critica a los preladados que para cumplir con su cargo, se limitan a encomendar sus obligaciones a otros, y denuncia la hipocresía: los que oran y ayunan en público son una «pestilenzia de vanagloria» <sup>240</sup>.

Ponce critica sólo implícitamente el culto mariano: en la explicación del tercer artículo del credo habla de la «virgen» sin llamarla santa <sup>241</sup>. El hecho de llamarla en el mismo contexto «cosa tan sancta» <sup>242</sup>, y en el Catecismo «madre santísima» <sup>243</sup>, indica que no es su intención negar su santidad, sino que tan sólo quiere evitar que sea adorada como Dios. Su afirmación de que sólo Dios puede perdonar los pecados implica que no los pueden remitir las bulas e indulgencias, aunque el autor apoya el poder de absolver de los sacerdotes <sup>244</sup>.

Sobre prácticas católico-romanas Ponce no se expresa muy en concreto. Con la ambigüedad que le es propia, en el *Catecismo*, explicando el Credo, tal vez alude al culto de las reliquias en forma de juego de palabras, admitiendo al mismo tiempo otra interpretación que se refiere sólo a las reminiscencias del pecado: «desechemos, en todo, las reliquias, i condiziones, del viejo pecado (...)» Por lo demás, se limita a acusar supersticiones y hechicería <sup>245</sup>.

Los autores coinciden en condenar las prácticas y ritos católico-romanos, pero son conscientes de que para reformar la Iglesia en la

<sup>240</sup> *Idem*, C., *Suma*, pp. 2 y ss., 61, 131, 138 y s. y 256.

<sup>241</sup> *Idem*, C., *Suma*, p. 47; *idem*, *Catecismo...*, *op. cit.*, p. 290.

<sup>242</sup> *Idem*, C., *Suma...*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>243</sup> *Idem*, C., *Catecismo...*, *op. cit.*, p. 290.

<sup>244</sup> *Idem*, C., *Suma...*, *op. cit.*, pp. 215 y s.

<sup>245</sup> *Idem*, *Catecismo...*, *op. cit.*, pp. 291 y 304. El subrayado es nuestro.

cabeza y en los miembros, no es suficiente enmendar las cosas exteriores. Enzinas, en la *Información al Emperador*, pone énfasis en la necesidad de imponer primero el «verdadero fundamento»<sup>246</sup> de la doctrina, la que para él equivale, evidentemente, a la doctrina protestante. Todos arremeten contra el Papado, alegando que Cristo es la única cabeza de la Iglesia, repudian el celibato<sup>247</sup>, se niegan a considerar la misa como un sacrificio<sup>248</sup> y denuncian la costumbre de vender indulgencias: Pérez, con el *Breve Sumario*, y Valera, con el *Aviso a los de la Iglesia romana sobre Jubileos*, dedican obras enteras a este último asunto. Corro, en su *Carta enviada al rey de las Españas*, destaca que con la compra del perdón se imputa a Dios una actitud considerada infame entre los humanos. También arremete contra la creencia católico-romana de considerar el matrimonio como sacramento y despreciarlo al mismo tiempo como cosa mundana. Al igual que Díaz, no admite otros sacramentos que el Bautizo y la Comunión y critica vivamente el dogma de la transubstanciación<sup>249</sup>.

Otros puntos de la controversia religiosa tratados con frecuencia son el rechazo de la mediación de los santos, la negación del purgatorio<sup>250</sup>, la preeminencia de las Escrituras frente a las tradiciones eclesiásticas y la defensa de la traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas<sup>251</sup>.

En la mayoría de los textos polémicos, la instrucción doctrinal ocupa un segundo plano, formando el centro del interés la denuncia de las deficiencias del clero y de la intolerancia hacia el protestantismo.

---

<sup>246</sup> ENZINAS, F. de, *op. cit.*, p. 77.

<sup>247</sup> Cf. la crítica más detallada en VALERA, C. de, *op. cit.*, *passim* y en especial pp. 39 y s.

<sup>248</sup> Cf. sobre todo VALERA, C. de, *Tratado de la Misa...*, *op. cit.*, pp. 359 y s.

<sup>249</sup> CORRO, A. del, *op. cit.*, pp.51 y 66 y s.

<sup>250</sup> VALERA, C. de, *op. cit.*, pp. 460 y ss., ofrece una crítica detallada.

<sup>251</sup> Fadrique Furió Ceriol, un protestante reconvertido posteriormente al catolicismo romano, dedica todo un libro a la apología de las traducciones: FURIÓ CERIOL, F., *Bonomia sive de libris sacris in vernaculam linguam convertendi*. Basilea, 1556. Sobre sus ambiguas relaciones con la Inquisición cf. TRUMAN R.W., «Fadrique Furió Ceriol's Return to Spain from the Netherlands in 1564: Further Information of its Circumstances», *BHR* XLI (1979), pp. 359-366, *passim*; KINDER, A.G., «Un documento interesante sobre la persecución de herejes españoles en Flandes: los gastos del Contador Alonso del Canto entre 1561 y 1564», *Diálogo Ecuménico* XXV, n.º 81/1990, pp. 67-86, pp. 68 y s. y pp. 76 ss.; y GILLY, C., *op. cit.*, pp. 194 y ss.

## c) Orientaciones confesionales

No se trata aquí de delimitar las creencias de nuestros autores dentro de un esquema de confesiones protestantes establecidas. Debido a la escasez de literatura dogmática reformada en territorios hispanos, se desarrolló un sincretismo de las variantes del protestantismo, que sólo en el caso de los exiliados pudo evolucionar hacia una confesión concreta. En palabras de Kinder:

«Es verdad que en España no eran demasiado bien conocidas las variedades nacionales y confesionales del protestantismo, lo que produjo un protestantismo que no era exactamente semejante a lo que había evolucionado en uno u otro país del norte de Europa, y resultó algo desconcertante para ciertos refugiados cuando llegaron a países reformados»<sup>252</sup>.

La mayoría eran calvinistas desde el principio<sup>253</sup>, como Pérez y Valera; también hubo cambios de una confesión a otra, como en los casos de Reina (del calvinismo al luteranismo<sup>254</sup>) y de Corro (del calvinismo al anglicanismo). Francisco de Enzinas, cuando en 1541 se matriculó en la universidad de Wittenberg, contrajo amistad con Melanchthon y fue, junto con Juan Díaz, uno de los pocos que abrazaron el luteranismo conforme a la Confesión de Augsburgo.

En este contexto, es necesario tener en cuenta que el disimulo era imprescindible para muchos autores, sobre todo los que se quedaban en aquellos territorios de la Monarquía hispana donde la Reforma había causado poco impacto, a saber la Península Ibérica e Italia: Juan de Valdés y Ponce de la Fuente actuaban en zonas muy controlados por actividades inquisitoriales; el primero en Italia, el segundo en Castilla.

<sup>252</sup> KINDER, A.G., «Los monjes de San Isidoro...», *op. cit.*, p. 3.

<sup>253</sup> KINDER A.G., «Agostino Boacio: las aventuras de un protestante genovés con la Inquisición», PENNY, R. (ed.), *Actas del Primer Congreso Anglo-Hispano*. 3 vols. Madrid, 1993/94, t. III, *Historia*. Madrid, 1994, pp. 275-287, p. 277 n.5: «Los documentos españoles emplean siempre la palabra *luterano* para referirse a un protestante de cualquier tipo, aunque hay bastante pruebas para demostrar que la mayoría de los españoles que se convirtieron al protestantismo no se hicieron luteranos sino calvinistas».

<sup>254</sup> La justificación también exige penitencia activa; el libr[e] albedrío colabora en la perfección; la predestinación absoluta no existe. Cf. *Confesión...*, *op. cit.*, pp. 11, 17 y s., 27. Reina se acerca aquí al sinergismo de Melanchthon. La Alemania luterana postulaba, en el transcurso de la Reforma, cada vez más una colaboración entre Dios y el hombre y la vuelta a los dogmas. Cf. SCHMIDT, H., *op. cit.*, p. 11 y s. Acerca de la teología de Reina cf. también KINDER, A.G., *Casiodoro de Reina...*, *op. cit.*, pp. 82 y ss.

En las doctrinas protestantes de Juan de Valdés, así como en la forma de realizar su proselitismo, es intenso el elemento de camuflaje, de nicodemismo, legitimado por la completa libertad de conciencia interior del cristiano. Es un elemento sustancial del protestantismo valdesiano, como queda demostrado por Massimo Firpo; «una flessible cornice esoterica e nicodemitica»<sup>255</sup>.

Valdés, procedente del alumbradismo que le influyó fuertemente en su juventud<sup>256</sup>, propaga una fe totalmente interiorizada, en espíritu y verdad. En el debate historiográfico acerca de si Valdés se dejó influir por el del luteranismo, Nieto<sup>257</sup> insiste en que sus doctrinas se desarrollaron independientemente del luteranismo como forma auténticamente hispana, llegando a ser una verdadera Iglesia, mientras que Gilly, apoyado por Firpo<sup>258</sup>, pretende haber demostrado la fuerte influencia luterana en las creencias valdesianas. Bataillon, siempre en su línea de la influencia erasmiana, le designa «un lugar de paso entre Roma y Wittenberg»<sup>259</sup>. Las afinidades son, con todo, innegables. Valdés defiende la tesis principal luterana de la justificación por la fe (a la que suele llamar «experiencia»). Acorde con el *simul iustus et peccator*<sup>260</sup>, el pecador, débil pero creyente, es justificado por la misericordia de Dios; en la oposición Ley-Evangelio, la ley sirve para despertar la conciencia. Sin embargo, el verdadero cristiano se libera de la ley: un dogma que puede ser una reminiscencia alumbradista<sup>261</sup>. Valdés, aunque niega la autoridad papal<sup>262</sup>, afirma que los mandamientos de la Iglesia se pueden observar siempre que no se consideren un sacrificio eficaz para la salvación, un proceso sólo posible a través de la iluminación del Espíritu Santo, cuyo gobierno se manifiesta por la certidumbre de

---

<sup>255</sup> FIRPO, M., *Tra alumbrados...*, op. cit., p. 6, cf. también *ibidem*, *passim*, y NIETO, J.C., *Juan de Valdés...*, op. cit., p. 274.

<sup>256</sup> Sobre su desarrollo cf. *ibidem*, pp. 193 y ss.

<sup>257</sup> *Íbidem*, sobre todo pp. 245 y ss., 278 ss; *idem*, reseña a *Tra alumbrados...*, op. cit., pp. 428 y s.; para Nieto «El valdesianismo era una herejía y no un movimiento católico de reforma.»: *Juan de Valdés...*, op. cit., p. 275,

<sup>258</sup> GILLY, C., «Juan de Valdés...», op. cit., *passim*; FIRPO, M., *Tra alumbrados...*, op. cit., p. 172.

<sup>259</sup> BATAILLON, M., op. cit., pp. 510 y s. El mismo, pp. 509s, afirma que tiene más afinidades con los alumbrados que con los luteranos. Acerca del las doctrinas valdesianas cf. FIRPO, M., *Tra alumbrados...*, op. cit., pp. 43 y ss.

<sup>260</sup> Lutero en sus lecturas sobre la Epístola a los Romanos, 1515-1516.

<sup>261</sup> VALDÉS, J. de, *Diálogo de Doctrina cristiana*, Alcalá, 1529; cf. BATAILLON, M., op. cit., p. 351.

<sup>262</sup> Cf. NIETO, J.C., op. cit., pp. 256 y ss.

ser justificados por la sola fe. Esta inspiración espiritual en la conversión a las doctrinas valdesianas tiene el mismo valor que las verdades de la Escritura.

No hay polémica ni deseo de ruptura abierta en los escritos de Valdés. Para no chocar a los recién llegados del catolicismo romano, deja que sus adeptos vayan asimilando gradualmente una experiencia religiosa gradual, dosificada según los progresos espirituales de los feligreses en el camino progresivo del conocimiento de Dios:

«Quello che merita di essere colto è soprattutto il prudente gradualismo di tale propaganda, che rinvia a modalità nella cooptazione dei seguaci all'interno del gruppo e nella trasmissione dei contenuti dottrinali che mi pare lecito definire come di natura esoterica» <sup>263</sup>.

En vista del aprendizaje de los neófitos, Valdés incluso acepta cambios doctrinales durante el camino a la verdad: Carnesecchi, el amigo de Valdés que fue ejecutado por herejía en 1567, el mismo año en el que aparecen las *Artes*, afirma en su proceso que las doctrinas que escuchó primero en Nápoles no eran las mismas en las que se reconocían sus preceptores, sino sólo

«un passo iniziale in vista di ulterior approfondimenti, che potevano anche contraddire apertamente i primi e provvisori stadi di illuminazione attraverso i quali sarebbe dovuto crescere e maturare il processo di conversione del discepolo» <sup>264</sup>.

Al círculo de Nápoles pertenecían personas de diferentes grados de adaptación a sus doctrinas, la mayoría de la clase alta. Aparte de Carnesecchi eran, entre otros, Bernardo Occhino, autor de la *Imagen del Anticristo*, traducido por Pérez de Pineda <sup>265</sup>; Julia Gonzaga, sobrina del cardenal Gonzaga; Pierpaolo Vergerio, obispo de Capodistria; los teólogos reformados Pedro Mártir Vermigli y Marcantonio Flaminio; y los cardenales inclinados a la Reforma, Morone y Pole. Que Valdés interpretaba muy liberalmente las doctrinas cristianas se confirma por el hecho de que cuando el 8 de enero de 1542, poco después de su

---

<sup>263</sup> FIRPO, M., *Tra alumbados...*, op. cit., p. 399.

<sup>264</sup> FIRPO, M., *Tra alumbados...*, op. cit., p. 30.

<sup>265</sup> El hecho de que Pérez editara obras de Valdés es un indicio para las influencias de éste sobre aquel.

muerte, se publica la Bula papal que renueva la fuerza inquisitorial, sus discípulos se pasan a campos protestantes muy diferentes: Vergerio al luteranismo, Vermigli al calvinismo, Occhino, alejándose de las confesiones ya establecidas, al antitrinitarismo. Pole y Morone vuelven a Roma, manteniendo el dogma de la justificación. A principios de la década de los 60 surgen sospechas por parte del calvinismo contra las presuntas ideas anabaptistas en las obras de Valdés <sup>266</sup>.

Los dogmas de Constantino Ponce de la Fuente se forman tanto dentro del territorio hispano como en el extranjero, durante su viaje con el Emperador <sup>267</sup>. La acusación principal contra él será la de mantener el dogma de la justificación.

En Flandes, aunque formaba parte del territorio hispano-monárquico, el control era menos rígido hasta la segunda mitad del siglo xvi. Pero también aquí, e incluso fuera de las zonas de influencia católico-romana, era necesaria cierta prudencia en materias doctrinales: era conveniente evitar conflictos con el protestantismo establecido. Reina, en su *Confesión*, tuvo que responder de su ortodoxia ante la congregación calvinista de Londres, cuyo rigorismo le llevó finalmente al campo luterano. Antonio del Corro tuvo que defenderse ante las autoridades protestantes de servetismo, osiandrismo y zwinglianismo y se enemistó con Jean Cousin, director de la parroquia hugonota de Londres y calvinista a ultranza. Corro terminó abrazando el anglicanismo. En cuanto a los Países Bajos, la diversidad confesional que era aquí mucho mayor que en Alemania, es otro factor que impide definir con exactitud la orientación confesional de los exiliados <sup>268</sup>.

---

<sup>266</sup> Son sospechas que no se confirman en la obra valdesiana. Cf. NIETO, J.C., reseña a FIRPO, M., *Tra alumbrados...*, *ibidem*, pp. 424-429, pp. 425 y s.

<sup>267</sup> Esto desmiente la afirmación de BATAILLON, M., *op. cit.*, p. 517, de que «su religión, salvo error, tiene sus raíces en la misma España, en el iluminismo erasmista. El caso de estos eclesiásticos, que desempeñaron en su país un papel importante o glorioso antes de ser encarcelados a causa de su «luteranismo», no difiere esencialmente, en el fondo, del caso de un Juan de Valdés.» Esto se puede afirmar con más razón para Agustín de Cazalla, de procedencia alumbradista y máximo exponente de la congregación protestante de Valladolidem.

<sup>268</sup> «Such doctrinal diversity was not itself unusual: the German Reformation passed through a far more extreme period of confusion and religious experimentation in the 1520s and 1530s until the evangelical princes eventually imposed a new orthodoxy. In the Netherlands the Reformation remained in the melting-pot for longer.» DUKE, A., *Reformation and Revolt in the Low Countries*. Londres, 1990, p. XII.

## d) Defensa de la tradición

Una actitud característica de los autores aquí tratados y de la Reforma en general es el énfasis que se pone en pretender que el protestantismo equivale a la fe antigua y tradicional, la original y auténtica, que debería ser la universal: la verdadera fe *católica*, aunque no romana, frente a la cual los dogmas romanos constituyen una perversión posterior del cristianismo <sup>269</sup>. Ponce de la Fuente define la *Iglesia católica* en un sentido protestante: «Llamase Católica, a diferencia de las Congregaciones Zismáticas, i de las de los herejes.» Añade que los herejes se consideran la verdadera Iglesia, en contraste con los que se creen miembros de la Iglesia pero lo son del Demonio <sup>270</sup>. Los herejes, aquí, son los católico-romanos, y la acusación es la inversión de los reproches análogos que suele alegar la Inquisición en contra de los reformados. El *Catecismo* define la Iglesia católica como el «conjunto de los fieles en todo el mundo» y la «comunidad de los santos» <sup>271</sup>. Enzinas, en la *Información al Emperador*, sostiene que con la caída del Imperio se oscureció la verdadera religión. Manifiesta frente al Emperador su esperanza de que con la «hermosa mudanza» de los Austria mejore la situación religiosa <sup>272</sup>. En las *Memorias* se indigna por la costumbre católico-romana de llamar *nueva* a la doctrina evangélica:

«(...) por supuesto, si ocurre en algún momento que aparece alguna señal de esa nueva doctrina (¡al Evangelio de Cristo llaman nuevo!), sus promotores son eliminados antes de que nadie se percate, de manera que los brotes de esta religión más presto los ves marchitos que retoñados (...)» <sup>273</sup>.

Juan Pérez de Pineda, en su *Suplicación a Don Felipe II*, relata la historia de la corrupción de la Iglesia y elogia a Wicliff, Hus y Lutero como instrumentos de Dios para restablecer la verdadera Iglesia, cuya antigüedad destaca:

<sup>269</sup> Por ejemplo PONCE DE LA FUENTE, C., *Suma...*, *op. cit.*, p. 79; PÉREZ DE PINEDA, J., *Epístola consolatoria...*, *op. cit.*, *passim*; lo corrobora por gran cantidad de citas del Nuevo Testamento.

<sup>270</sup> PONCE DE LA FUENTE, C., *Suma*, p. 79; pp. 80 y s.

<sup>271</sup> *Idem*, *Catecismo...*, *op. cit.*, pp. 298 y s.

<sup>272</sup> ENZINAS, F. de, *op. cit.*, pp. 47 y ss., p. 49.

<sup>273</sup> *Idem*, *Memorias*, p. 120. Si él mismo más adelante habla del protestantismo como «la doctrina nueva» (p. 285), esto sólo se puede interpretar en el sentido de «doctrina adoptada nuevamente».

«La doctrina sobre que [sic] está fundada [la profesión de fe luterana], es tan antigua cuan antiguo es el Baptismo, i aun la mas antigua que hubo jamás en el mundo (...)»<sup>274</sup>.

El concepto de la larga tradición de la fe protestante se expresa aún con más claridad en el *Breve tratado de la doctrina Antigua de Dios*, donde la misma idea ya se manifiesta en el título. Además, la portada cita al profeta Jeremías:

«Esto dize el Señor, Estad en los caminos, i mirad, i preguntad por los caminos antiguos, i sabed cual es el buen camino, i andad por el: i hallareis refrijerio para vuestras ánimas»<sup>275</sup>.

De forma dialéctica, Pérez contrapone las diferencias dogmáticas: los capítulos denominados «La doctrina nueva de los hombres enseña.» exponen las enseñanzas romanas, mientras las creencias protestantes se titulan «Respuesta. La doctrina antigua de Dios enseña.». Sigue la «Amonestazion al Cristiano lector», una exhortación a abrazar la antigua doctrina. Pérez lamenta que

«a la doctrina que es luz traída del zielo por el autor de la luz, la infaman por diversas vías, i la llaman nueva, para que estrañados por esta vía, i enemistados [sic] los hombres con ella, no le den orejas ni la reziban (...)»;

«(...) a estas doctrinas, leyes i tradiciones de hombres, cosa aborrezible delante de Dios, llaman ellos la doctrina antigua, i por mantenerla i defenderla, acosan, destierran, infaman, persiguen i matan a los sanctos i diszípulos de Jesu Christo (...)»<sup>276</sup>.

Aduce que San Pablo fue insultado en Atenas como «Novelero, enseñador de nuevas doctrinas» por sus enemigos<sup>277</sup>. El *Breve tratado de doctrina* cita con frecuencia fuentes patrísticas, es decir *antiguas*, para cimentar sus afirmaciones: Agustín, Ambrosio, Jerónimo, Crisóstomo, Hilario, Cipriano, Gregorio, Orígenes y Bernardo. Las obras de

---

<sup>274</sup> PÉREZ DE PINEDA, J., *Suplicación a Don Felipe II*, p. 27; cf. también pp. 13 y ss.

<sup>275</sup> *Idem*, *Breve tratado de doctrina...*, *op. cit.*, p. 5. La cita es de Jer. 6, 16.

<sup>276</sup> *Ibidem*, *Breve tratado de doctrina*, p. 8; en el mismo sentido p. 20 y p. 22. *Ibidem*, p. 18.

<sup>277</sup> *Ibidem*, p. 10; para las fuentes patrísticas: Agustín, pp. 15 y s., 30, 41 y s., 104, 241, 319, 338; Ambrosio, 132, 158; Jerónimo, 206 y s., 247 y s., 338; Crisóstomo, 241, 319, 338; Hilario, 241; Cipriano, 319, 344; Gregorio, 322; Orígenes, 338; Bernardo, 338.

muchos de ellos habían sido editadas por Erasmo, y también Ponce había citado a los Santos Padres: sus teólogos preferidos eran Orígenes, San Clemente y San Agustín <sup>278</sup>. Juan Díaz argumenta por Tertuliano, Cipriano, Ambrosio, Agustín y Jerónimo, pero lo hace con la reserva de que sólo valen junto con el testimonio de la Escritura <sup>279</sup>. También Valera sostiene que la Iglesia reformada imita a la Iglesia primitiva <sup>280</sup>. Igual que Pérez opta por la dialéctica en la *Tabla: la doctrina nueva*, que es de los hombres, es la antítesis de la antigua, que es de Cristo, o sea la reformada <sup>281</sup>. Es una clara reminiscencia al *Breve tratado de doctrina* de Pérez. Corro, en la *Carta enviada al rey de las Españas*, destaca la sobriedad de la Iglesia primitiva, imitada por la reformada, frente a los ritos y la suntuosidad del catolicismo romano que se acercan al paganismo y al judaísmo <sup>282</sup>.

En resumen, las obras se distinguen por dos grandes campos temáticos: los escritos puramente doctrinales son principalmente destinados a la evangelización de las zonas católico-romanas de la Monarquía hispana; son éstos las obras más tempranas. Sin que pierda total relevancia el factor dogmático, con el aumento de las persecuciones y exiliaciones se amplía progresivamente la oferta de obras con implicaciones políticas expresadas dentro de un contexto religioso-confesional donde, como veremos más adelante, la Iglesia romana y mayormente su cabeza, el Papa, se afirman como principales responsables de las persecuciones confesionales, en las que pueden contar con la ayuda de la Monarquía.

#### e) Martirio y castigo divino

Que los protestantes perseguidos son verdaderos mártires, es una idea que se manifiesta en todas las obras <sup>283</sup>. Por sus sufrimientos demuestran que son elegidos de Dios; la certeza de este privilegio

<sup>278</sup> Cf. ASPE ANSA, M.P., *op. cit.*, p. 45.

<sup>279</sup> DÍAZ, J., *op. cit.*, p. 104.

<sup>280</sup> *Tratado del Papa*, p. 33.

<sup>281</sup> VALERA, C. de, *Tabla de la doctrina...*, *op. cit.*, *passim*.

<sup>282</sup> CORRO, A. del, *op. cit.*, pp. 150 y 164.

<sup>283</sup> Detalladamente en PÉREZ DE PINEDA, J., J., *Suplicación a Don Felipe II...*, *op. cit.*, p. 12 y 17; *idem*, *Breve sumario de indulgencias*, p. b iiiii; *idem*, *Epístola consolatoria*, p. 184; ENZINAS, F. de, *Historia de la muerte de Juan Díaz...*, *op. cit.*, *passim*.

sirve para consolarles y confirmarles en su fe. Juan Díaz, para Enzinas, es un «verdadero mártir de Cristo», «varón santo», un segundo justo Abél, asesinado como éste por su hermano <sup>284</sup>. A pesar de la gran estima del martirio, se admite evitarlo, si con esto no se traicionan las creencias. Ni Ponce, nicodemita como Juan de Valdés <sup>285</sup>, ni Enzinas <sup>286</sup> exigen *a priori* el sufrimiento por la fe, lo que les acerca a Erasmo y Montes.

Juan Pérez de Pineda, en la *Suplicación*, compara a los mártires protestantes con los antiguos profetas, e incluso con el mismo Cristo, matados por sus advertencias: es una antigua costumbre matar a los enviados de Dios <sup>287</sup>. Pérez expresa una idea análoga en su *Epístola Consolatoria*: Cristo padeció por la misma causa que nosotros; Dios ordenó el sufrimiento tanto de Cristo como de nosotros. Es una consolación saber que por los sufrimientos similares nos acercamos a Cristo. Dios nos castiga porque nos ama; los que nos afligen son meros instrumentos de Dios <sup>288</sup>. Se da la impresión de que la Reforma es una nueva obra de salvación.

También es frecuente la idea de que las calamidades sufridas, tanto las políticas —como las guerras turcas— como las religiosas, son un castigo de Dios para indicar el camino recto a la humanidad.<sup>289</sup> Para Lutero los tiranos eran un instrumento divino para castigar las maldades del pueblo <sup>290</sup>. Con respecto a nuestros autores, la idea ya se encuentra en los *Diálogos* de Alfonso de Valdés: la raíz del mal es el desprecio hacia las doctrinas de Cristo. La razón principal del castigo es la maldad del Papa <sup>291</sup>. Dado que la Iglesia hizo caso omiso de las exhortaciones de Erasmo, Dios permitió la rebelión de Lutero para luchar contra la Iglesia corrupta; Lutero ni siquiera habría escrito herejías

---

<sup>284</sup> ENZINAS, F. de, *op. cit.*, pp. 96 y s.

<sup>285</sup> Cf. NIETO, J.C., «El espectro de Lutero y las máscaras de Erasmo en España», *idem*, *Juan de Valdés...*, *op. cit.*, pp. 543-563, p. 562.

<sup>286</sup> ENZINAS, F. de, *Memorias...*, *op. cit.*, p. 201.

<sup>287</sup> PÉREZ DE PINEDA, J., *op. cit.*, p. 12.

<sup>288</sup> *Epístola Consolatoria*, pp. 49 y ss. y pp. 79 y ss.

<sup>289</sup> PONCE DE LA FUENTE, C., *Suma...*, *op. cit.*, pp. 204 y s.; ENZINAS, F. de, *Información al Emperador...*, *op. cit.*, pp. 118 y s.; PÉREZ DE PINEDA, J., *op. cit.*, p. 7; *idem*, *Breve sumario de indulgencias*, p. a iiiii; *idem*, *Carta enviada a Felipe II*, pp. 6ss., 143.

<sup>290</sup> LUTERO, M., «Si los hombres de armas también pueden estar en gracia» (1526), ABELLÁN, J. (ed.), *Martin Lutero. Escritos políticos*. Madrid, 1986, pp. 128-170, pp. 143 y ss. Tyndale tenía la misma opinión, cf. SKINNER, Q., *op. cit.*, t. II, pp. 77 y s.

<sup>291</sup> Cf. DONALD, D., LÁZARO, E., *op. cit.*, pp. 198 y ss.

si se le hubiera escuchado al principio <sup>292</sup>. En la advertencia al lector de la *Suma*, de Ponce de la Fuente, el autor lamenta las

«grandes adversidades, que han venido a la Christiandád por nuestros grandes pecados: las zeguedades, que ha procurado en introducir en ella el Demonio: la variedad de doctrinas (...)» <sup>293</sup>.

las «porfías», y la «confusión y tinieblas», sin precisar a quien se refiere. Sin embargo, poco después advierte que deberíamos tomar como ejemplos a los «Antiguos» que no abandonaron la catequesis. Puede ser una alusión a un tiempo anterior a la Iglesia de Roma y encaja bien en la costumbre reformista de referirse al protestantismo como la tradición antigua (cf. cap. 3.f). Así, en última consecuencia, Dios impone su castigo por haber abrazado la fe romana.

Enzinas, en la *Información muy útil al Emperador*, interpreta las calamidades de la época como un castigo de Dios por la idolatría que evocó su ira, calamidades que ya fueron profetizadas en las Escrituras <sup>294</sup>. Esta última idea la desarrolla más detalladamente en la *Información a los Príncipes* <sup>295</sup>. También en las *Memorias* arremete contra los ritos y la idolatría, que atraen la ira de Dios, tal como lo hacen Corro en su *Carta enviada al rey de las Españas* <sup>296</sup> y Valera en el *Tratado del Papa*: Dios la castiga con el más severo castigo. Valera dedica una parte considerable del principio de la obra al origen y las distintas formas de idolatría <sup>297</sup>.

Pero Dios no sólo castiga, sino hace todo por el bien de la verdadera fe, utilizando como instrumento a las personas más altas. Enzinas, en su *Información muy útil al Emperador*, sostiene que Dios puso a Carlos V, que describe como prudente y benevolente, como ejecutor

<sup>292</sup> *Ibidem*, pp. 213 y s. Ya en 1520, en una carta a Pedro Mártir, A. de Valdés, sin nunca llegar a ser luterano, se había pronunciado a favor de las ideas luteranas tempranas. Cf. *ibidem* pp. 249 y ss. Sobre su disputa con Melanchthon en la Dieta de Augsburgo de 1529 cf. *ibidem*, pp. 262 y s. Sobre esta y otra carta al mismo destinatario de 1521, cf. ANDRÉS, M., «La imagen de Lutero en España hasta 1559», BELLOCH ZIMMERMANN, J., RODRIGUEZ SÁNCHEZ, A. (eds.), *op. cit.*, pp. 55-85, p. 66.

<sup>293</sup> PONCE DE LA FUENTE, C., *op. cit.*, hoja IV. Las siguientes citas son de la misma página.

<sup>294</sup> ENZINAS, F. de, *op. cit.*, pp. 118 y ss.

<sup>295</sup> ENZINAS, F. de, *Información a los Príncipes...*, *op. cit.*, p. 212 ss. y p. 255. Las profecías se describen aquí con más detalles que en la *Información al Emperador*.

<sup>296</sup> CORRO, A. del, *op. cit.*, pp. 68 y s. y 244.

<sup>297</sup> VALERA, C. de, *Tratado del Papa...*, *op. cit.*, pp. 1 y ss.

de la venganza divina contra el Pontífice. Por las guerras y la enemistad con Francia, el edicto de Worms contra Lutero quedó sin efecto; muchos príncipes y ciudades pudieron abrazar la fe luterana, y para obtener ayuda de ellos contra los turcos, se ablandó el edicto. De esta manera, y sin la voluntad del Emperador, Dios, a través de él, «refrenó los consejos de vuestra Majestad <sup>298</sup>».

Según la *Carta enviada al príncipe Felipe*, de Pérez de Pineda, con los castigos Dios nos está dando avisos sobre su voluntad:

«Por no haber entendido los avisos que Dios nos dió, con la guerra pasada; nos dá su bondad otros, agora de nuevo, con nuevas i crueles guerras, las cuales no son otra cosa, sino gravísimos castigos, por el menosprecio de los avisos, i amonestaciones, que nos dió entonces» <sup>299</sup>.

En otras palabras, Dios nos guía por la vía recta relajando o aumentando su severidad, según nuestro comportamiento. Pérez sigue con una exposición de todos los males que vienen de la sede apostólica, en enemistad con la Corona hispana. Dios nos castiga por creer en el Papa. Venerar al Papa es falta de autoestima de los reyes, que, mandados por Dios, no deben nada al Papa. El rey, declarado enemigo del Papa sin haber actuado en contra de la Iglesia, se transforma así en un amigo de la Iglesia, dado que la sede en realidad no es apostólica porque no cumple con los mandatos de Cristo.

#### f) Tolerancia y resistencia

La llamada a la tolerancia es omnipresente en los escritos en cuestión. La idea nace, como hemos dicho, con la formación del Estado moderno y la confrontación con nuevas culturas y etnias en un continente recién descubierto. Con la Reforma, el debate se desliza hacia el contexto religioso. El término había sido utilizado en alemán por primera vez por Lutero en una carta de 1541, relacionada con la Dieta de Ratisbona que pretendía llegar a una concordia provisional entre las confesiones a través de la libertad de conciencia, hasta la solución de-

---

<sup>298</sup> ENZINAS, F. de, *Información al Emperador...*, *op. cit.*, p. 60.; cf. también pp. 55 y ss.

<sup>299</sup> PÉREZ DE PINEDA, J., *Carta enviada a Felipe II...*, *op. cit.*, p. 8; cf. también pp. 9, 16 y s., 19 y ss., 43 y s., 136 y 145 y ss.

finitiva en un Concilio. Sin embargo, Lutero rechaza esta *tollerantz* como vía decisiva: para conseguir concordia, la cristiandad debe ser una <sup>300</sup>. Es sabido que tampoco Calvino era muy abierto a la aceptación mutua de las confesiones. Contra su intransigencia, Sebastián Castellio, amigo de Enzinas y defensor de Valdés, emigrado a Basilea, publicó en 1554 su *De haereticis an sint persequendi*.

Enzinas, en su *Información muy útil al Emperador*, aboga a lo largo de todo el texto por la tolerancia. Sugiere a Carlos V indulgencia hacia el protestantismo e insiste en que

«si para Alemania es util, i saludable esta doctrina, no puede dejar de ser provechosa i nezesaria, no solamente a las tierras a señoríos de vuestra Majestad, sino aun tambien a todo el universo mundo» <sup>301</sup>.

Como signo de resignación se puede interpretar su posterior deseo de fundar una colonia evangélica en la relativamente tolerante Turquía <sup>302</sup>. Pero no concede el mismo derecho a otras religiones: afirma que la Inquisición, cuando se instaló bajo Fernando el Católico para vigilar a los judeoconversos y a los moriscos, tenía una causa justa <sup>303</sup>. Valera opina de manera similar en su *Tratado del Papa*, después de atacar, alegando a Las Casas, los abusos contra los indios <sup>304</sup>: parece más indulgente con paganos que con musulmanes y judíos. En la *Información a los Príncipes*, Enzinas propone un compromiso: los cardenales se pueden quedar con la mayoría de sus riquezas, si dejan vivir en paz a la gente de la nueva doctrina y dedican parte de su fortuna a obras públicas y benéficas <sup>305</sup>. En sus *Memorias* lamenta la ignorancia de los inquisidores con respecto a las confesiones reformadas:

<sup>300</sup> Lutero en una carta de 1541; cf. LUTZ, H., *op. cit.*, p. 281. Sobre la idea de la tolerancia en la época moderna cf. *idem* (ed.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*. Darmstadt, 1977; KAMEN, H., *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*. Madrid, 1987.

<sup>301</sup> ENZINAS, F. de, *op. cit.*, pp. 73 y s.

<sup>302</sup> ENZINAS, F. de, *Memorias...*, *op. cit.*, p. 127. Reveló el proyecto en una carta a Juan Camerario, cf. el Ensayo preliminar de F. Socas a *Memorias...*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>303</sup> ENZINAS, F. de, *Información al Emperador...*, *op. cit.*, p. 74.

<sup>304</sup> *Tratado del Papa*, p. 196 y ss. Cf. también PÉREZ DE PINEDA, J., siguiendo a Occhino, en la *Imagen del Anticristo...*, *op. cit.*, pp. 3 y s.: los Antecristos, sobre todo los judíos, son contrarios a Cristo. Los autores están en una línea con Montes.

<sup>305</sup> ENZINAS, F. de, *Información a los Príncipes...*, *op. cit.*, pp. 277 y ss.

«Pero si les preguntas más en detalle qué es eso de ser luterano y eso de defender con obstinación opiniones luteranas, no te responden otra cosa sino que es algo diabólico, hacinamiento de crímenes demasiado horribles como para que sea conveniente desvelar ante el pueblo tales misterios. De este modo tapan las bocas de la gente sencilla: los más no saben qué responder, no pocos caen evidentemente en la desesperación»<sup>306</sup>.

Corro, en su *Carta enviada al rey de las Españas*, hace un llamamiento apremiante en pro de la tolerancia hacia los reformados, y en especial hacia los de los Países Bajos. No olvidemos que la obra, como las *Artes* de Montes, aparece en 1567, año conflictivo en el que se inicia la defensa armada del protestantismo neerlandés por la inminente introducción de la Inquisición española. Corro empieza la obra refutando la herejía de Juan Egidio<sup>307</sup>, una estratagema astuta, dado que Carlos V, padre del destinatario de la *Carta*, estimaba mucho a Egidio. Una apelación similar que aparece en la *Epistre et amiable remontrance* de 1567, del mismo autor, tiene sin embargo otro contexto: es una exhortación a la convivencia pacífica de los pastores de diferentes confesiones en Amberes<sup>308</sup>. En la *Carta enviada al rey de las Españas* Corro aboga, ante el rey, por la libertad de las conciencias; tener creencias disidentes no es un delito<sup>309</sup>. Para demostrar su propia tolerancia hacia el catolicismo romano, aunque sea «miserable esclavitud é ignorancia», el autor destaca su disconformidad con el deseo de venganza, los excesos iconoclasticos y las quemas de iglesias en los países Bajos. Pero también afirma que ni siquiera en el caso de que las creencias romanas estuvieran en acuerdo con el Evangelio, lo que él evidentemente niega, la Iglesia romana no tendría ningún derecho de imponer sus dogmas a la fuerza, porque de esta manera nadie adopta una creencia, y por la creación de mártires se fortalece la religión perseguida. Elogia la actitud turca de tolerar religiones muy distintas; cuánto más deberían los cristianos aceptarse unos a otros. Su consejo concreto al rey es dejar el asunto en manos de los Estados Generales y de los príncipes<sup>310</sup>.

---

<sup>306</sup> *Idem, Memorias...*, *op. cit.*, p. 109.

<sup>307</sup> CORRO, A. del, *op. cit.*, pp. 33 y ss.

<sup>308</sup> Cf. KINDER, A.G., «Reformadores sevillanos...», *op. cit.*, p. 102.

<sup>309</sup> «Esa es la razón por la cual vuestros súbditos de los Países Bajos y varios de vuestro reino de España, viéndose engañados en una doctrina de tanta importancia, desean que vuestra majestad tenga á bien dejarles gozar de la libertad de sus conciencias y del beneficio del Evangelio (...).»: CORRO, A. del, *op. cit.*, p. 211. Cf. también pp. 211 y ss. y 356.

<sup>310</sup> *Ibidem*, pp. 101 y s., 321 y ss., 324 y 370.

#### 4. *El responsable: la Santa Sede*

Las obras aquí tratadas tienen en común las acusaciones (disimuladas en mayor o menor grado, según el peligro que corría el autor) contra las desviaciones y las represalias por parte de la Iglesia romana. Es interesante que en todos estos escritos se menciona como culpable principal sobre todo al Papa y en mucho menor grado a la Inquisición como tal.

La *Imagen del Anticristo* de Pérez, publicada alrededor de 1558, se basa en una obra de 1542 de Occhino. Su idea básica la constituye la antonomía entre la cristiandad, con su cabeza Jesucristo, y los adversarios de Cristo, dirigidos por el Papa como lugarteniente de Satanás. En toda la obra, como también ocurre en la *Epístola Consolatoria*, no se menciona ni una vez explícitamente que el *Anticristo* equivale al Papa. Las descripciones de la antítesis Cristo-Anticristo no dejan, sin embargo, lugar a dudas: según la Biblia el Anticristo, con silla en Roma, estará en la cabeza de la Iglesia y vive en gran pompa <sup>311</sup>. Otro pasaje similar, en la *Epístola consolatoria*, es igualmente inequívoca, dado que anteriormente han sido atacadas las tradiciones romanas <sup>312</sup>.

Pérez procede del mismo modo en su *Carta enviada al príncipe Felipe*, donde denuncia sin miramiento los excesos de la Iglesia romana y las usurpaciones de poder del Papa, exagerándolos de manera desmesurada; también figura la antítesis entre Cristo y los suyos por un lado y el demonio y la Santa Sede por otro, con la diferencia de que aquí se identifica abiertamente con el Papa <sup>313</sup>. Pérez critica la ceguera de los súbditos hispanos en su devoción al Papa, quien a su vez les tiene gran odio. Es la obra más polémica e irónica del autor. Para él, los «Visopapas», los «lugares-tenientes [sic] del papa», «voluntario instrumento» <sup>314</sup> del Pontífice, son los inquisidores. Defienden sus actuaciones, pero ignoran la Biblia. La Inquisición se presenta como instrumento del Papa sin reconocer su función política en manos de la Monarquía <sup>315</sup>. Es intere-

<sup>311</sup> PÉREZ DE PINEDA, J., *op. cit.*, pp. 5 y s. y 17 y s.

<sup>312</sup> *Idem*, *Epístola Consolatoria...*, *op. cit.*, pp. 14 y s.

<sup>313</sup> *Idem*, *Carta enviada a Felipe II...*, *op. cit.*, pp. 35 y s. VALERA, C. de, en el anexo al *Tratado del Papa...*, *op. cit.*, titulado *Tabla, en la cual muy clara y sucintamente se declara, quién sea el Anticristo*, también deja claro que se trata del Papa.

<sup>314</sup> PÉREZ DE PINEDA, J., *Carta enviada a Felipe II...*, *op. cit.*, pp. 63 y s., 94 y ss., 111, 115 y ss.

<sup>315</sup> *Idem*, *Imagen del Anticristo...*, *op. cit.*, p. 111.

sante que Pérez extrae tales conclusiones aún en 1557, año del descubrimiento de las congregaciones protestantes. Llega, incluso, a afirmar —o fingir— que el rey es la única autoridad verdadera contra el Papa y la Inquisición.

También en la *Suplicación a Don Felipe II* denuncia la crueldad de la Inquisición, sin mencionar a un responsable superior, lo que puede ser, evidentemente, una táctica deliberada, dado que se trata de una carta al rey. Invirtiendo la verdadera situación autoritaria, sostiene incluso que la Inquisición tiene poder sobre el rey <sup>316</sup>. La misma perspectiva es la que mantiene Enzinas en sus *Memorias* <sup>317</sup>.

Valera, en el *Tratado del Papa* (1588), reanudando las exposiciones de Enzinas y Pérez, niega, en un tono muy irónico, la autoridad del Papa: San Pedro nunca fue obispo de Roma y Cristo concedió privilegios idénticos a todos los apóstoles. Cuenta detalladamente la creciente corrupción y usurpación de la Sede Romana e incluye el relato de las persecuciones de los protestantes castellanos, precisamente en un tratado sobre el Papa. Se dirige especialmente a los súbditos hispanos, en cuyos territorios la Inquisición depende de la Corona:

«Leed esta historia, Españoles, i vereis quién sea el Papa, por quien soleis poner al tablero vuestra hazienda, honra i vida» <sup>318</sup>.

Al igual que Montes, destaca la importancia de que el rey se debe informar de los excesos inquisitoriales para remediarlos.

## 5. Los responsables: Papa o monarca

Los autores no se quedan en el mero campo eclesiástico para expresar su descontento y sus acusaciones. Con frecuencia se encuentran ejemplos de más lucidez acerca de las implicaciones políticas en los asuntos religiosos. Con referencia a las prerrogativas de las autoridades temporales y eclesiásticas, surge con frecuencia la cuestión de

---

<sup>316</sup> *Idem*, *Suplicación a Don Felipe II...* *op. cit.*, pp. 29 y ss. y 36.

<sup>317</sup> ENZINAS, F. de, *Memorias...*, *op. cit.*, pp. 262 y ss.

<sup>318</sup> VALERA, C. de, *Tratado del Papa*, p. 75. Cf. también pp. 30 y s., 33, 81, 116, 196 y ss. y 201 y s. Sigue en gran parte a Montes, al que hace referencia en p. 198.

la obediencia hacia las autoridades, tema central en Lutero, quien, en un principio, rechaza cualquier resistencia activa, alegando la Epístola de San Pablo a los Romanos <sup>319</sup>, para propagar más tarde la legitimidad de luchar activamente por las creencias religiosas.

La discusión en torno a la naturaleza de las autoridades tiene una larga tradición desde la Baja Edad Media y contribuyó de manera considerable a la formación del concepto moderno del Estado. El debate sobre la relación jurídica entre el soberano y el pueblo y el abandono de la idea medieval de la subordinación absoluta, la estimularon por una parte las repúblicas italianas que, del siglo XII al XIV, tenían por su soberanía, primero frente al emperador y al Papa, luego frente a sus propios déspotas.

Un cambio de la visión del Código de Justiniano del *princeps* como *dominus mundi*, lo aporta en el siglo XIV el jurista Bartolo de Sassoferrato quien, alegando la pluralidad de autoridades políticas soberanas, argumenta que la situación *de facto* en las ciudades, que establecen sus propias leyes, justifica que se pueden considerar como cuerpos soberanos, no sumisos al emperador. La base de este argumento es la idea de que la ley debe adaptarse a los hechos <sup>320</sup>.

El conflicto con el Papa arrastra el aspecto religioso. Marsilio de Padua, en su *Defensor pacis* (1324), rechaza la legitimidad de los privilegios y poderes de la Iglesia, aduciendo la amonestación de Cristo «Dad al César, lo que es del César.» (Mt 22, 21 y Lc 20, 25), además de las exhortaciones de San Pablo de someterse a las autoridades civiles, dado que han sido instituidas por Dios (Rom 13). Mientras la Iglesia sólo es una *congregatio fidelium*, los poderes temporales fueron ordenados por Dios. Estos dos puntos coinciden plenamente con el concepto de Lutero de una Iglesia de carácter puramente espiritual, idea que expone en varias obras, particularmente en *A la nobleza cris-*

<sup>319</sup> Rom. 13, 1-2. Acerca de la evolución del derecho a la resistencia en el humanismo cf. SKINNER, Q., *op. cit.*, t. I, pp. 272 ss, y en la Reforma *idem*, pp. 195 y ss.; ANDRÉS, M., *La teología española...*, *op. cit.*, t. II, pp. 469 y ss.; respecto a los Países Bajos: VAN GELDEREN, M., *The Political Thought of the Dutch Revolt 1555-1590*. Cambridge, 1992, *passim*. Cf. también OAKLEY, F., «Christian obedience and authority, 1520-1550», BURNS, J.H. (ed.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge, 1991, pp. 159-192, especialmente pp. 163 y ss.; y KINGDON, R.M., «Calvinism and resistance theory, 1550-1580», *ibidem*, pp. 193-218, especialmente pp. 200 y ss.

<sup>320</sup> Cf. SKINNER, Q., *op. cit.*, t. I, pp. 28 y ss. y 39 y ss.

*tiana de la nación alemana* <sup>321</sup> y *La libertad del cristiano* <sup>322</sup>. La obligación de obedecer a las autoridades es una piedra angular de sus doctrinas: « (...) la autoridad civil, que es la portadora de la espada (...) ha sido establecida por Dios» <sup>323</sup>; «es voluntad divina que se observe la fidelidad y el deber» <sup>324</sup>. Este enfoque agustiniano del orden divinamente gobernado ya había sufrido críticas con el descubrimiento, a principios del siglo XII, de las obras de Aristóteles, que proclaman la importancia del bienestar en este mundo.

Volviendo a los conflictos de las ciudades norte-italianas, este último aspecto es adoptado por los juristas romanos de Bolonia como Sassoferato quien, como Marsilio de Padua, y pensando en los déspotas italianos, sostiene que todo el cuerpo de ciudadanos, aun teniendo a un gobernante, no deja de ser en ningún momento el legislador soberano. Escolásticos como Alberto Magno y Tomás de Aquino, aunque seguidores de Aristóteles, sin embargo contrastan con los juristas italianos, alegando que el acto de instituir a un gobernante obliga a los ciudadanos a alienar su original autoridad soberana.

La idea de la soberanía popular no sólo proviene del campo aristotélico. Ockham, a principios del siglo XIV, postula la separación total de la Iglesia y del Estado y opina que los reyes reciben su poder sólo comunicativamente del pueblo y que éste en ningún momento aliena su poder. Basándose en el derecho natural de la defensa propia y en los principios del feudalismo, afirma que aparte del emperador existen otros portadores del *ius gladii*, que tienen el derecho a deponer a aquél. Más radicales son aún los conciliaristas como Gerson, y más tarde Almain y Mair, quienes igualmente afirman que el gobernante no es más que un *minister* designado por el pueblo y que éste tiene incluso derecho a destituirle en cualquier momento.

---

<sup>321</sup> LUTERO, M., *A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana* (1520), ABELLÁN, J. (ed.), *op. cit.*, pp. 4-20. La paralela entre Lutero y Marsilio es asombrosa en otro aspecto: Marsilio también sufrirá la acusación de hereje, huyendo a la Corte de Luis de Baviera en 1326, dos años antes de Ockham.

<sup>322</sup> Es de 1521. ÉGIDO, T. (ed.), *Lutero. Obras*. Salamanca, 1977, pp. 157-170, cf. en especial pp. 162 y s.

<sup>323</sup> LUTERO, M., *Exhortación a la paz* (1525), ÉGIDO, T. (ed.), *op. cit.*, pp. 253-270, p. 258.

<sup>324</sup> LUTERO, M., *Contra las hordas ladronas y asesinas de los campesinos* (1525), ÉGIDO, T. (ed.), *op. cit.*, pp. 273-277, p. 273. Cf. SKINNER, Q., *op. cit.*, t. I, pp. 71 y ss.

El rechazo total del concepto agustiniano del orden divino y del hombre corrompido llega con los renacentistas florentinos, sobre todo con Salutati, Bruni y Alberti quienes, rechazando la invasión de los *signori*, optan por la participación de todos en el gobierno y por el concepto de los hombres como amos de su propio destino. Vemos claramente cuán lejos de Lutero están todas estas ideas precedentes <sup>325</sup>.

La creencia en la virtud del hombre llega a su apogeo con el ideal humanista del gobierno principesco, representado por Castiglione, Pontano y hasta Maquiavelo <sup>326</sup>; las virtudes platónicas de la prudencia, la templanza y la fortaleza, junto con las cristianas de la piedad, la religión y la fe <sup>327</sup>, son imprescindibles para un príncipe que quiere conservar su estado de soberanía. En este punto Lutero coincide con ellos: en sus textos reclama las mismas virtudes, y como ellos, destaca la modestia y la pasividad como virtudes del pueblo, aunque desde el punto de vista cristiano de la obediencia debida a Dios, mientras que los humanistas defienden el enfoque puramente humano de la importancia del bienestar, derivado, como hemos visto, de Aristóteles. Es más, Maquiavelo, culpando al cristianismo como responsable de la corrupción política en Italia por fomentar la exclusión total del pueblo del gobierno y, volviendo a la teoría aristotélica de los ciclos históricos, elogia los tumultos como factores de un sano cambio de la sociedad <sup>328</sup>. Con esta actitud, Maquiavelo causa escándalo entre sus mismos contemporáneos humanistas italianos.

Lutero, por el contrario, opina que los soberanos han obtenido su poder de Dios, dado que la naturaleza humana está demasiado corrupta para ser capaz de producir un reflejo de la justicia de Dios en la disposición de sus vidas; este origen divino del poder obliga a conservarlo y a defenderlo, incluso con violencia. Ni siquiera la Iglesia tiene poder sobre las autoridades seculares, siendo éstas las únicas que tienen derecho a ejercer todos los poderes de coacción, incluso sobre la

<sup>325</sup> *Ibidem*, pp. 100 y ss.; t. II, pp. 125 y ss., 129 y 133.

<sup>326</sup> Aunque este último tenga otra definición de *virtus* y opta por el miedo, frente al amor, como instrumento más eficaz de un gobernante. Cf. SKINNER, Q., *op. cit.*, t. I, pp. 145 y ss. y p. 160.

<sup>327</sup> Acerca de las matices de la idea de la virtud en los diferentes humanistas cf. *ibidem*, pp. 149 y ss.; acerca de la relación de los humanistas hacia el luteranismo cf. RICO, F., *op. cit.*, p. 102.

<sup>328</sup> SKINNER, Q., *op. cit.*, t. I, p. 133 y pp. 192 y s.

Iglesia como institución visible. Las autoridades sólo responden ante Dios. Los súbditos cristianos, a su vez, tienen el deber de obedecer a las autoridades, aunque sean malas, y de sufrir sus injusticias. Contra el soberano sólo vale la resistencia pasiva, la desobediencia, si el gobernante impide a sus súbditos ejercer su fe, si las órdenes van en contra de la doctrina cristiana o por su injusticia contradicen la ley divina, dado que el soberano no tiene poder sobre las almas<sup>329</sup>. Si esta desobediencia no es posible, hay que sufrir el mal: «No hay que resistir al mal sino sufrirlo (...)». La obediencia también es obligatoria entre soberanos: «(...) ningún príncipe debe guerrear contra su señor superior, como el rey o el emperador (...)»<sup>330</sup>. Se manifiesta claramente el concepto bajomedieval de feudalismo, con la importancia del juramento de fidelidad, muy en contra de la soberanía popular de los juristas norte-italianos y de los humanistas. Esta actitud conservadora de Lutero se basa en su miedo a que la realización de la Reforma luterana se pudiera perjudicar por rebeliones violentas.

Sin embargo, pronto la situación sería otra, y de este modo cambiaría la actitud de Lutero acerca de la resistencia activa contra la autoridad. En la segunda dieta de Espira de 1529, Carlos V, bajo el efecto de sus éxitos políticos contra el Papa y contra Francia, niega todas las concesiones hechas a los luteranos en 1526: la libre decisión confesional de príncipes, ciudades imperiales y caballeros. Los luteranos protestan —de allí el nombre de «protestantes»— en nombre de varios príncipes y ciudades. Ahora es preciso buscar la legitimación de una resistencia armada contra el Emperador. La solución para legalizar la oposición se busca por dos vías. El replanteamiento de la teoría feudal se inicia por varios juristas de la Corte de Felipe de Hesse: aunque los poderes son dados por Dios, también el poder de príncipes territoriales y electores es dado por Dios; ellos se encuentran en una relación jurídica con el emperador, en vez de una relación gobernado-gobernante; cada soberano tiene el derecho de defender su territorio. Lutero se opone a esta teoría aduciendo que el emperador es, en todo caso, el superior de los demás gobernantes.

---

<sup>329</sup> LUTERO, M., *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia* (1523), ABELLÁN, J. (ed.), *op. cit.*, pp. 24-65, pp. 44 y ss. y p. 62. Lutero se refiere concretamente a los príncipes católicos que imponen la fe sobre sus súbditos y prohíben el Nuevo Testamento luterano en Meissen, Baviera y en la Mark. Coincide con Melanchthon, para quien la desobediencia es pecado mortal; cf. SKINNER, Q., *op. cit.*, t. II, p. 75; cf. también *ibidem*, p. 145.

<sup>330</sup> LUTERO, M., *op. cit.*, pp. 50 y 61.

La segunda forma de legalidad se busca con motivo del rechazo de la Confesión de Augsburgo en 1530, cuando se exige la aplicación del Edicto de Worms y se forman la Liga Católica y la Unión de Esmalcalda. Gregorio Brück, canciller de Juan de Sajonia, expone en un breve la justificación de la resistencia, basándose en el derecho privado que prevé circunstancias en las que la violencia no es un delito y en la afirmación canónica de que es lícito resistir a un juez injusto. Lutero, igual que otros reformistas, aceptan esta teoría.

El aspecto de la no consideración como persona pública de un gobernante injusto sigue su desarrollo en el calvinismo, particularmente en Inglaterra y en Escocia: en el caso de una autoridad injusta, su poder ya no se puede considerar como dado por Dios. Los luteranos también adoptan este argumento después de estallar la guerra de Esmalcalda en 1546. Encuentra su manifestación máxima en la Confesión de Augsburgo que hace una síntesis de las dos teorías, afirmando que si el mal gobernante no es ordenado por Dios, los magistrados inferiores tienen derecho a proceder contra él. Sin embargo, sólo unos pocos reformadores llevan la teoría del derecho privado al extremo de aplicar el derecho a la resistencia a personas privadas. La mayoría se limita a concederlo a los magistrados inferiores, manteniéndose dentro del debate de finales del siglo XII entre los juristas Azo (también los magistrados inferiores tienen el *ius gladii*) y Lothair (sólo lo tienen los magistrados superiores) y anticipando a Bodino, que tratará de este dilema en sus *Seis Libros de una República* (1576)<sup>331</sup>. Posteriormente, Goodman y Knox llegarán a la convicción de que en caso de un gobernante injusto, la resistencia es incluso un deber impuesto por Dios. Los Países Bajos rebelados invocarán sobre todo la teoría constitucional y el derecho consuetudinario<sup>332</sup>.

Afirmando que la razón humana es capaz de entender la ley de la naturaleza, los tomistas, entre ellos Vitoria y Suarez, se oponen a la afirmación protestante de que la sociedad política es una creación divina no inteligible por la razón. Vitoria en su *Democrates* (Roma 1535) había sostenido que se puede ser a la vez soldado y cristiano<sup>333</sup>. Eras-

<sup>331</sup> Cf. SKINNER, Q., *op. cit.*, t. II, pp. 133, 200 y ss., 203 y s. - Ponet y Goodman son defensores de la resistencia legítima por parte de personas privadas: *ibidem*, pp. 230 y s. y 242 y s.

<sup>332</sup> Cf. VAN GELDEREN, M., *op. cit.*, pp. 269 y 273 y s.

<sup>333</sup> Cf. BATAILLON, M., *op. cit.*, p. 632.

mo había dicho: «Si el príncipe alcanza la virtud completa, esto le hará plenamente cristiano; y si es plenamente cristiano, esto le capacitará a echar las bases de una república perfecta»<sup>334</sup>. Erasmo, siempre defendiendo la paz, negaba la legitimidad de una guerra justa, sobre la que siempre prevalece una paz injusta<sup>335</sup>. Este pacifismo militante se mantiene sólo en los protestantes radicales y no reconocidos por las confesiones establecidas, tales como los anabaptistas y los menonitas. Erasmo también se había pronunciado en contra del poder absoluto de un monarca<sup>336</sup>. Según Pole, a favor de reformas aunque manteniéndose fiel a la Iglesia católico-romana, el rey no puede ser la cabeza de la Iglesia, dado que el reino es una creación humana<sup>337</sup>.

Volvamos, en este contexto, a nuestros autores. Para la mayoría de ellos, los culpables de las deficiencias religiosas y de las persecuciones injustificadas son, a lo sumo, junto con Roma, los malos consejeros del monarca<sup>338</sup>. Esta moderación hacia el emperador o el rey puede ser una táctica para ganarse sus simpatías o no perderlas. Ya Alfonso de Valdés, en su *Diálogo de Lactancio*, había hablado de los malos consejeros responsables del desastre de Roma, dando un paso más al poner en tela de juicio la legitimidad de un príncipe —aunque tan venerado por él— que no sabe escoger bien a sus consejeros. La guerra contra el Papa era justificada dado que el Pontífice sólo tiene autoridad espiritual y el Emperador, instrumento en manos de Dios, no hizo nada más que defender a sus súbditos<sup>339</sup>. Todos los autores afirman la legitimación del príncipe de poner en orden los asuntos tanto temporales como religiosos; el monarca, con esta superioridad sobre la Iglesia, es el que debe mejorar la situación<sup>340</sup>.

Incluso en una obra tan libre de polémica e implicaciones políticas como la *Suma* de Ponce de la Fuente, se detectan reminiscencias de esta discusión acerca de la obediencia. Aunque Ponce sostiene que si los superiores son depravados hay que sufrirlos como un castigo de

---

<sup>334</sup> Citado por SKINNER, Q., *op. cit.*, t. I, p. 259.

<sup>335</sup> Sobre el pacifismo de Erasmo, cf. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J.A., *op. cit.*, pp. 130 y ss.

<sup>336</sup> Cf. las exposiciones de Bataillon sobre la *Querella pacis*: BATAILLON, M., *op. cit.*, pp. 87 y ss.

<sup>337</sup> Cf. SKINNER, Q., *op. cit.*, t. II, p. 99 y ss.

<sup>338</sup> ENZINAS, F. de, *Información al Emperador...*, *op. cit.*, pp. 66 y s.

<sup>339</sup> Cf. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J.A., *op. cit.*, pp. 150 y ss.

<sup>340</sup> También lo dice Montes: MONTES, R. GONZÁLEZ de, *op. cit.*, pp. 190 y s.

Dios, poco después afirma que un prelado malo no se considera llamado por Dios <sup>341</sup>, lo que implica que en este caso la resistencia contra él es legítima y no ofende la voluntad de Dios. Juan Díaz destaca la importancia del príncipe, que junto con los ministros debe administrar la Iglesia. Su punto de vista es evidentemente el de los luteranos acerca de la Iglesia estatal <sup>342</sup>.

La *Información muy útil al Emperador*, de Enzinas, afirma que los magistrados son constituidos por Dios, pero «el Majistrado no es señor, sino ministro de la lei.» Refiriéndose una vez más a Platón, dice que si un tirano no es saludable para el pueblo es «perturbador i sedizioso» <sup>343</sup>. Su «sacra Majestad» es «constituido de Dios por Presidente i lugarteniente suyo», mientras que el poder del Papa, que no es santo, es usurpado: no tiene poder seglar y el Emperador no le está obligado por su juramento y aún menos cuando el Papa defiende «una doctrina impía». Enzinas lo concluye minuciosamente por la historia eclesiástica, empleando un tono muy irónico. De tales declaraciones sobre la ilegalidad del poder papal se deduce fácilmente que el Emperador no debe obediencia al Papa —y ni siquiera el pueblo!— y que el poder imperial está por encima del pontifical. Enzinas pide tolerancia al Emperador frente a los luteranos, cuya doctrina en modo alguno da ocasión a sediciones, como lo pretenden los calumniadores. Los verdaderos rebeldes son los que luchan contra la verdad (i.e. la verdad protestante). Son los papistas los autores de las rebeliones de Alemania. Enzinas especifica detalladamente cómo deberían ser los papas. La obra termina recomendando la guerra imperial contra el Pontífice. El autor arremete contra la crueldad de la Inquisición, única en la historia, y la ignorancia de sus «hombres indoctos»; el Emperador debe usar toda su autoridad para frenar los excesos. Aparentemente, Enzinas desvincula la Inquisición totalmente del Emperador e incluso finge que a éste le sean necesarias unas aclaraciones como la siguiente:

<sup>341</sup> PONCE DE LA FUENTE, C. *Suma*, pp. 113 y ss.

<sup>342</sup> DÍAZ, J., *op. cit.*, pp. 104 y s.

<sup>343</sup> ENZINAS, F. de, *op. cit.*, p. 143, cf. también *ibidem*, p. 80. También Corro rechaza el desec de sedición y rebelión de los protestantes: *Carta*, p. 355. Las formulaciones aluden a una carta de Carlos V a su hija Juana de 25 de mayo de 1558, donde llama así a los luteranos. Está reproducida en ALONSO BURGOS, J., *op. cit.*, p. 68. La afirmación de varios escritores (cf. M'CRIE, T., *op. cit.*, pp. 254 y s.) que Carlos V hubiera muerto en la fe protestante, resulta infundada. Estos rumores tienen sus orígenes en los conflictos del Emperador con el papa Pablo IV, el proceso inquisitorial de su confesor Carranza y la condenación por luteranismo de sus capellanes Ponce y Cazalla.

«En España, que es el patrimonio i reino de vuestra majestad anda mui fuerte i furiosa sobre manera la que llaman Inquisizion, i de tal manera rezia i cruel, que no se puede por causa suya, hablar palabra ninguna que sea pura, por la verdad (...)»<sup>344</sup>.

Dios quitará el poder a un magistrado que no mira por la verdadera fe de sus súbditos, porque a estos fines ha sido instituido. Incluso en la *Historia de la muerte de Juan Díaz*, a pesar de los encubrimientos manifiestos por parte de la Corona, elogia al «clementísimo Emperadór», mientras arremete contra los adversarios del Concilio que, para que no se celebre, fingen reservas por parte del Emperador. Acusa al Papa y a Roma:

«Todas las cuales cosas, tenemos que agradecerlas al Papa, con sus Cardenales, que intruyeron toda esta cáusa, con la mira de defendér la vida de los verdugos»<sup>345</sup>.

Sin embargo, en las *Memorias* ni el Emperador se salva de responsabilidad. Si Enzinas concede que el Emperador no estaba enterado de las crueldades del gobernador general de Bruselas, y si en otro lugar de la obra responsabiliza más a los malos consejeros que al Emperador mismo, del rechazo de su traducción del Nuevo Testamento, señala que en última consecuencia la legislación imperial está en el origen de las crueles persecuciones:

«Y es que hay cierta ley del Emperador que manda que en manera alguna se perdone al que haya sido luterano o ahora lo sea, aunque abjure de todas las opiniones luteranas. Pero, para que la ley no parezca demasiado severa, añade una apostilla de esta suerte: «Si el reo, renunciando a su herejía, abjurare de sus opiniones luteranas decidimos que no sea castigado con la hoguera, castigo propio de los que mantienen obstinadamente sus herejías, sino con la espada, a fin de que se vea que se actúa sobre él más suavemente»<sup>346</sup>.

Poco después, habla con aún más claridad de la responsabilidad del Emperador:

«(...) pues si en España [el Emperador] resolvió tomar medidas tan acertadas que en todo ese país, con ser tan grande, no se halla la

---

<sup>344</sup> ENZINAS, F. de, *Información al Emperador*, pp. 72 y s.; *ibidem*, pp. 79 y ss. (de nuevo se refiere a la carta de Carlos V, donde el luteranismo se equipara a la rebeldía), 85 y ss., 90 y ss., 112, 159 y ss., 171 y 193.

<sup>345</sup> *Idem*, *Historia de la muerte de Juan Díaz*, p. 94; *ibidem*, pp. 58 y 93 y s.

<sup>346</sup> *Idem*, *Memorias...*, *op. cit.*, p. 108; cf. también pp. 99 y 160 y s.

más pequeña huella de luteranismo (...), con cuánto mayor esmero habría de procurar que su patria, en la que él mismo había nacido y se había criado, se mantuviera incontaminada, a fin de preservar íntegra y pura la autoridad de la Iglesia, la reputación de sus doctores y esa religión que como de mano en mano había llegado hasta él desde príncipes antepasados suyos, de feliz memoria, y desde los pontífices de antaño»<sup>347</sup>.

Juan Pérez, en la *Suplicación a Don Felipe II*, afirma que los príncipes son un «beneficio divino» y que deben procurar que Dios sea amado y obedecido. Los protestantes son fieles vasallos de los gobernantes. El autor da incluso un paso más en su argumentación: los protestantes no son «sediciosos i alborotadores, ni rebeldes a los Majistrados», sino discípulos de Cristo y leales vasallos; ¡persiguiendo a estos fieles súbditos del monarca, la Inquisición perjudica al mismo rey! Pérez advierte al rey del peligro subyacente: los que se levantan contra Dios fácilmente podrán hacerlo contra el monarca. Así las cosas, el rey debe defender a los protestantes por su propio bien. La *Suplicación a Don Felipe II* presenta al rey como la única verdadera autoridad contra el Papa y la Inquisición<sup>348</sup>. La *Carta enviada al príncipe Felipe* y la *Imagen del Antecristo*, escritos poco antes, destacan por un tono fuertemente polémico e irónico contra Roma: era el momento más agudo del conflicto entre el monarca y el Papa Paulo IV, y Pérez esperaba granjearse las simpatías del rey<sup>349</sup>.

La *Carta enviada al príncipe Felipe* empieza describiendo el carácter de la autoridad. Viene de Dios y es otorgada a los gobernantes para defender al pueblo de la «fuerza tiránica de los malos»<sup>350</sup>. Como verdaderos cristianos, el pueblo obediente y el buen gobernante cumplen así los mandatos de Dios. El autor se declara siervo de Cristo, al mismo tiempo que fiel vasallo del rey. Sus advertencias y consejos son un deber cristiano. En la *Epístola consolatoria*, sin embargo, llega a desvincular la Inquisición de la persona del Papa. Terminadas las ala-

<sup>347</sup> *Ibidem*, pp. 120 y s.

<sup>348</sup> PÉREZ DE PINEDA, J., *Suplicación a Don Felipe II*, pp. 1, 4 y s., 17, 35, 38 y s. y 157. Como Enzinas, Pérez alude a la carta de Carlos V a su hija; cf. nota 466. También lo hace el mismo autor en el *Breve tratado de doctrina...*, *op. cit.*, pp. 10 y s., y VALERA, C. de, *Tratado del Papa...*, *op. cit.*, p. 21. CORRO, A. del, *op. cit.*, p. 101, también rechaza el reproche de haber cometido un crimen de lesa majestad.

<sup>349</sup> Cf. BATAILLON, M., *op. cit.*, p. 705.

<sup>350</sup> PÉREZ DE PINEDA, J., *Carta enviada a Felipe II...*, *op. cit.*, p. 2.

banzas, el rey es presentado de manera inequívoca como responsable de las persecuciones:

«Veen a los reyes y principes, que auian de ser defensores de la causa de Dios porque padecen, leuantados contra ellos, como contra los mayores enemigos que puedê tener en sus reynos»<sup>351</sup>.

Considera la Inquisición, cuyos abusos denuncia, como una institución poco relacionada con el Pontífice, presentándola junto al otro responsable, el monarca, si bien sin concluir de forma explícita y contundente el vínculo estrecho entre rey e Inquisición, una conclusión que, en última consecuencia, convertiría a la autoridad temporal en la principal responsable de las actividades inquisitoriales.

Antonio del Corro, en su *Carta enviada al rey de las Españas*, aparecida en el mismo año que las *Artes*, destaca que el monarca no sólo tiene el derecho de intervenir en asuntos religiosos y restaurar la Iglesia, sino que está obligado a hacerlo por el bien de la cristiandad y porque las Escrituras se lo mandan. La actitud de Corro es ambivalente. La *Carta* presenta al rey como tenido en ignorancia por sus consejeros y por la Iglesia y al Papa junto a la Inquisición («la tiranía del Papa y de la Inquisición») como culpables de las calamidades religiosas, mientras en realidad en esta época la Inquisición española se había emancipado desde hacía tiempo de la autoridad papal y llevaba una vida independiente de Roma, siendo instrumento monárquico, como hemos visto anteriormente. Corro ve claramente las posibilidades de control mental de las instituciones eclesiásticas, como la venta de indulgencias y la confesión auricular, pero cuando las critica, no lo hace en el contexto de la Inquisición, ni las relaciona explícitamente con la Corona; los responsables son el Papa y los «doctores» y «esos teólogos». Dañan la reputación del rey por sus maldades:

«Sin embargo, Señor, suplico muy humildemente á su Real Majestad, de no manchar sus manos con la sangre de los inocentes, y que esos enemigos de Dios y verdugos de Satanás no abusen más de su bondad y de su natural clemencia»<sup>352</sup>.

---

<sup>351</sup> *Idem*, *Epístola Consolatoria...*, *op. cit.*, p. 107; cf. también *idem*, pp. 164 y ss.

<sup>352</sup> CORRO, A. del, *op. cit.*, p. 86. Cf. también *ibidem*, pp. 19 y s., 35, 52, 85, 228, 242, 275 y ss. y 306 y s. «Si el papa y sus sectarios defienden una buena y justa causa, ¿porqué estarán pesarosos de que los reyes y los príncipes sean testigos de su justicia?»: *ibidem*, p. 85.

El monarca es inducido por la Iglesia católico-romana a perseguir a los protestantes; en vez de actuar como Salomón y restituir al niño a la buena madre, a la verdadera Iglesia, revuelve el orden jurídico, permitiendo que los acusados (la Iglesia romana recriminada por sus falsas creencias) juzguen y castiguen a los acusadores (los protestantes). Pese a su noble linaje y sus cualidades morales, se comporta, en este aspecto, peor que los reyes paganos.

A pesar de insistir en la responsabilidad del Papa y del clero, Corro también relaciona al monarca con la Inquisición:

«No queráis, Señor, que con justa razón se pueda decir que *en vuestro tribunal ó consejo*, las criaturas de Dios han sido condenadas contra toda ley divina y humana (...)»<sup>353</sup>.

Lo que sigue es casi una amenaza: advierte sobre el triste final que han tenido todos los monarcas que perseguían a la Iglesia, que evidentemente es para Corro la Iglesia reformada. Sin embargo, se muestra súbdito leal del rey<sup>354</sup>.

Mientras Corro, en su lucidez respecto a las conexiones entre Corona e Inquisición, parece acercarse a Montes, Valera, en una fecha tan tardía como 1588<sup>355</sup>, no relaciona, al menos abiertamente, las actividades de la Inquisición con la voluntad del gobernante.

### III. TEXTO: LAS ARTES DE REINALDO GONZÁLEZ DE MONTES

#### 1. Autor y entorno de la obra

La obra se publica en 1567 por Michael Schirat, editor de Heidelberg, bajo el nombre y título de Reginaldus Gonsalvius Montanus, *Sanctae Inquisitionis Hispanicae Artes aliquot detectae, ac palam traductae*<sup>356</sup>. No

<sup>353</sup> *Ibidem*, p. 86. El subrayado es nuestro. Cf. también *ibidem*, pp. 273 y ss., 291 y 355.

<sup>354</sup> *Ibidem*, pp. 86 y 353 y s.

<sup>355</sup> Es el año de la publicación del *Tratado del Papa*.

<sup>356</sup> En la literatura antigua, como en BALLESTEROS y BERETTA, A., *Historia de España y su influencia en la Historia Universal*. Barcelona, 1927, p. 364 n. 113, aparece el año 1558, muy probablemente erróneo, como fecha de una edición en castellano. Cf. GARCÍA CÁRCCEL, R., *Orígenes de la Inquisición española*. Barcelona, 1976, p. 18; CASTRILLO BENITO, N. (ed.), *El «Re-*

es de extrañar que caiga en suelo fértil, si se tienen en cuenta los conflictos religiosos de la época. La reforma luterana, iniciada en 1517, propaga la justificación por la sola fe en vez de por los méritos humanos, niega la autoridad del Papa, el culto a la virgen y a los santos, el valor de las indulgencias y la existencia del purgatorio y critica la jerarquía eclesiástica y las órdenes monásticas. En el mismo año de la publicación de las *Artes*, Guillermo de Orange toma las riendas de la rebelión de los Países Bajos protestantes, donde las luchas abiertas se iniciaron el año anterior. También en 1566, los Estados protestantes se niegan a unirse a la liga contra los turcos, formada por la Monarquía hispana y el Papa. En agosto de 1567, el duque de Alba llega a Bruselas para sofocar la sublevación, provocando la salida de Flandes de una avalancha de fugitivos protestantes: cuando Amberes capitula al año siguiente, la ciudad pierde alrededor de 10.000 habitantes. Es ahora cuando se reedita, 34 años después de su primera publicación, la obra antiluterana *Adversus omnes haereses* de Alfonso de Castro. Pocos años antes, en 1564, se han impuesto las decisiones del Concilio de Trento por pragmática de Felipe II.

La identidad del autor no está clara. El libro, en gran parte memoirográfico y autobiográfico, relata exclusivamente los acontecimientos acerca de la congregación protestante sevillana. Su redacción se concluyó probablemente poco después de terminar la última fase del Concilio Tridentino. Se desprende del texto que el autor es un andaluz que ha residido en Sevilla, conocedor de las obras de Erasmo, partidario del protestantismo, familiarizado con las prácticas de la Inquisición española y amigo de un considerable número de personas mencionadas en el texto. Se revela testigo de los acontecimientos que tuvieron lugar en torno a los protestantes sevillanos entre los años 1557 y 1564: habla de la experiencia que obtuvo, «en su mayor parte de forma directa»<sup>357</sup>, del Santo Oficio hispalense, del que fue preso él mismo<sup>358</sup>. Por la cuestión de la autoría se preocuparon, desde un principio, muchos historiadores. Detrás del seudónimo, que puede referirse a un lugar de nacimiento en alguna sierra<sup>359</sup>, la mayoría de los investiga-

---

*ginaldo Montano*», primer libro polémico contra la Inquisición Española. Madrid, 1991, pp. 119 y s., n. 283; y GILLY, C., *Spanien und der Basler Buchdruck...*, op. cit., pp. 382 y s.

<sup>357</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ de, op. cit., p. 294.

<sup>358</sup> *Ibidem*. p. 341.

<sup>359</sup> Acerca de las controversias, GILLY, C., op. cit., pp. 355s, afirma que se mantiene la duda, mientras en la p. 375 sostiene que Schäfer identificó como lugar de nacimiento la localidad de Montemolín, en la cuesta occidental de la Sierra Morena, lo que también afirma

dores quieren ver a Casiodoro de Reina, el antiguo monje jerónimo fugitivo de Sevilla y más tarde primer traductor de la Biblia completa al castellano <sup>360</sup>.

Wiffen le consideraba incluso el principal evangelizador protestante del Monasterio de San Isidoro del Campo:

«The convent of San Isidro near Seville was where Cassiodoro de Reina, translator of the Bible of 1569, indoctrinated most of the monks, and from which he escaped» <sup>361</sup>.

Otros, como Daniel Gerdes en su *Florilegium* de 1740 <sup>362</sup>, le identifican con un fraile dominico. Juan Antonio Llorente, en su obra sobre la Inquisición <sup>363</sup>, le relaciona con el licenciado fugitivo Francisco Zafra, calificador del Santo Oficio, al igual que Franz Goldscheider <sup>364</sup>; C. Rahlenbeck <sup>365</sup> con Juan Morillo, pastor en Frankfurt <sup>366</sup>; Ernst Schäfer <sup>367</sup> con el monje fugitivo fray Benito de San Isidoro, no descartando la autoría de más de una persona, al igual que Boehmer, Charles Rahlenbeck, Usoz y Río y Menéndez Pelayo <sup>368</sup>. Manuel Gutiérrez Marín descarta que fuera clérigo:

---

CASTRILLO BENITO, N. (*ed.*), *op. cit.*, p. 123. También se proponen las Alpujarras como región de *montes* como lugar de nacimiento, cf. RUIZ DE PABLOS, F. (*ed.*), *op. cit.*, p. 35.

<sup>360</sup> Su traducción se basa todavía en una versión española del dominico italiano Santes Pagninus de 1528, mientras que en su posterior edición del Evangelio de San Juan introduce glosas de términos hebraicos y sirios.

<sup>361</sup> Citado por BOEHMER, E., *op. cit.*, I, p. 13. También la Inquisición consideraba a Reina como cabeza de los fugitivos de San Isidoro: cf. GILLY, C., *op. cit.*, p. 354.

<sup>362</sup> GERDES, D., *Florilegium historico-criticum librorum rariorum*. Groninga, 1740, pp. 96ss. Más suposiciones en RUIZ DE PABLOS, F. (*ed.*), *op. cit.*, pp. 35 y ss. STOUGHTON, J., *op. cit.*, pp. 293 y s., incluso cuestiona el hecho de que se trate de un seudónimo.

<sup>363</sup> LLORENTE, J.A., *Historia de la Inquisición en España*. 10 vols. Madrid, 1822.

<sup>364</sup> GOLDSCHIEDER, (*ed.*), *op. cit.*, p. VII.

<sup>365</sup> RAHLENBECK, C., «Recherches sur les auteurs, les traducteurs et les imprimeurs de quelques livres rares ou curieux du seizième siècle», *Bulletin du bibliophile belge*, 1865, pp. 153-160, p. 158.

<sup>366</sup> Morillo, uno de los protestantes procedentes del núcleo reformado aragonés, fue teólogo en el entorno de Pole en Trento; cf. KINDER, A.G., «Juan Morillo Catholic Theologian at Trent, Calvinist Elder in Frankfurt», *BHR XXXVII/1976*, pp. 345-350, *passim*; idem, «Two Letters...», *op. cit.*, pp. 112 y s. donde rectifica su opinión anterior, afirmando que Morillo murió envenenado.

<sup>367</sup> SCHÄFER, E., *op. cit.*, t. I, p. VII.

<sup>368</sup> BOEHMER, E., *op. cit.*, II, pp. 114 y s.; RAHLENBECK, C., *op. cit.*, p. 158; USOZ y RÍO, L., en Reginaldus Gonsalvius Montanus, *Inquisitionis Hispanicae Artes*. Madrid, 1857 (RAE XIII), p. 10 del Apéndice; MENÉNDEZ PELAYO, M., *op. cit.*, t. I, p. 110.

«De que era protestante no cabe duda, pero, que sepamos, no era miembro de ninguna Orden religiosa ni perteneciente al clero. Sus conocimientos de la congregación protestante de Sevilla y las alabanzas que le prodiga, nos lleva a suponer, con razón, que estaba afiliado a la misma, cosa que le atrajo el encarcelamiento. Posiblemente tuvo que padecer los procedimientos inquisitoriales e incluso el tormento»<sup>369</sup>.

Castrillo Benito<sup>370</sup> supone que la obra se redactó en castellano por Antonio del Corro y se tradujo posteriormente por Reina. También Gilly defiende la autoría en común de Reina y Corro:

«In der Zeit von Reynas Aufenthalt in Bergerac und Montargis und aus den gemeinsamen Gesprächen [i.e. Reinas] mit Corro und Juan Pérez muss der Plan entstanden sein, ein Werk über die spanische Inquisition zu schreiben, das zugleich als posthume Ehrung der Freunde und Bekannten dienen sollte, die kurz zuvor dem Inquisitionstribunal in Sevilla zum Opfer gefallen waren.»

(«Durante la estancia de Reina en Bergerac y en Montargis, y por las conversaciones [i.e. de Reina] con Corro y Juan Pérez, debe haber nacido el proyecto de una obra sobre la Inquisición española, una obra que serviría al mismo tiempo de homenaje póstumo de los amigos y conocidos que poco antes habían caído víctimas del tribunal inquisitorial de Sevilla») <sup>371</sup>.

B.A. Vermaseren<sup>372</sup>, en 1985, creyó haber demostrado que el autor de la primera redacción, e informante principal para la composición de las *Artes*, fuera Corro, que, al igual que Reina, había estado en Amberes antes de publicarse el libro: Corro a finales de 1566<sup>373</sup> y Reina entre 1563 y 1564. Llegó a convencer con su hipótesis a especialistas como Kinder y Spach<sup>374</sup>. Aparte de argumentos lingüísticos<sup>375</sup> y aparte del hecho de que Corro, siendo probablemente hijo del inquisidor

---

<sup>369</sup> GUTIÉRREZ MARÍN, M. (ed.), *op. cit.*, p. 60. Kinder afirma lo contrario: cf. *supra*, nota 20.

<sup>370</sup> CASTRILLO BENITO, N. (ed.), *op. cit.*, p. 30 y s.

<sup>371</sup> GILLY, C., *op. cit.*, p. 373.

<sup>372</sup> VERMASEREN, B.A., «Who was Reginaldus Gonsalvius Montanus?...», *op. cit.*, pp. 47-77.

<sup>373</sup> Antes de que Antonio del Corro ejerciera como pastor protestante en Amberes, Juan Pérez de Pineda había sido llamado a este cargo, pero murió antes de la toma de posesión del ministerio.

<sup>374</sup> SPACH, R.C., *op. cit.*, p. 862. KINDER, A.G., en «Religious Literature...», *op. cit.* (1988), p. 230 n. 26, parece convencido, mientras posteriormente deja de defender una posición determinada: *idem*, «Le livre...», *op. cit.* (1990), pp. 323 y s.

<sup>375</sup> VERMASEREN, B.A., *op. cit.*, pp. 55 y ss.

Sevillano Antonio del Corro <sup>376</sup>, pudo tener acceso a informaciones detalladas sobre las prácticas inquisitoriales, Vermaseren se basa en los paralelos —tanto formales como en el contenido— que existen entre las *Artes* y la *Lettre envoyée au roy des Espaignes*, en cuanto al proceso de Egidio, la descripción de los espías, la citación de las mismas fuentes patrísticas en la crítica de los procedimientos teológicos y la actitud hacia judíos y musulmanes <sup>377</sup>. En pro de Corro se pueden aducir varios argumentos: su pariente fue inquisidor —benigno— en Sevilla y pudo informarle sobre muchos detalles; el autor de las *Artes* fue habitante de Amberes <sup>378</sup>; después de su huida se movió en círculos calvinistas de Berna, facilitando así su adscripción al núcleo calvinista-reformado de Heidelberg donde también se movía Reina, que estaba en contacto con el reformador principal de Heidelberg, Gaspar Olevianus, con Ursinus y otros <sup>379</sup>. Sin embargo, todos estos argumentos se pueden aplicar a Reina con la misma autoridad científica, y los argumentos cronológicos que ofrece Vermaseren no son satisfactorios <sup>380</sup>. Además, mientras Corro, al principio de la *Carta enviada al rey de las Españas* subraya que nunca ha tenido conflictos inquisitoriales <sup>381</sup>, el autor de las *Artes* pretende haber sido preso del Santo Oficio, como hemos visto más arriba. Con todo, las explicaciones de Vermaseren apuntan a un autor estrechamente relacionado con los Países Bajos <sup>382</sup>.

Debido a los alborotos con motivo de la introducción de la Inquisición española en los Países Bajos, la publicación de las *Artes* parecía bastante atrevida incluso en entornos protestantes. Sabemos que la ciudad de Estrasburgo, también envuelta en conflictos religiosos como consecuencia de la cercanía de la guerra civil francesa y la marcha

---

<sup>376</sup> En la literatura se suele referir a este personaje como tío del autor Antonio del Corro. Agradezco al historiador Gabino Fernández el dato de que los indicios apuntan a que fuera su padre, designado como tío para camuflar la procedencia de un padre clérigo.

<sup>377</sup> VERMASEREN, B.A., *op. cit.*, pp. 64 y ss.

<sup>378</sup> Según Vermaseren esto se comprueba entre otros por el hecho de que las *Artes* menciona los tipos exactos de cambio entre *maravedies*, *sueldos* franceses, *batzen* alemanes y *stúfer* flamencos: MONTES, R. GONZÁLEZ de, *op. cit.*, p. 258 y s.; *ibidem*, pp. 63 y s.

<sup>379</sup> Cf. KINDER, A.G., *Casiodoro de Reina...*, *op. cit.*, pp. 41 y ss.

<sup>380</sup> VERMASEREN, B.A., *op. cit.*, pp. 75 y s. El historiador sostiene que Corro no puede haber copiado a Montanus. Sin embargo, no se puede excluir la posibilidad de que haya podido leer el manuscrito antes de su publicación. BOEHMER, E., *op. cit.*, t. II, p. 119, descarta a Corro como posible co-autor argumentando que éste (al igual que Reina) huyó de Sevilla en 1558, mientras hay indicios en las *Artes* de que el «contributor» se quedó más tiempo allí.

<sup>381</sup> CORRO, A. del, *op. cit.*, p. 20.

<sup>382</sup> VERMASEREN, B.A., *op. cit.*, pp. 60 y ss.

de las tropas de Alba por el cercano Franco-Condado, negó a Reina el permiso de imprimir una obra sobre la Inquisición <sup>383</sup>. La publicación en Heidelberg se debe al clima de tolerancia que prevalecía en esa época en el Palatinado Renano, donde el Conde Elector Federico III, enemigo fervoroso de la Monarquía hispana, abrazó en 1563, como primer príncipe territorial alemán, la confesión reformada calvinista, nacida aquí del luteranismo y modificada por tradiciones altoalemanas y suizas, definidas por reformadores como Bucer y Zwingli <sup>384</sup>. Tal vez esta rama confesional se inclinaba más hacia la tolerancia, dado que desde la Dieta de Espira de 1529 estaba tan estigmatizada como el anabaptismo. Sin embargo, en la Dieta de Augsburgo de 1566, cuando los Estados católicos se comprometen a seguir los dictámenes del Concilio de Trento, el Palatinado Electoral consigue impedir la exclusión de la *Confessio Augustana* y de la Paz de Augsburgo.

Aparte de la negativa de Estrasburgo frente a Reina con respecto a la publicación de un libro sobre la Inquisición, hay otros hechos convincentes a favor de la autoría del traductor de la *Biblia del Oso*: el editor Oporino, en una carta del 10 de junio de 1567 a Hubert en Estrasburgo, pregunta si la obra de Reina sobre la Inquisición ha sido quemada en Flandes o si, en el caso contrario, no quiere publicarla <sup>385</sup>. En otra carta de Reina a Diego López, de París, de Septiembre de 1567, él mismo menciona su publicación <sup>386</sup>.

De las *Artes* existen numerosas traducciones, realizadas ya en fecha temprana: en francés en 1568, en inglés en 1568 y en 1569, cuatro versiones holandesas <sup>387</sup> y dos alemanas en 1569 (la versión española

---

<sup>383</sup> CASTRILLO BENITO, N. (ed.), *op. cit.*, p. 30 y p. 123.

<sup>384</sup> El Catequismo de Heidelberg (1563) no defiende la doble predestinación. En la Paz de Augsburgo la variante confesional del Palatinado Electoral fue reconocida mayoritariamente, al contrario del calvinismo de impronta ginebrina. Sobre el origen y las características de los *Deutschreformierten* cf. GOETERS, J.F.G., «Genesis, Formen und Hauptthemen des reformierten Bekenntnisses in Deutschland. Eine Übersicht», SCHILLING, H. (ed.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland - Das Problem der «Zweiten Reformation»*. *Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1985*. Gütersloh, 1986, pp. 44-59, *passim*. Otros territorios siguen sólo en 1578. La reluteranización del Palatinado Electoral se inicia ya en 1576.

<sup>385</sup> Citado por BOEHMER, E., *op. cit.*, t. II, p. 118.

<sup>386</sup> En MENÉNDEZ PELAYO, M., *op. cit.*, t. I, p. 110. Sobre las opiniones acerca de la autoría cf. también GILLY, C., *op. cit.*, p. 375 y ss.

<sup>387</sup> Entre ellos, una de inclinación luterana, otra calvinista. La bibliografía completa de las ediciones se encuentra en CASTRILLO BENITO, N. (ed.), *op. cit.*, pp. 81 y ss.

sólo aparecería en 1851 <sup>388</sup>, 17 años después de la abolición definitiva de la Inquisición en España ); y se incluyen extractos en numerosos martirologios del siglo xvii. Ya en 1569, la obra aparece en los índices de Lieja y de Amberes. Su gran distribución contribuirá a la propagación de la leyenda negra sobre España, junto con el *Breve relato de la destrucción de las Indias* (1552) de B. de las Casas, y posteriormente con la *Apología* (1581) de Guillermo de Nassau (Orange) y las *Relaciones* (1592) de Antonio Pérez <sup>389</sup>.

## 2. Estructura, lenguaje y destinatarios

El libro consta de tres partes. La primera relata, en orden cronológico, los procedimientos de la Inquisición. La segunda expone algunos casos especialmente curiosos de herejes perseguidos y la tercera los martirios de protestantes relajados y difamados como vacilantes en la fe. El *Prefacio*, si bien por su título tiene carácter meramente introductorio y no forma parte autónoma de la obra, se considerará como tal por la importancia de su contenido, por más que el mismo autor lo señala expresamente en el índice, después de enumerar los capítulos de la primera parte:

«El origen de la Inquisición junto a otras cosas dignas de saberse, lo conocerá el lector por el prefacio» <sup>390</sup>.

Montes expone aquí los motivos por los cuales se escribe la obra. Le preocupa el peligro de una guerra provocada por el temor de que la Inquisición española pudiera ser introducida en otros territorios de la Monarquía hispana, fuera de la Península, en especial en zonas protestantes y en concreto en los Países Bajos, donde, como veremos, precisamente la supuesta implantación de la Inquisición de corte hispano fue uno de los motivos fundamentales de la Rebelión. Con este

<sup>388</sup> Traducción de Santiago Usoz y Río: Reginaldus Gonsalvius Montanus, *Artes de la Inquisición Española*, San Sebastián, 1851; reimpr. Barcelona 1981 (RAE V).

<sup>389</sup> Detalles cf. RUIZ DE PABLOS, F. (ed.), *op. cit.*, pp. 16 y ss. La afirmación de Kinder (KINDER, A.G. «Le livre...», *op. cit.*, p. 323), «Cet ouvrage est responsable presque à lui seul de l'établissement de ce qu'on a appelé la Légende noire.», parece, sin embargo, sobrevalorar la obra a este respecto.

<sup>390</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ de, *op. cit.*, p. 355.

trasfondo, Montes quiere ante todo informar a un amplio público europeo hasta entonces sólo «confusamente» enterado de las prácticas de la Inquisición española. El idioma de redacción, el latín, también apunta al deseo de alcanzar una gran audiencia, «el orbe entero»<sup>391</sup>, como repetirá en el transcurso del relato.

La parte principal constituye las *Artes* propiamente dichas: *Algunas artes de la Inquisición española descubiertas y hechas públicas*. Aquí se describen las prácticas inquisitoriales de la persecución de protestantes, desde la primera sospecha de herejía hasta la celebración de un auto de fe y las sentencias pronunciadas. La minuciosidad con la que se cuentan los detalles es una novedad en este campo literario. El esmero pone de manifiesto que la obra se dirige a un público que en gran parte desconoce el funcionamiento de la institución: la explicación de muchos pormenores sería superflua en un ambiente hispano. La sensación, ya notada en el prefacio, de que Montes se dirige a un público supraconfesional y poco enterado de los hechos, se intensifica en esta parte de la obra, cuando se lee la advertencia a lectores sensibles precediendo el relato de las torturas<sup>392</sup>: los protestantes, y sobre todo los del territorio hispano, deberían haber estado al día sobre las crueldades inquisitoriales. El aviso se publica en cursiva, un procedimiento frecuente en esta parte de las *Artes* que sirve para resaltar prácticas particularmente atroces o injustas y para mantener el contacto directo con el lector.

La segunda parte expone *Algunos ejemplos especiales a través de los cuales se ven más claramente las artes inquisitoriales puestas ya en su ejercicio y práctica genuinos y*, añadidos en forma de apéndice, los *Elogios de ciertos mártires piadosos de Cristo a los que, a pesar de haber sufrido con constancia cristiana pena de muerte por la confesión del Evangelio, los difamaron después los inquisidores con sus artes de perfidia y defección*. Los dos capítulos quieren sobre todo, aparte de mantener viva la memoria de los mártires protestantes, sevillanos en su mayoría, hacer públicas la absurdidad de algunos procesos y sobre todo la ignominia de la Inquisición española que difamó a muchos mártires después de su muerte para poner en duda su constancia en la fe.

---

<sup>391</sup> *Ibidem*, pp. 191, 239 y 277.

<sup>392</sup> *Ibidem*, pp. 236 y s. Henry Kamen niega que la crueldad de la Inquisición fuera mayor que la de la justicia secular: KAMEN, H., *La Inquisición española...*, *op. cit.*, p. 234.

Montes emplea un lenguaje de fuerte expresividad. A los inquisidores los denomina con términos polémicos como «fieros lobos», «carniceros» o «caníbales» de «tiránica crueldad». Se complace en la ironía mordaz empleada contra sus adversarios; habla de la «santidad» de un inquisidor particularmente infame, o termina el relato de unos castigos desmesurados con la conclusión: «Y todas estas cosas por misericordia inquisitorial.». Se divierte igualmente mofándose de los miembros del Santo Tribunal: afirma que a los encargados del secuestro de bienes «a menudo se les pega a éstos alguna de tales cosas.»; con respecto al clima insoportable en las cárceles, los inquisidores «tienen respuesta tanto veraniega como invernal», es decir anodina e ineficaz; a un musulmán convertido al cristianismo que entró en conflicto con los inquisidores, le aplicaron, en las palabras de Montes, «tal catequización» que se arrepintió sinceramente de su conversión. Las indulgencias y bulas del Papa son «meras bolas»<sup>393</sup>.

Este estilo tiene objetivos pedagógicos concretos. Por un lado, el autor quiere provocar la indignación de sus lectores frente a la arbitrariedad ilimitada de la Inquisición. Por otro, intenta mantener vivo el interés por su obra; lo que podría ser un sobrio informe sobre las prácticas inquisitoriales, leído sólo por un número determinado de personas interesadas en el tema, se vuelve de esta manera en una lectura atractiva y divertida para un público extenso y sin conocimientos previos.

### 3. *El Prefacio: aviso a Europa*

El preámbulo se inicia con la preocupación por el peligro de enfrentamientos bélicos entre los defensores aferrados de la Inquisición y los que la rechazan «como a una clase de esclavitud indigna de hombres libres»<sup>394</sup>. Montes hace la pregunta —más bien retórica— si los deseos antiinquisitoriales son señales de demencia o pretensiones justificadas.

<sup>393</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ de, *op. cit.*, págs 191, 211, 238, 257, 267 y s., 291, 293, 302 y 309. Montes se vale aquí del doble significado de la palabra latina *bullā* (*bula* y *bola*). Este juego de palabras recuerda otro, frecuente en los textos castellanos de otros autores: el de confundir *bulas* con *burlas*; PÉREZ DE PINEDA, J., *Carta enviada a Felipe II...*, *op. cit.*, pp. 49, 72 y 87; CORRO, A. del, *op. cit.*, p. 196; VALERA, C. de, *Aviso a los de la Iglesia romana, sobre la indiccion del Jubileo, por la Bulla del Papa Clemente Octavo*; VALERA, C. de, *Tratado para confirmar...*, *op. cit.*, pp. 1-64, p. 2; *idem*, *Tratado del Papa...*, *op. cit.*, pp. 147 y 176.

<sup>394</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ de, *op. cit.*, p. 189.

Su motivo concreto es, como hemos dicho, el temor de la inminente introducción de la Inquisición, según el modelo castellano, en los Países Bajos. Los disturbios fueron atizados por calvinistas franceses y tal vez también por estudiantes hispanos de la Universidad de Lovaina. La inquietud, que no se limitaba a los Países Bajos <sup>395</sup>, era justificada y se manifestaba ya en 1548, durante la Guerra de Esmalcalda, en el panfleto *Von der Unchristlichen, tyrannischen Inquisition, den Glauben belangend, geschrieben aus Niderland* <sup>396</sup> (*De la Inquisición anticristiana y tiránica persiguiendo la fe, escrito en los Países Bajos*). Por consideración de los numerosos extranjeros, de vital importancia para una nación mercantil, las leyes antiheréticas nunca habían sido aplicadas con todo el rigor. A mediados de siglo ya hubo intenciones, por parte de la Monarquía hispana, de proceder con más severidad contra los herejes neerlandeses. Aunque al parecer la observancia religiosa de los ciudadanos se mantenía convencionalmente católica hasta la mitad del siglo <sup>397</sup>, las capas altas se sentían molestas por las restricciones religiosas y la intromisión eclesiástica en causas penales. A. Duke especifica:

«If the antiheresy legislation offended the tolerant susceptibilities of the high nobility and the practical good sense of the jurists, it also caused disquiet to the town corporations and representative estates because it threatened their privileges. Above all, the legal principles invoked by the edicts and the methods used to convict heretics were widely considered to infringe traditional notions of criminal justice. (...).

In the view of the States the inquisitors should only concern themselves with the canonical offence of heresy and leave the enforcement of the edicts to the civil authorities» <sup>398</sup>.

El monarca era considerado un servidor del pueblo; si excedía sus competencias, los Estados tenían el derecho de revocarle el poder concedido. En contra de los procedimientos luteranos, en los Países Bajos el soberano no tenía el papel de defensor de la fe <sup>399</sup>.

---

<sup>395</sup> En Alemania, ya en 1548, aparecen libelos contra la Inquisición. Sobre el desarrollo de los disturbios cf. VERMASEREN, B.A., *op. cit.*, pp. 48 y ss.

<sup>396</sup> Cf. BOEHMER, E., *op. cit.*, t. I, p. 146, n.28.

<sup>397</sup> DUKE, A., *op. cit.*, p. 156.

<sup>398</sup> *Ibidem*, pp. 159 y s. Sobre el rechazo de la Inquisición cf. también KAPLAN, B.J., *Calvinists and Libertines: the Reformation in Utrecht, 1578-1618*. Ann Arbor, 1990, pp. 4 y ss.

<sup>399</sup> Cf. VAN GELDEREN, M., *op. cit.*, pp. 264 y s. y 172, refiriéndose a la obra de Gilles le Clercq, *Remonstrance of te Vertoogh* (1566).

Si bien la introducción de la Inquisición de corte hispano en este territorio en el año 1550 confirmaba solamente las prácticas de la ya existente Inquisición (romana), el llamado *Edicto de Sangre*, que decretaba la pena mortal como único castigo de herejes, excitó el odio del pueblo y motivó a Enzinas en 1558 a escribir su *Histoire de l'état des Pais Bas, et de la religion d'Espagne (Memorias)*, donde relató la crueldad de las persecuciones masivas. El temor crece cuando, entre 1559 y 1561, se aumenta el número de diócesis en vista de una persecución más eficaz de las herejías, a pesar de las afirmaciones contrarias anteriormente hechas por Carlos V y de las objeciones de Margarita de Parma, la nueva gobernadora, hacia su hermano Felipe II <sup>400</sup>.

Se agravan las tensiones con la publicación de los decretos tridentinos en 1564, el aumento del control inquisitorial en 1565, con la demanda de auxilio en la Dieta de Augsburgo de 1566 y, en el mismo año, con la petición de los *Gueux*, calvinistas de la baja nobleza, entre ellos Brederode y Marniz de Ste. Aldegonde, que exigen la abolición de la Inquisición española, la derogación de los edictos de religión y la convocatoria de los Estados Generales. Como su padre, Felipe II pretende que los Países Bajos, como Borgoña, estén exentos de la Paz de Augsburgo <sup>401</sup>. El conflicto culmina en hostilidades abiertas y en excesos iconoclastas —en 1566 se destruyen cerca de 400 conventos e iglesias— y en la misión del Duque de Alba en los Países Bajos. Las guerras civiles francesas rebrotan en 1567, coincidiendo con la publicación de las *Artes*. El año siguiente estará marcado por una ola de ejecuciones (Egmont, Hoorn) y por el inicio de las acciones militares de Guillermo de Orange, preludio de la propia rebelión de los Países Bajos. Las *Artes* se transforma en un instrumento de lucha, lo que demuestra el prólogo de la versión holandesa, que es un llamamiento a la resistencia <sup>402</sup>.

Contrariamente a sus predecesores, Montes ya no considera los disturbios como un castigo de Dios, sino habla de una «gran confusión»

<sup>400</sup> Cf. DIERICKX, M., *De oprichting der nieuwe bisdommen in de Nederlande onder Filips II 1559-70*. Amberes, 1950.

<sup>401</sup> Sobre el papel intermediador de Maximiliano II cf. KOHLER, A., «Vom habsburgischen Gesamtsystem Karls V. zu den Teilsystemen Philipps II. und Maximilians II.», EDELMAYER, F., KOHLER, A. (eds.), *Kaiser Maximilian II. Kultur und Politik im 16. Jahrhundert*. Múnich, 1992, pp. 13-37, pp. 33 y ss.

<sup>402</sup> Cf. RUIZ DE PABLOS, F. (ed.), *op. cit.*, p. 41 y s.

causada por la Inquisición, ávida de poder. Esta institución, mientras en sus primeros tiempos estaba bajo autoridad real y pontificia —¡y aún así evocaba la ira del pueblo!—, actualmente es casi autónoma, y así más temible todavía; no hay ninguna autoridad eclesiástica superior responsable de ella (el Papa no se menciona como culpable), lo que demuestra que el autor la considera como una institución independiente de Roma. Es más: defendida por «las más altas potestades», que le prestaron juramento, esta institución ha alcanzado «una autoridad sobrehumana cual un celeste numen entre mortales»<sup>403</sup>. Montes es consciente de que pese a muchos abusos desconocidos por el rey, sigue siendo un instrumento político de la Monarquía Católica. Pero el presentarla como una entidad completamente autónoma es un artificio para poder arremeter desenfrenadamente contra ella sin atacar al mismo tiempo, de forma directa, a la Monarquía hispana. No es tanto a Roma como a la Monarquía a la que el autor quiere desacreditar.

En sus exposiciones sobre la Inquisición, Montes finge neutralidad. Destaca que sin duda esta institución tenía, en un principio, ventajas considerables. A este respecto, es interesante la actitud conservadora de Montes cuyo concepto de tolerancia, como el de sus antecesores, sólo se aplica a los cristianos, mientras las actividades inquisitoriales contra «las pestes de herejías judaicas y mahometanas»<sup>404</sup> son justificadas, aunque sólo con el fin de instruir a los neófitos, sin violencia, en el cristianismo: «nunca se podrá infundir a la fuerza o con tormentos la fe salvadora»<sup>405</sup>. Más adelante, en la sección de las prácticas inquisitoriales, también admitirá «que existen realmente las herejías que tan severamente castigan», es decir las disidencias dentro del cristianismo. Si en el mismo contexto habla de otro de los méritos, los «brillantísimos títulos» del Santo Oficio, a saber el aumentar el fisco real y «ciertas fortunas privadas», lo hace evidentemente con intención meramente irónica<sup>406</sup>.

---

<sup>403</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ de, *op. cit.*, p. 189.

<sup>404</sup> *Ibidem*, p. 197. En el apartado de las prácticas inquisitoriales habla de los que tienen «aún en los labios aquella leche pestífera»: *Ibidem*, p. 266.

<sup>405</sup> *Ibidem*, p. 197. El mismo aspecto en pp. 189, 193 y 202. Nótese que en sus primeros tiempos el objetivo de la Inquisición fueron únicamente los judíos: cf. KAMEN, H., *op. cit.*, pp. 26 y s.: «Los monarcas (...) en 1480 pusieron en marcha una institución cuya única preocupación eran los judaizantes: la Inquisición.» En contra: NETANYAHU, B., *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo xv*. Barcelona, 1999, *passim*, donde sostiene que el cripto-judaísmo era un mito. Cf. también la recensión: NIRENBERG, D., «El sentido de la historia judía», *Revista de libros* 28/1999, pp. 3-5.

<sup>406</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ de, *op. cit.*, pp. 189 y 255.

El autor señala que «lejos de cualquier rencor» quiere averiguar si es «arbol bueno»; en este caso no habrá inconvenientes en que sus actividades salgan a la luz y no es necesario mantenerlas en secreto, una actitud tan típica de la Inquisición. Aquí el tono ya es menos neutral. En realidad, el resumen histórico sobre la Inquisición sirve para poner de relieve su progresivo aumento de injusticia e inaptitud. La institución, que antes trataba con clemencia a los herejes, fue modificada paulatinamente por los dominicos, en el sentido de un tribunal de penitencia, y poco a poco se generalizaron la arbitrariedad, la tortura y la práctica del secreto, es decir el disimulo de los nombres de testigos y el deber de los procesados de mantener el silencio sobre los procedimientos inquisitoriales. Con la institución de la Inquisición *española* en 1478, se retiró el mando a la orden de Santo Domingo a causa de su «avaricia, soberbia y ambición» y fue transferido a párrocos, sacristanes y clérigos <sup>407</sup>. Sin embargo, sigue Montes, hoy día la dirección y organización de la Inquisición ya no está en manos de

«santos y doctos en los misterios de la religión cristiana, sino de procurador, fiscal, escribanos, alguaciles, alcaides de cárceles, y del numeroso y poco menos que infinito séquito de los llamados familiares» <sup>408</sup>.

Montes critica la exclusión de los obispos para ejercer funciones inquisitoriales, un derecho que les confiere la misma Sagrada Escritura. Se suelen considerar idóneos para el cargo de inquisidor a los doctores en ambos derechos, el civil y el canónico. Esta incompetencia es tanto más reprochable cuanto la misma Inquisición no quiere dejar en manos de los magistrados ordinarios el castigo de las herejías, con lo que aumenta «a los miembros del Anticristo.» Montes lamenta (como lo había hecho Enzinas <sup>409</sup>) que la mayoría de los inquisidores sean juristas y no teólogos. Efectivamente, en la mayoría de los casos sólo se recurrió a éstos para hacer la calificación teológica de las acusaciones. Con este fin, se buscó de nuevo el consejo de los dominicos, cuyo rencor por haber sido destituidos de sus cargos inquisitoriales no

---

<sup>407</sup> *Ibidem*, pp. 190 y s y 194. Antes de establecerse la Inquisición en 1233, los herejes se trataban en España en general con más clemencia que en otros países; el anatema era el castigo más frecuente.

<sup>408</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>409</sup> ENZINAS, F. DE, *Memorias...*, *op. cit.*, p. 221.

sirve precisamente para que traten los asuntos heréticos con calma y distanciamiento <sup>410</sup>.

Pero el autor no sólo exige reformas: la Inquisición tiene que desaparecer por completo, al menos para cristianos, cuanto más por el hecho de que nunca haya servido para instruir «más saludablemente» al hereje. En un principio, la Inquisición tenía el deber de extirpar y castigar los errores dogmáticos, mientras las medidas de instrucción estaban a cargo de un clérigo inculto o poco dedicado, que se limitaba a enseñar al pueblo «aquellos célebres cinco preceptos de la Iglesia totalmente necesarios para la salvación» <sup>411</sup>: oír misa, confesarse, comulgar, ayunar y pagar diezmos y primicias. Este pasaje, lleno de ironía, es el único del prefacio donde Montes se mueve en el campo dogmático.

El repudio de la Inquisición está estrechamente relacionado con el de la actitud frente a las autoridades. Montes destaca la lealtad, deseada por Dios, hacia los soberanos, una lealtad que sin embargo debe ser abandonada cuando contraviene la obediencia a Dios. Al contrario de Corro, el autor de las *Artes* defiende el derecho a la resistencia activa:

«Dado que estas cosas son tales (...), no debe parecer extraño que los pueblos, por otra parte hasta ahora obedientísimos a sus magistrados en razón de su oficio, acudan por fin a las armas para alejar de sus fronteras una peste tan terrible. (...) Manifiestan que ellos deben a su legítima magistratura, y ciertamente por la misma palabra de Dios, obediencia, honor y tributo (...). Pero, sin embargo, suplican que se acepte todo ello sin agravio de Dios y sin la desdichadísima cautividad de sus conciencias (...). Manifiestan que ellos no quieren de ningún modo sacudirse el yugo de la obediencia a su magistratura. Pero, sin embargo, se quejan con razón todos a una de que a aquel yugo suave y humanísimo que hasta ahora han llevado con la debida ecuanimidad, se añadan ahora las riendas de hierro de la Inquisición, la cual no tiene otra intención sino las muertes de ciudadanos inocentes y las proscripciones de sus bienes» <sup>412</sup>.

El mensaje es codificado pero unívoco: por culpa de la Inquisición, una rebelión masiva inminente puede movilizar a ciudadanos que, lea-

---

<sup>410</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ DE, *op. cit.*, pp. 197 y ss. Montes escribe «Antichristus»: CASTRILLO BENITO, N. (*ed.*), *op. cit.*, p. 180, en contraste con la mayoría de los textos hispano-protestantes, que emplean por su mayoría la palabra «Antecristo». Cf. KINDER, A.G., en REINA, C. de, *Confesión...*, *op. cit.*, pp. XVIII y s.

<sup>411</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ DE, *op. cit.*, pp. 192 y 197.

<sup>412</sup> *Ibidem*, p. 202; la cita siguiente: p. 191.

les en un principio hacia el soberano, se volverían contra él, si no desapareciera el peligro inquisitorial. La advertencia implica el consejo al rey de deshacerse de esta causa bélica. En toda la argumentación, Montes finge simpatías hacia el rey. Destaca con frecuencia que los excesos se han efectuado por completa autonomía de los inquisidores, sin el conocimiento de los monarcas, y que el gobernante, en su función como autoridad reconocida, debe descubrir y combatir los abusos, «establecer una seria e incorrupta inquisición contra la misma Inquisición», que se presenta como teniendo vida propia. Con este llamamiento, Montes no sólo puede manifestar lealtad hacia el rey, sino también su sinceridad hacia el público lector. Expresa varias veces su deseo de no poner en tela de juicio su credibilidad por el reproche de parcialidad.

En su llamada a la tolerancia confesional, Montes sostiene que la fe nunca se infunde a la fuerza, sino sólo por medio de las Sagradas Escrituras, que predicán la excomunión como máximo castigo y prescriben benignidad con los arrepentidos, mientras el Santo Tribunal castiga a los herejes aún cuando se retractan de sus errores <sup>413</sup>. Tal defensa de la convivencia cristiana y confesional casi se puede interpretar en el sentido de una *confesionalización* deseada para toda la Monarquía hispana, al modelo de los Estados centroeuropeos, donde, a pesar del cierre confesional de cada grupo, no se excluye una unión frente a un enemigo común, en este caso el turco. Al final de la introducción, el autor subraya nuevamente el deseo comprensible de los pueblos de rehusar la Inquisición. Con la respuesta positiva a la pregunta inicial sobre si es lícito el rechazo de esta institución de control, se cierra el círculo del prefacio.

#### 4. *Los Procedimientos de la Inquisición: una maquinaria perfecta*

Montes explica minuciosamente cada paso del Santo Oficio en su afán de captar a presuntos herejes e ilustra con muchos ejemplos, presentados con frecuencia en un tono polémico o irónico, las prácticas de la Inquisición, todas injustas y desmesuradas, y su codicia <sup>414</sup>. A pesar

<sup>413</sup> *Ibidem*, pp. 197 y ss.

<sup>414</sup> Acerca de los procedimientos inquisitoriales cf. KAMEN, H., *op. cit.*, pp. 214 y ss. Si la Inquisición tuvo fines lucrativos y si los consiguió sigue siendo una controversia historiográfica. Kamen es ambiguo: *ibidem*, p. 32, 197s.

de la innegable parcialidad y subjetividad del autor, no hay motivo para dudar de la veracidad de los hechos relatados, que se confirman comparándolos con las actas inquisitoriales <sup>415</sup>.

Los principales pasos en el procedimiento contra los herejes se corresponden con los reglamentos inquisitoriales del *Manual de los Inquisidores*, de Nicolás Eymeric <sup>416</sup>, que se remontan al siglo XIV.

- (1) «Procedimiento peculiar que suele seguirse por los inquisidores al ser citados o también detenidos los delatados»

La denuncia toma la forma siguiente: un familiar de la inquisición avisa al sospechoso de que tiene que presentarse ante el Santo Tribunal, que no especifica las acusaciones, sino pregunta al delatado si tiene que declarar algún asunto relacionado con la herejía. Cuando no encuentran cargos contra el denunciado, los inquisidores le citan y amonestan varias veces, mostrándose amables y humanos. En el caso de delitos graves, o si se trata de extranjeros, siempre más inclinados a la fuga, el sospechoso es detenido inmediatamente. Cuando el sospechoso huye antes de su detención, se reparten entre los «detectives» retratos para facilitar su búsqueda <sup>417</sup>.

- (2) «Confiscación de bienes, vulgarmente llamada secuestro»

Después de la detención se levanta un inventario de todos los bienes del reo y se guardan sus posesiones en un depósito. Esta medida sirve para la manutención del reo en la cárcel y para asegurar que, en el caso de una condena a la pérdida de bienes, éstos se salven para el Santo Oficio. Montes recomienda vigilancia porque los familiares de la Inquisición, «rufianes, ladrones y (...) una rapaz y malvada clase de hombres» <sup>418</sup> suelen extraviar gran parte de los bienes confiscados.

---

<sup>415</sup> Cf. SCHÄFER, E., *op. cit.*, *passim*.

<sup>416</sup> SALA-MOLINS, L. (*ed.*) y trad. del latín), *Nicolau Eymeric, El manual de los Inquisidores*. Barcelona, 1983, p. 177. Cf. CASTRILLO BENITO, N. (*ed.*), *op. cit.*, p. 43 y s.

<sup>417</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ de, *op. cit.*, p. 209; el capítulo de las detenciones: cf. pp. 205 y ss. Los fugitivos de la Inquisición se consideraban automáticamente proscritos y podían ser ejecutados por cualquier persona individual.

<sup>418</sup> *Ibidem*, p. 211; sobre la confiscación: cf. pp. 211 y ss.

Para legitimar las expropiaciones, la Inquisición argumenta que San Agustín había afirmado que todos los bienes de la tierra pertenecen a los fieles cristianos, admitiendo a su vez la conclusión de que los infieles no tienen derecho a bienes <sup>419</sup>. Es un concepto que considera la herejía no sólo como *crimen laesae maiestatis divinae* sino también contra la autoridad temporal. Teniendo su origen en del derecho romano y manteniendo su vigor en la Inquisición medieval, se reavivó con el Edicto de Worms, provocando fervorosa resistencia en los Países Bajos, donde se aplicó con más frecuencia que en otros territorios <sup>420</sup>. De ahí la crítica exacerbada de Montes contra estas prácticas, puesta en cursiva para resaltar la infamia del procedimiento:

«Pues no es cosa oculta que en todo negocio buscan ellos la presa y despojos de los desafortunados: *de otro modo, ¿qué tienen que ver los Padres de la fe, celadores de la piedad exclusivamente, con las riquezas de quienes, según ellos mismos proclaman, quieren reconducir al buen camino?, ¿o quién podrá ser tan necio, que crea que se puede corregir el error en la fe con la confiscación de los bienes?»* <sup>421</sup>.

Consuela a los afectados por esta medida, comparándolos con Jesucristo, que corrió la misma suerte al ser despojado hasta de sus vestimentas. En otro apartado volverá sobre el tema, rechazando el argumento de Juliano el Apóstata que despojó a los cristianos alegando que Cristo había predicado la pobreza <sup>422</sup>.

### (3) «Audiencias múltiples» <sup>423</sup>

El guardián de la cárcel suele recomendar al preso que solicite audiencia para acelerar su asunto. El objetivo es obtener confesiones de delitos desconocidos por el Santo Oficio. Siguen varias audiencias en las que los inquisidores hacen preguntas sobre la persona del reo y tratan de sacarle una confesión. Montes desaconseja corresponder a este deseo y recomienda una actitud pasiva que se limita a responder a las acusaciones pronunciadas por la Inquisición. También hay que

<sup>419</sup> *Ibidem*, p. 212. Cf. también CASTRILLO BENITO, N. (ed.), *op. cit.*, p. 44.

<sup>420</sup> Cf. DUKE, A., *op. cit.*, pp. 163 y s.

<sup>421</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ DE, *op. cit.*, p. 212. La cursiva es del autor.

<sup>422</sup> *Ibidem*, pp. 249 y s.

<sup>423</sup> *Ibidem*, pp. 213 y ss.

tener siempre en cuenta que la prudencia al contestar no sólo afecta al mismo reo, sino a familiares y amigos que pudiera implicar en el proceso inquisitorial. Conviene no responder nada hasta que se entreguen al preso las copias de la acusación, siempre arbitrarias, y de la deposición o declaración de testigos. El cargo principal es pertenecer a la «secta luterana»<sup>424</sup>.

Las respuestas del reo a las acusaciones se recogen por el escribano. El preso, por su parte, hace una contestación por escrito, cuyo único fin es, según Montes, cotejarla con la confesión oral para demostrar la incongruencia con ésta. De ahí el consejo siguiente:

«El que quiera salir prudente y saludablemente al paso de esta treta, no responderá nada en esa situación de forma extemporánea e impremeditada, sino que, más mudo que un pez para las otras cosas, pedirá que se le dé una copia de la acusación y tinta y papel y también tiempo para con calma y madura deliberación poder responder a las imputaciones que se le hacen»<sup>425</sup>.

Conviene al reo corroborar los argumentos de esta respuesta citando los cánones católico-romanos u obras teológicas ortodoxas. Sin embargo, particularmente las personas doctas están en peligro de aumentar, con una confesión escrita precipitadamente, los cargos contra ellos, dado que tienden a explayarse en sutilezas teológicas que luego se vuelven contra ellos mismos, acarreándoles castigos graves:

«Y así sucede a menudo que tales doctos varones que caen al principio en aquel abismo por causas visiblemente levisimas, abrumados después por cargos muy numerosos y también muy graves, han salido de allí o bien para la hoguera, o bien para la un poco más tolerable pompa triunfal [i.e. en auto de fe] a cuenta de la cual habrán tenido que pasar en perpetuas tinieblas de verguenza lo que les quedaba de vida (...)»<sup>426</sup>.

Montes añade que dispone de muchos ejemplos de tales destinos, que no menciona por el afán de terminar su relato sobre las prácticas inquisitoriales. Recomienda la desconfianza en los procuradores de menores y en los abogados, dado que juegan un papel muy pasivo

---

<sup>424</sup> *Ibidem*, p. 218.

<sup>425</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>426</sup> *Ibidem*, p. 219.

para no involucrarlos mismos en conflictos con la Inquisición. Por lo tanto, se limitan a adaptar la respuesta a la acusación, redactada por el reo, al lenguaje jurídico. Montes acusa la falta de apoyo jurídico como una infracción contra el «propio derecho natural»<sup>427</sup>. En 1484 se había concedido a los presos de la Inquisición el derecho a un abogado o procurador, pero a mediados del siglo XVI, los reos ya no pueden elegirlos y los abogados se consideran como funcionarios de la Inquisición.

#### (4) «Publicación de testigos»

Después de las audiencias (una vez terminadas, puede pasar una larga temporada, hasta cuatro años) se procede a la deposición o declaración de testigos, de la que se muestra al reo una copia por escrito, donde se omiten los nombres de los declarantes y que destaca por un estilo vago y ambivalente, para no especificar delante del preso ni el cargo concreto contra él ni los testigos. Según Montes, es un procedimiento para conseguir que el reo confiese nuevos delitos y delate a nuevos herejes.

El autor critica fuertemente la costumbre inquisitorial de admitir como testigos a personas de mala reputación o de poca credibilidad, personas cuyas declaraciones no tienen validez en ningún otro tribunal. Es, sin embargo, un procedimiento que sigue las disposiciones de Nicolás Eymeric: los testimonios de enemigos, mentirosos, infames etc. tienen validez en contra del acusado, pero nunca en su favor<sup>428</sup>. Montes sostiene incluso que generalmente los testimonios a favor del reo se suelen rechazar por el Santo Tribunal, mientras que se vale deliberadamente de falsos testigos, manipulados por él, y de las declaraciones de enfermos mentales, como en el caso de la criada de Francisco Zafra, miembro de la congregación protestante de Sevilla y beneficiado eclesiástico. Esta mujer, que sufría trastornos mentales, delató a 300 protestantes ante la Inquisición, que sólo se dejó de tomar medidas por la buena disposición de Zafra<sup>429</sup>.

---

<sup>427</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>428</sup> Citado por CASTRILLO BENITO, N. (ed.), *op. cit.*, p. 49.

<sup>429</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ de, *op. cit.*, pp. 225 y ss. No se ha podido revelar la identidad de la mujer. SCHÄFER, E., *Sevilla und Valladolidem...*, *op. cit.*, p. 19 n. 74, expresa sus dudas acerca de la veracidad del episodio.

Como reacción a estos procedimientos, Montes recomienda pedir una copia de la publicación de testigos, para estudiarla y contestar de nuevo por escrito.

(5) «Refutaciones de testigos»

Al preso sólo le queda la posibilidad de adivinar quién ha sido su delatador o valerse de la única *excepción*, o refutación, de testigos admitida: si se trata de enemigos del acusado. También puede tener cierta esperanza si los testimonios no son *contestes*, es decir si contrastan las declaraciones. En este caso, al reo le queda la posibilidad de purificarse en un acto solemne ante el Tribunal para mostrar su ortodoxia dentro del seno de la Iglesia católico-romana. No obstante, Montes no admite este medio de salvarse de la Inquisición, porque lo considera una traición a la verdadera fe <sup>430</sup>.

(6) «Sentencia a tortura y su ejecución»

Si no se va a torturar al reo, espera en la cárcel el día del auto de fe —«aquella famosa pompa teatral»— en el que tiene que salir y ser castigado. Los pocos que han sido declarados inocentes son excarcelados en la misma fecha, para que el pueblo los considere igualmente culpables y así se evite la impresión de que la Inquisición captura a alguien sin motivos fundados. Si, al contrario, el preso se niega a confesar, o si faltan declaraciones convincentes de los testigos, se procede al tormento, después de amonestar al reo varias veces para que confiese la verdad. El apartado empieza por una advertencia —en cursiva— al lector, para avisarle del relato duro y cruel que le espera y que, como «*ejemplo monstruoso y completamente diabólico de truculencia*», eclipsa todos los hechos anteriormente referidos antes, aunque estos ya «parecen intolerables a los pueblos libres y deseosos de ser gobernados con justicia, con racionalidad y con equidad». Es una clara alusión a los Países Bajos, siempre afanosos de libertad e independencia <sup>431</sup>.

A las torturas, que se pueden repetir hasta seis veces, siempre asiste el párroco de la víctima. Las prácticas de desnudar a la víctima son

---

<sup>430</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ DE, *op. cit.*, pp. 231 y ss.

<sup>431</sup> *Ibidem*, pp. 236 y ss.

para Montes un indicio de que el objetivo principal del tormento es el mero placer de los asistentes. La Inquisición practicó varias formas de tortura, principalmente la polea, el potro o burro y el tormento de fuego, mientras al parecer en los tribunales seculares sólo se aplicaba el tormento del potro. Montes avisa en cursiva que, a diferencia de las prácticas contra verdaderos delincuentes en otros tribunales, la Inquisición aplicó este tormento aún con más crueldad <sup>432</sup>. Consiste en meter al preso, atado con palos en piernas y brazos, en un banco de madera en forma de canal, con un bastón en la espalda y en una posición que deja los pies más altos que la cabeza. Con una tela fina en la boca y en la nariz, la víctima debe tragar agua a través del velo, que de esta manera se introduce cada vez más en su garganta.

Para aplicar la polea, que puede durar más de tres horas, el preso, atado fuertemente, a veces con un palo entre las piernas, y cargado de pesos en los pies, es levantado en lo alto y, aflojando la cuerda, soltado bruscamente en medio de la caída, lo que produce la dislocación de todas las articulaciones.

En la tortura del fuego, los pies, con las plantas untadas de grasa, se colocan sobre un brasero encendido. Entre un tormento y otro continúan las interrogaciones al reo. Montes sostiene que a los inquisidores no les importa si las confesiones arrancadas a los torturados corresponden a la verdad, siempre que obtengan confesiones heréticas para perder a la gente, sea disidente o no. Reitera su consejo de no añadir nuevas confesiones, sino limitarse a repetir lo anteriormente afirmado y a declararse incapaz de disputas sútiles, «para que ni caiga en nuevo lazo, ni traicione impíamente la verdad de Dios» <sup>433</sup>.

- (7) «Otras artes de inquirir y de acosar a los presos para que confiesen lo que les interesa saber a los inquisidores» <sup>434</sup>

Cuando los inquisidores se dan cuenta de que los métodos violentos no fructifican para obtener declaraciones heréticas, fingen afecto y

---

<sup>432</sup> *Ibidem*, p. 243. Referente al tormento en los tribunales seculares cf. CASTRILLO BENITO, N. (ed.), *op. cit.*, p. 53. KAMEN, H., *op. cit.*, p. 234, quiere desmentir la crueldad excesiva de la tortura inquisitorial: «En comparación con la crueldad y las mutilaciones que eran normales en los tribunales seculares, la Inquisición se nos muestra bajo una luz relativamente favorable; este hecho, en conjunción con el usual buen nivel de las condiciones de sus cárceles, nos hace considerar que el tribunal tuvo poco interés por la crueldad y que trató de templar la justicia con la piedad.»

<sup>433</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ de, *op. cit.*, pp. 244 y s.

compasión hacia el reo, afín de convencerle para que confiese sinceramente para su propio bien. Tal cambio de estrategia lo aplican sobre todo a los más crédulos:

«Este arte suelen emplearlo más frecuentemente con aquellos que ven más sencillos y menos astutos, pero sobre todo con las mujeres, las cuales por lo general no tienen tan gran astucia como haría falta para descubrir las lágrimas de cocodrilo»<sup>435</sup>.

Montes cita el ejemplo de una joven sevillana que, engañada de esta manera, delató a su madre, sus hermanas y otros protestantes.

(8) «Otras artes más secretas»<sup>436</sup>

Una de estas prácticas es el abuso de la confesión auricular. El fraile manipula las preguntas de tal modo que apunten a temas heréticos y, mostrándose cómplice del reo, le anima a repetir sus declaraciones ante el escribano que, al negarse el encarcelado, recoge las respuestas clandestinamente. Fuera de las cárceles, muchos confesores suelen citar a un confesante para el día siguiente, fingiendo desear charlar con él más tranquilamente, fuera del confesionario. Así evitan quebrantar el secreto de confesión. Por esta colaboración con la Inquisición, algunos de estos clérigos se salvaron de un proceso dirigido contra ellos mismos.

Otro método para obtener confesiones consiste en introducir en la cárcel un espía contratado por el Santo Oficio, «un mosca» en la jerga de los encarcelados, que anima a los presos a conversar sobre temas heréticos. Aunque esta gente suele reclutarse entre «lo más bajo de las heces de las sentinas públicas»<sup>437</sup>, sus declaraciones

---

<sup>434</sup> *Ibidem*, pp. 245 y ss.

<sup>435</sup> *Ibidem*, p. 246. El caso de la joven sevillana: pp. 246 y s.

<sup>436</sup> *Ibidem*, pp. 248 y ss. Una bula papal de 1559 obligó bajo anatema a los confesores a espiar a los confesados. De la comunidad vallisoletana tenemos un ejemplo para esta práctica: Juana de Fonseca había confesado los intentos de Francisco de Vivero de convertirla al protestantismo. Su confesor la obligó, bajo la amenaza de negarle la absolución, de ganarse la confianza de la familia Cazalla; algo parecido le sucedió probablemente a Antonia de Branches, otra amiga de la familia, que posteriormente denunció a la comunidad. Cf. SCHÄFER, E., *Beiträge...*, *op. cit.*, t. I, pp. 297 y ss. Referente a los «moscas», cf. MONTES, R. GONZÁLEZ DE, *op. cit.*, pp. 252 y ss.

<sup>437</sup> *Ibidem*, p. 253.

tienen fuerza de testimonio no recurrible. Igualmente otros presos se pueden volver delatores, con el fin de obtener ventajas en sus propios procesos.

Hay también espías fuera de las cárceles para vigilar y detener a los sospechosos, tanto dentro como fuera de la Península Ibérica <sup>438</sup>. Para animar a la autodenuncia, la Inquisición afirma que en este caso el castigo será leve o nulo, o difunde, utilizando incluso sobornos, el rumor de que un protestante famoso, con mucho séquito, haya delatado a sus discípulos bajo tortura. De esta manera, captura a gente que sin este truco nunca habría sido citado ante el Santo Tribunal.

(9) «Cómo se actúa con los presos en cuanto al sustento»

Las cárceles, siempre según Montes, se destacan por su estrechez, oscuridad, suciedad, hedor, humedad y frío o calor insoportable: «se diría más correctamente que es un sepulcro y no una cárcel de vivos» <sup>439</sup>. La comida es escasa y mala, y hay malversación y corrupción: con un pago considerable se puede conseguir una celda algo más amplia o comida más suntuosa, aunque no si la acusación de herejía es grave y el preso rico porque así se perderían los bienes secuestrados. El sustento estatal se extravía casi por completo por el personal carcelero:

«Pues en esta escuela tanto los maestros como los menestriales, desde el primero hasta el último, se aplican todos a la avaricia, es más, a la rapiña» <sup>440</sup>.

<sup>438</sup> Sobre los detalles acerca de procedimientos y pago de espías, cf. TRUMAN, R.W., KINDER, A.G., «The Pursuit of Spanish Heretics in the Low Countries: the activities of Alonso del Canto, 1561-1564», *Journal of Ecclesiastical History* 30,1/1979, pp. 65-93, *passim*, y KINDER, A.G., «Un documento...», *op. cit.*, *passim*. Estos artículos desmienten la falta de referencias a los espías en los textos legales, sostenida por CASTRILLO BENITO, N. (*ed.*), *op. cit.*, p. 55.

<sup>439</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ DE, *op. cit.*, p. 258. El capítulo del sustento: pp. 257 y ss. - KAMEN, H., *op. cit.*, p. 227, sostiene, siguiendo a LEA, H.C., *op. cit.*, t. II, p. 407, que las cárceles estaban en general en mejores condiciones que los reales o eclesiásticos. También contradice la dureza y frecuencia de la tortura: p. 234. Kamen resume (p. 248) que «está claro que la Inquisición, durante la mayor parte de su existencia, estuvo lejos de ser una máquina de muerte, tanto por su intención como por su real capacidad.», dado que se ejecutaron, en los siglos XVI y XVII, anualmente menos de tres personas.

<sup>440</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ DE, *op. cit.*, p. 259. Sobre las visitas de cárceles: *ibidem*, págs. 267 y ss; sobre los autos de fe pp. 270 y ss.; cf. también KAMEN, H., *op. cit.*, pp. 249 y ss.

Los presos están incomunicados y se prohíbe, a veces por medio de una mordaza, cantar o recitar textos bíblicos, para evitar que se consuelen o se reconozcan entre ellos. De tal rigor ni siquiera se salvan los niños. Montes aporta varios casos para demostrar que el personal que se porta demasiado humanamente con los presos, levantando por ejemplo la incomunicación entre ellos, o el que revela secretos inquisitoriales hacia fuera, es sancionado severamente, mientras los abusos se castigan con penas muy leves.

Las condiciones son tan desastrosas que muchos presos caen enfermos, enloquecen o hasta mueren en la cárcel, incluso sin haber sido torturados, como en el caso de Constantino Ponce de la Fuente. Para juzgar la veracidad de las descripciones de los calabozos, nos falta la comparación directa con relatos acerca de las cárceles civiles de la época.

(10) «Visitas de cárceles»

Tanto la ley humana como la divina requieren visitas frecuentes a las cárceles por parte de los jueces superiores, para evitar y descubrir injusticias contra los presos. Montes destaca que, a este respecto, se podría esperar más cuidado y benignidad por parte de un tribunal eclesiástico que por uno seglar. Pero la realidad es otra. Los inquisidores, acompañados por el escribano y el guardián, se limitan a ver a los presos sin atender realmente a sus deseos o quejas, tratándolos con cinismo y desprecio. Sin embargo, siempre se prestan al soborno.

(11) «Auto de fe»

Después de asegurarse los bienes confiscados, la noche anterior a la fiesta se comunican las sentencias a los penitenciados. Los relajados, los castigados a muerte, son asistidos por confesores. Para ellos es un momento fundamental porque ahora tienen que revelar la constancia en la fe protestante o bien su debilidad religiosa.

Montes relata minuciosamente la celebración de un auto de fe, cuyos detalles no vamos a repetir aquí: describe la vestimenta de los presos, los asistentes y su orden del desfile, las canciones, salmos y sermones, la absolución y el juramento de todo el pueblo al Santo Oficio, la degradación de cargos eclesiásticos y la lectura de las sentencias.

## (12) «Interpretaciones de las sentencias»

Montes señala las particularidades lingüísticas de la Inquisición para designar las sentencias:

«El Santo Tribunal tiene ciertos vocablos peculiares con los que denomina cada una de las penas con que suele castigar a sus penitenciadados»<sup>441</sup>.

Los *pertinaces*, es decir los que no han abnegado de la herejía, son quemados vivos, mientras los convertidos en el último momento reciben una muerte menos cruel por el garrote antes de ser quemados. El autor repite su indignación respecto a la frecuente práctica de dar el garrote incluso a aquellos protestantes que se mantienen firmes en la «piadosa doctrina»<sup>442</sup> para simular ante el pueblo que han vuelto a la Iglesia romana antes de morir. Las sentencias que forman parte de las *reconciliaciones* son más suaves dado el arrepentimiento del acusado y su retorno al gremio de la Iglesia: salir con vela y soga en el auto de fe, llevar el sambenito (*hábito*), reclusiones (*perpetuas* o *para un tiempo determinado*) en cárceles o conventos, penas monetarias, azotes o galeras.

Los tiempos de encarcelamiento suelen ser menos largos de lo que sus denominaciones indican: la *cárcel perpetua irremisible*, por ejemplo, significa en la práctica una reclusión de nueve o diez años, *hábito* y *cárcel perpetua* equivale a una pena de tres años. Para mitigar los méritos de estas prácticas que se podrían interpretar como clemencia, Montes no tarda en añadir que con todo, los castigos siempre están sujetos a la arbitrariedad de los inquisidores, que también se prestan al soborno para acortar las penas<sup>443</sup>.

La abjuración es *de vehementi* si las acusaciones son graves y faltan pruebas contra el reo y *de levi* si la infracción es ligera; la consecuencia más importante de esta distinción es que en caso de un futuro

<sup>441</sup> *Ibidem*, p. 287. Sobre la interpretación de las sentencias: pp. 287 ss.

<sup>442</sup> *Ibidem*, p. 287. La mayoría de los relajados fueron quemados en efígie por haber huido.

<sup>443</sup> Es una costumbre que también menciona CORRO, A. del *op. cit.*, p. 195. KAMEN, H., *op. cit.*, p. 246, señala que en pocos casos las penas de cárcel se cumplían por completo, pero no precisa la duración de hecho de las reclusiones.

delito, por muy insignificante que sea, un abjurado *de vehementi* es considerado automáticamente como *relapso*, lo que conlleva la muerte en la hoguera.

Montes concluye el capítulo sobre las prácticas inquisitoriales destacando con ironía la ineficacia de los métodos para imponer un dogma religioso:

«Y con estos métodos los Padres de la fe reconducen ciertamente a buen camino, conforme a la sentencia de Pablo, a los débiles en la fe encomendados a ellos»<sup>444</sup>.

Sigue la amenaza, corroborada por una cita bíblica (Mal. 2, 1-4), del castigo de Dios suscitado por todas estas prácticas.

##### 5. *Los Ejemplos: las acciones absurdas de una institución omnipotente*

La segunda parte de las *Artes* se inicia con relatos de casos inquisitoriales de diversa índole: extranjeros que cayeron en manos de la Inquisición, especial crueldad de ésta en sus actuaciones, la ridiculez del delito o abusos clericales. Los hechos, ocurridos en Sevilla y «aglomerados como en un montón sin ningún orden ni concierto», sirven para poner de manifiesto la «inhumanidad», la «insaciable avaricia», la «iniquidad» y «perversión» de los inquisidores. Tales casos particulares, que destacan por su absurdo, insignificancia o ridiculez, son un medio para provocar la indignación y la movilización de un amplio público internacional, que debe sentirse aludido por el problema, especialmente por los casos de extranjeros implicados.

Al inicio del capítulo, Montes repite su deseo de informar a un amplio público sobre los abusos y las intenciones fingidas de la Inquisición y la necesidad de combatirla:

«Abra, pues, ya por fin los ojos el orbe cristiano y, arrancada la máscara de piedad y santidad, por la que tanta alabanza recibían, no solo reconozca, sino que además extermine de sus fronteras a estos fieros lobos (...) a los que hasta ahora ha adorado como a unos númenes ce-

---

<sup>444</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ DE, *op. cit.*, p. 292.

lestiales en recompensa por su fiereza y crueldad con tan grave daño para la república cristiana»<sup>445</sup>.

Destaca que los detalles que le son conocidos sólo se refieren a un plazo de seis o siete años («1557 o 1558 hasta el año 1564»<sup>446</sup>) y afectan exclusivamente al Tribunal de Sevilla. Afirma que el número de abusos aumenta infinitamente en un tiempo y espacio mayores. El proceso del mercader inglés que, junto con su consignatario, cayó preso de la Inquisición, que además secuestró toda la mercancía, demuestra una vez más la debilidad del obispado que se revela impotente ante los abusos del Santo Oficio. En este caso como en el de otro extranjero el Santo Tribunal no vacila en confiscar bienes que no pertenecen al reo. El destino de Juana de Bohorques, muerta en el tormento tras haber dado a luz poco antes y proclamada inocente posteriormente, es, siempre según Montes, una prueba de que el delito de herejía es el que con más severidad se castiga, y de que la Inquisición es más estricta y menos sometida a controles que los tribunales seculares:

«Si esta mujer hubiera sido o bien bruja, o bien hechicera, o bien parricida de su marido o de sus hijos, y el magistrado que llaman secular se hubiera valido de ese tipo de tortura para arrancar de su boca la confesión de los delitos, cuando él, según lo acostumbrado, tuviera que dar cuenta de su función, no quedaría impune al poner cualquiera una demanda en su contra por una tortura de tal atrocidad y desmesura»<sup>447</sup>.

El aspecto de la benignidad hacia la brujería es interesante en este contexto. Como en el caso de las beatas, que hemos visto antes, esta clemencia se puede explicar por el hecho de que el delito no implicaba disidencia religiosa ni política, contrariamente a la herejía. La benevolencia inquisitorial también se muestra en el ejemplo de un escándalo que sacudió Sevilla en 1563: gran número de sacerdotes fue acusado de *solicitación*, es decir de la seducción en la confesión auricular. La Inquisición abandonó las investigaciones y consiguió una bula papal de perdón para los sacerdotes acusados. En otra ocasión logró anular la aceptación y publicación de una bula de jubileo que otorgaba perdón

<sup>445</sup> Ésta y las citas anteriores: *ibidem*, p. 293.

<sup>446</sup> *Ibidem*, p. 294. El caso del mercader inglés, cf. p. 295, el de otro extranjero p. 296, el de Juana de Bohorques pp. 297 y ss.

<sup>447</sup> *Ibidem*, p. 298.

a los luteranos <sup>448</sup>. Son pruebas de cómo el Santo Oficio suele imponerse frente a la Santa Sede:

«De esto se deduce sin oscuridad que la obediencia al Romano Pontífice, la cual, por otra parte, reivindicán esos probos señores a sangre y fuego como artículo de fe, es para ellos, en realidad, una nariz de cera que vuelven hacia donde les apetece; y que es considerada por ellos como lazo y red para atrapar hombres, antes que como artículo de fe de cuya observación esperen ellos su salvación» <sup>449</sup>.

La última frase es una clara afirmación de que los verdaderos motivos de la Inquisición no son de índole religioso, sino que el Papa es mero instrumento político en manos del Santo Oficio, para ejercer una tiranía que tiene por lema el consejo maquiavélico «Que me odien, con tal que me teman.» Acorde con esta máxima, se castigan con penas severas las más leves infracciones, «chistosas bagatelas», de las que Montes ofrece algunos ejemplos al final del capítulo <sup>450</sup>.

## 6. Los Elogios: contra la difamación de los mártires

En este capítulo se describen los detalles de la conversión religiosa, la detención y la condena de los protestantes sevillanos más destacados. Antes de presentar a estos mártires, Montes explica, en una pequeña introducción, la costumbre inquisitorial de esparcir el rumor de que los herejes hayan abnegado del protestantismo justo antes de morir. El motivo es «una doble actuación de Satanás» <sup>451</sup>: privar a los

---

<sup>448</sup> *Ibidem*, pp. 299 y ss. No consta la existencia de las mencionadas bulas papales; cf. CASTRILLO BENITO, N. (ed.), *op. cit.*, p. 64. NIETO, J.C., *El Renacimiento...*, *op. cit.*, pp. 148, y ss., tiene otra explicación para la indulgencia inquisitorial con las brujas: «La lógica teológica en su sensible razonamiento doctrinal notó muy sagazmente que las brujas no eran heterodoxas o herejes sino muy «ortodoxas», y por lo tanto no representaban un peligro a la pureza de la fe y doctrina católica romana. Las brujas eran el signo «visible» y la prueba doctrinal de que en realidad existía Satanás y de que había diablos sueltos por el mundo influyendo directamente el espíritu y carne de los seres humanos. Por lo tanto, las brujas eran la confirmación de la doctrina ortodoxa del Diablo y sus huestes así como también del infierno.» Sin embargo, la mucho más aferrada persecución de la brujería en territorios protestantes se puede explicar con el mismo argumento de la existencia del Diablo, que el mismo Lutero afirmaba.

<sup>449</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ DE, *op. cit.*, p. 301.

<sup>450</sup> *Ibidem*, pp. 302 y ss y 304.

<sup>451</sup> *Ibidem*, p. 306. Sobre Ponce de León: *ibidem*, pp. 307 y ss., sobre Juan González pp. 309 y ss., sobre Fernando de San Juan pp. 313 y s.

mártires del debido mérito y a la «Iglesia de Cristo» del buen ejemplo y de la alegría por la constancia mantenida.

Juan Ponce de León, hijo del conde de Bailén y conocido personalmente por el autor, pereció en el auto de fe sevillano del 24 de septiembre de 1559. Montes, a pesar de destacar la gran piedad y amor al prójimo de Ponce, admite que vaciló en la cárcel, pero que confesó su fe protestante la noche anterior a su ejecución y murió en la fe protestante, lo que consta porque la Inquisición le tachó de pertinaz. El teólogo y predicador Juan González y sus hermanas, así como otra mujer sevillana, mueren por garrote o cuerda y no quemados, a pesar de haberse negado a pronunciar el adjetivo «Romana» en la frase «Creo en la Santa Iglesia» del correspondiente artículo del credo, fingiendo la Inquisición su vuelta al gremio católico-romano por haber dicho la palabra en cuestión. Fernando de San Juan, profesor del Colegio de la Doctrina de Sevilla, se mantiene igualmente constante y promueve que su compañero de celda, el monje jerónimo Morcillo, abjura de su retractación. Mientras éste, como los mártires anteriormente mencionados, es matado antes de la quema, San Juan muere en la hoguera.

El contrabandista de libros Julián Hernández se equivoca en el destinatario de una obra luterana y entrega otra a un espía, con lo que se inicia la persecución de la congregación sevillana. También sobre esta persona, cuyo valor y constancia Montes elogia especialmente, corrieron rumores de que había renunciado a su fe. Acerca de Juan de León, el único fraile jerónimo que fue capturado durante su fuga, y de su acompañante Juan Sánchez, miembro de la comunidad protestante de Valladolid, Montes no menciona que fuera desacreditado por la Inquisición, como tampoco lo hace en los casos de la monja isabelina Francisca Chaves y de Cristóbal Losada, doctor en medicina convertido al protestantismo por la amistad con Egidio y por contraer matrimonio con la hija de un miembro de la comunidad. A Cristóbal Arellano, otro fraile de San Isidoro de Sevilla, se le imputa haber negado la virginidad de María <sup>452</sup>.

<sup>452</sup> Sobre Julián Hernández: *ibidem*, pp. 314 y ss. Según Montes, *ibidem*, p. 315, se trataba de Biblias (probablemente el *Nuevo Testamento* de Pérez). Otras fuentes sostienen que un ejemplario de la *Imagen del Anticristo* de Pérez de Pineda se entregó a la persona falsa por confusión de nombres; cf. ALONSO BURGOS, J., *op. cit.*, p. 94. Sobre los detalles de la persecución de las congregaciones protestantes castellanas cf. SCHÄFER, E., *Sevilla und Valladolidem..*, *op. cit.*, pp. 31 y ss. Sobre la censura y persecución cf. PINTO CRESPO, V., *Inqui-*

García Arias, el Doctor Blanco, prior de San Isidoro del Campo, es descrito como un personaje vacilante, hipócrita y traicionero. Montes, cuando habla de sus relaciones ambiguas con las «dos facciones de predicadores»<sup>453</sup> que hubo en Sevilla, una que predicaba las obras, otra que defendía la justificación, se refiere, en cuanto a los últimos, a los teólogos inclinados hacia la Reforma, como Ponce de la Fuente, Egidio y Vargas. Con el primer grupo, se refiere o a los jesuitas, o en general al ascetismo frecuente en las órdenes franciscanas, dominicos y jesuitas, a partir de la década de los 50, o bien está pensando, de forma más generalizada, en los que defendían la piedad convencional bajomedieval que contrastaba con las tendencias reformistas<sup>454</sup>. En el mismo contexto, critica la prohibición de la lectura de «buenos autores»<sup>455</sup>, sobre todo de Erasmo, y arremete contra las obras permitidas, tales como de Herp, Buenaventura, Osuna y Santa Teresa. Arias defiende al principio un ascetismo riguroso, pero termina iniciando la reforma del monasterio de San Isidoro: en lugar del rezo de las horas promueve la lectura de la Biblia; se suprimen las indulgencias; las oraciones de los difuntos se sustituyen por admoniciones para los vivos; no se retiran las imágenes, pero tampoco se veneran; en vez de la cuaresma se observa una moderación de vida durante todo el año; sólo se mantiene la ceremonia de la misa para no despertar sospechas. Como la mayoría de los monjes jerónimos hispalenses, Arias muere en la hoguera.

Juan Egidio<sup>456</sup>, predicador catedralicio, cuando es acusado de herejía, recibe en su proceso inquisitorial como árbitro a Domingo de

---

sición... *op. cit.*, *passim*. Sobre Juan de León cf. MONTES, R. GONZÁLEZ DE, *op. cit.*, pp. 317 y ss. El lugar de su captura, «un puerto de Zelanda», *ibidem*, p. 319 y «Turlingen» en las actas, no se ha podido identificar; SCHÄFER, E., *op. cit.*, p. 101, propone «Harlingen». Sobre Francisca Chávez y Cristóbal Losada: MONTES, R. GONZÁLEZ DE, *op. cit.*, pp. 320 y ss. SCHÄFER, E., en *Beiträge...*, *op. cit.*, t. I, p. 372, niega que Losada fuera director espiritual de la parroquia. Sobre Cristóbal Arellano: 322 y s.

<sup>453</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ DE, *op. cit.*, p. 324. Sobre García Arias *ibidem*, pp. 323 y ss.

<sup>454</sup> Lo primero es sostenido por CASTRILLO BENITO, N. (*ed.*), *op. cit.*, p. 73, lo segundo por BATAILLON, M., *op. cit.*, pp. 545 y s., lo tercero por SPACH, R.C., *op. cit.*, p. 869. La suposición de NIETO, J.C., *op. cit.*, p. 168, que los dos partidos en cuestión son el luterano y el contra-reformista, parece atrevida.

<sup>455</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ DE, *op. cit.*, p. 325.

<sup>456</sup> *Ibidem*, pp. 333 y ss. Sus escritos, que Montes menciona en p. 342, han desaparecido. Sobre esta persona cf. MENÉNDEZ PELAYO, M., *op. cit.*, t. II, pp. 54 y ss.; SCHÄFER, E., *op. cit.*, t. I, p. 346. El caso de Egidio induce a SPACH, R.C., *op. cit.*, p. 858, a afirmar el protestantismo castellano: «By denying the pope's power of excommunication and undermining the sacramental system by teaching that one need not attend Mass or confess to a priest, for

Soto. Cree coincidir con él en la doctrina de la justificación, pero éste, en la disputa pública, refuta todos los puntos doctrinales de Egidio. Montes es poco objetivo respecto al comportamiento —engañoso, a su parecer— de Domingo de Soto con Egidio <sup>457</sup>. Que los relatos correspondan o no a la verdad no viene al caso aquí. Lo importante es el efecto que quiere conseguir <sup>458</sup>. Con razón, Nieto sale a la defensa de Soto <sup>459</sup>, que probablemente quería lograr una pena más leve para su protegido —lo que efectivamente ocurrió: en 1552 Egidio es condenado, a pesar de las intervenciones del Emperador, del capítulo de la catedral sevillana, e incluso del juez inquisitorial Correa, a tres años de reclusión. Es un castigo muy benigno que pocos años después, tras descubrir el protestantismo castellano, habría sido impensable <sup>460</sup>.

Constantino Ponce de la Fuente <sup>461</sup>, «el predicador más célebre de España» según Bataillon <sup>462</sup>, es sin duda el mártir más conocido de los que describen las *Artes*. Montes elogia las cualidades de este personaje en un estilo propio de la exaltación de un ser divino o de un santo:

«¿con qué alabanzas te podré honrar a ti, el más adornado varón de entre todos los que ha visto nuestra época dedicados a los estudios sagrados, a quien la munificencia divina adornó tan esmeradamente con tantas dotes rarísimas y apenas vistas antes en un solo hombre, que podrían ciertamente sospecharse, nunca estimarse como corresponde a su dignidad?» <sup>463</sup>.

---

example, Gil made assertions which parted fundamentally with the Roman Church. Moreover, while some of his disciples considered themselves a church within the church, others consciously held beliefs contrary to Roman Catholic teaching, and at least a few deliberately identified with the Protestant reformers in northern Europe. An examination of Gil's life and teachings substantiates the claim that indigenous Protestantism in fact played a role, albeit minor, in the religious life of sixteenth-century Spain».

<sup>457</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ de, *op. cit.*, pp. 340 y s.; cf. también M'CRUE, T., *op. cit.*, pp. 167 y s. Acerca de las doctrinas de Gil cf. SPACH, R.C., *op. cit.*, pp. 876 y s.

<sup>458</sup> Bataillon, al menos en el caso de Ponce de la Fuente, está convencido de que el relato se falsificó para hacer de Ponce «si no un mártir por lo menos un confesor.»: BATAILLON, M., *op. cit.*, pp. 528 y s.

<sup>459</sup> NIETO, J.C., *op. cit.*, pp. 196 y ss.

<sup>460</sup> A finales de la década de los 50 «se quema a hombres que, algunos años antes, hubieran expiado su culpa con penitencias de corta duración». BATAILLON, M., *op. cit.*, p. 709.

<sup>461</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ de, *op. cit.*, pp. 342 y ss. Los escritos de Ponce que Montes quería publicar, mencionados en la p. 347, han desaparecido.

<sup>462</sup> BATAILLON, M., *op. cit.*, p. 528.

<sup>463</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ de, *op. cit.*, p. 343. En el *Miscellaneous Tracts*. Londres, 1702, de Michael GEDDES, también se exaltarán la figura del Constantino como insigne mártir de la verdadera religión. Cf. ASPE ANSA, M.P., *op. cit.*, p. 15.

Para que la alabanza no parezca mero entusiasmo reformador, añade:

«Con razón consideraría cualquiera como cosa semejante a mentira más bien que a prodigio lo que ya vamos a decir, si no pudiésemos probar con testimonios de muchos miles de personas que las dotes de este hombre no las apreció casi nadie sin que lo hayan excitado, bien fuera hacia la normal envidia, bien hacia la benevolencia»<sup>464</sup>.

Admite que pasó «una juventud no muy loable» y que fue burlador, pero exalta su erudición, sus cualidades de teólogo y predicador y su disposición para ayudar a los demás.

Montes, al referir la procedencia conversa de Constantino, aprovecha la ocasión para hacer una crítica acérrima de los estatutos de limpieza. Constantino muere en la cárcel inquisitorial de una enfermedad —posteriormente es quemado en efígie—, pero el Santo Tribunal difunde los rumores de que se ha suicidado y de que ha delatado a sus compañeros confesionales bajo tortura.

Como hemos visto, gran parte de los casos relatados en los *Elogios* se refiere a aquellos protestantes sevillanos que además de procesados, fueron difamados por la Inquisición, pretendiendo que antes de morir, habían abjurado de sus creencias, o los desacreditaba de otra manera. Son estos casos en los que Montes pone énfasis, como destaca al principio del capítulo. Ya en los procedimientos, en el apartado que trata de los autos de fe, había hecho mención de esta práctica: matando a muchos protestantes por el garrote, la Inquisición quería fingir que en el último momento se habían vuelto al seno de la Iglesia romana<sup>465</sup>.

Se impone preguntar por qué Montes relata casi exclusivamente estos casos especiales. ¿Consideraría insignificantes los demás martirios, donde no hubo tales calumnias? Difícilmente se puede admitir esto, por más que en las dos primeras secciones de las *Artes* también relata algunos casos «sencillos». Como en las otras partes de la obra, aquí también se denotan pretensiones más sutiles. Por un lado, el autor no quiere limitarse a provocar la compasión por sus compatriotas,

---

<sup>464</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ DE, *op. cit.*, p. 343.

<sup>465</sup> *Ibidem*, pp. 282, 343 y 345.

ni a evitar el olvido de sus sufrimientos. Intenta, ante todo, desacreditar aún más a la Inquisición, que ni siquiera concede a sus víctimas el mérito de haberse mantenido en su fe, aunque ésta sea herética, con lo que debilita y desacredita la fuerza espiritual del protestantismo entero. Con este trasfondo, Montes quiere, por otro lado, desvanecer cualquier duda sobre la integridad confesional de los mártires. Tales incertidumbres podrían surgir en aquellos lectores que sólo conocieran la versión inquisitorial de los hechos. Estos aspectos constituyen una novedad frente a los martirologios anteriores.

### 7. Orientaciones protestantes y tolerancia confesional

Contrariamente a Pérez de Pineda, calvinista convicto desde el principio, Casiodoro de Reina, al que suponemos autor de las *Artes*, no se comprometió sino muy tarde, pasando de ser ministro calvinista de la congregación de los fugitivos franceses en Londres y Frankfurt a ser pastor luterano en Amberes. Su *Confesión de fe*, redactada en Londres y hecha pública delante de la parroquia francesa en octubre de 1560, difícilmente permite deducciones confesionales determinadas, ni paralelos con otras confesiones de la época, sino destaca la *catolicidad* de sus dogmas <sup>466</sup>. Con todo, esta obra, de gran individualismo teológico, servía a Reina para justificarse tanto como calvinista ortodoxo cuanto posteriormente como pastor luterano <sup>467</sup>. A esta moderación confesional en la obra mencionada se une la casi ausencia de críticas explícitas hacia las prácticas católico-romanas; Reina destaca incluso la necesidad y el carácter sacro de los ritos y de la disciplina eclesiástica como medios externos para nuestra justificación <sup>468</sup>. Sin embargo, sólo

<sup>466</sup> «Por esta Confesión protestamos que somos miembros de la Iglesia Cathólica, y que ningún comercio ténemos con ninguna secta o heregía antigua ni moderna (...)»: REINA, C. de, *Confesión...*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>467</sup> Cf. KINDER, A.G., *Casiodoro de Reina...*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>468</sup> REINA, C. de, *Confesión...*, *op. cit.*, pp. 23 y 27. Los dos pasajes tal vez permiten interpretarlos en el sentido de una señal exterior de la salvación. En este caso Reina se acercaría al *silogismo práctico* que Max Weber pretende con su teoría de la evolución del capitalismo a través de la Reforma: WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid, 1989; cf. también la crítica de LUTZ, H., *Reforma y Contrarreforma...*, *op. cit.*, p. 268. Es interesante, en este contexto, que Savonarola en *De la constitución y el gobierno de la ciudad de Florencia*, de 1498 no rebate el lucro privado como funesto para mantener un gobierno libre sino ve la riqueza como señal de favor de Dios. Cf. SKINNER, Q., *op. cit.*, t. I, p. 172.

nombra dos sacramentos: el Bautismo y la Cena. La *Confesión* insiste más en exponer las manifestaciones concretas de una vida cristiana, relegando las precisiones teológicas a un segundo plano. Al afirmar que la Santa Cena es símbolo de la comunión de los Santos y memoria de la obra salvadora de Cristo, no lo hace sin atenuar este dogma inequívocadamente calvinista:

«En la Sancta Cena (...) confessamos darse a todos los creyentes en el pan el mismo y verdadero cuerpo del Señor, que fue entregado a la muerte por nosotros, y en el vino su propia sangre, que fue derramada por el perdón de nuestros peccados (...)»<sup>469</sup>.

Esta formulación no contradice ni a Wittenberg ni a Ginebra.

La misma incertidumbre doctrinal de Reina la encontramos con respecto a la obediencia hacia las autoridades. La sujeción a los magistrados es un deber cristiano: si bien sean malos, han sido ordenados por Dios, aunque sólo el magistrado fiel es cabeza de la Iglesia.

La *Confesión* afirma que el hombre se creó justo y pecó por su facultad del libre albedrío, haciéndose esclavo del pecado —un punto de vista erasmista y muy opuesto a Lutero, que niega la existencia del libre arbitrio— pero se salva a través de la justificación por la fe<sup>470</sup>.

Como la *Confesión*, las *Artes* tampoco se compromete con una confesión determinada. La ausencia de una definición exacta del protestantismo indica que la intención principal de Montes no es la de reemplazar el catolicismo romano por una *verdad* determinada, sino evitar la persecución de cualquier confesión cristiana. El hecho de que utilice en las *Artes* 24 veces la palabra *luteranos*, no significa que defienda o se identifique particularmente con esta orientación protestante<sup>471</sup>, sino que se adapta, de forma irónica, a las usanzas lingüísticas de la Inquisición, que generaliza el término para designar a todos los disidentes cristia-

---

<sup>469</sup> REINA, C. de, *Confesión...*, *op. cit.*, p. 25; *ibidem*, pp. XIII y ss., 5, 23, 25 y 27 y s.

<sup>470</sup> *Ibidem*, pp. 10 y s., 21 y s y 27 y s.

<sup>471</sup> Montes entiende el *luteranismo* en un sentido vasto. No se puede afirmar con BATAILLON, M., *op. cit.*, p. 523, que «El autor (...) tiene una tendencia natural a empujar todo el movimiento sevillano hacia una especie de ortodoxia luterana.», ni con NIETO, J.C., *op. cit.*, pp. 169 y s., que también identifica a Montes con el luteranismo. Interpretar el empleo de la palabra *luteranos* en el sentido de unas convicciones determinadas de Montes tampoco se justifica por el hecho de que Casiodoro de Reina, que estimamos idéntico con el autor de las *Artes*, terminara abrazando la confesión luterana.

nos. Así, pone la palabra en boca del mismo Santo Tribunal o de una mujer que denunció la congregación sevillana, o bien habla en tono burlesco del «primer triunfo sobre luteranos», refiriéndose al primer auto de fe hispalense del 24 de septiembre de 1559. Más claramente lo especifica cuando habla del «Evangelio de Cristo (que es a lo que llaman, cambiadas enteramente las nomenclaturas genuinas de las cosas, *herejías luteranas*)»<sup>472</sup>, de un «detenido por luterano, esto es, por cabalmente instruido en la norma de la verdadera piedad» o de los «sospechosos de herejía luterana, esto es, de piadosa doctrina». Montes, cuando se refiere a la fe protestante, no la especifica como luterana ni calvinista sino «piadosa doctrina», «piedad evangélica», «Evangelio de Cristo», «verdad de Dios», «la verdadera doctrina», «la verdadera sabiduría», «Iglesia de Cristo» o simplemente «la Iglesia»; ser protestante es «profesar el Evangelio»<sup>473</sup>. El mismo fenómeno de cierta confesionalización lingüística se podía observar ya en los antecesores de Montes.

Dado que las *Artes* no se define como una obra de instrucción doctrinal, no se especifica la orientación de la *verdad* que tanto menciona. No es su intención exponer una confesión determinada. Con los términos citados, simplemente subraya la vuelta protestante a los orígenes evangélicos del cristianismo, independientemente de determinadas creencias confesionales. Como sus antecesores, Montes emplea la palabra «católico» en su sentido original de «universal» para contrastarla con el catolicismo romano:

«(...) algún día manifestará el tribunal de aquel grandioso Inquisidor verdaderamente católico, de Cristo, cuántos desdichados cayeron en estos lazos [i.e. de la Inquisición] y perdieron quizá en ellos no sólo sus cuerpos sino también quizá sus almas por actuación detestable y obra de estos artífices de iniquidad y violencia»<sup>474</sup>.

No obstante, hay una alusión a cierto rechazo al calvinismo, acorde con el desarrollo espiritual de Casiodoro de Reina, cuando Montes muestra su preferencia por Inglaterra frente a Ginebra:

<sup>472</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ de, *op. cit.*, pp. 218, 230 y s., 235 y 329; «Lutheranas haereses», en el original latín: CASTRILLO BENITO, N. (*ed.*), *op. cit.*, p. 244. El subrayado es nuestro. Es significativo el empleo del plural.

<sup>473</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ DE. *op. cit.*, pp. 210, 254, 257, 262, 265, 274, 278, 293, 313, 330 y 335.

<sup>474</sup> *Ibidem*, p. 218.

«Sucedió por aquellos mismos días que, tras haber sido quitada de en medio la reina María de Inglaterra, la Iglesia Anglicana, que a causa de la crueldad de ella había sido diseminada u dispersada, puesta Isabel en sustitución de ella, volvía de nuevo a su propio territorio por beneficio plenamente singular de Dios. A los españoles que a causa de su piedad estaban desterrados en Ginebra, les pareció Inglaterra más apropiada para reunir a la Iglesia de los suyos, proyecto que hizo que algunos de ellos marchasen con los ingleses que retornaban a su patria (...)»<sup>475</sup>.

La justificación por la fe y el rechazo de la transubstanciación son los únicos dogmas reformados defendidos en las *Artes*, cuyo objetivo, como ya queda dicho, no son precisamente las sutilidades teológicas. Hay una alusión al *solfideismo* en el contexto de la celebración del auto de fe. Para los constantes en la fe, las ataduras que llevan simbolizan según Montes la sujeción a la gracia de Dios como única vía de salvación:

«Y los cuellos van atados a las manos totalmente ligadas por delante con cuerdas de esparto muy largas y nuevas, con lo cual (a mi parecer) el soldado de un mérito, por otra parte ingente, da testimonio de querer comparecer ante el tribunal de Dios sin confiar en ningún mérito de sus propias obras, sino apoyándose como mérito sólo en la inefable bondad de Dios y en su clemencia, por cuya confesión va generosamente a hacer pronto frente incluso a una muerte acerbísima (...)»<sup>476</sup>.

Define este dogma como «la verdadera razón de la justificación, la cual, desechados totalmente cualesquiera méritos de los hombres, consiste sólo en la fe en Cristo», una fe que es el «único medio de conseguir la justificación». La gran importancia que Montes —como toda la Reforma— atribuye al dogma de la justificación se manifiesta en los elogios que hace del arzobispo Bartolomé de Carranza a quien presenta como «instruido en el conocimiento de la verdad»<sup>477</sup>: Carranza, que a pesar de su proceso no se puede considerar disidente protestante, defendía la justificación por la fe.

La negación de adorar la hostia como verdadero cuerpo de Cristo se manifiesta en el capítulo de los *Elogios*, donde el preso Ponce de León

---

<sup>475</sup> *Ibidem*, p. 318.

<sup>476</sup> *Ibidem*, p. 272. Hay otra alusión en el capítulo de los *Ejemplos*: en el contexto de una bula papal de jubileo, Montes comenta irónicamente que sirve «para salvación del orbe cristiano, a la que, sin duda, Cristo no habría proveído abundantemente.»: *ibidem*, p. 301.

<sup>477</sup> *Ibidem*, pp. 320, 324 y 340.

critica «la idolatría que se cometía en la adoración del pan». La formulación polémica permite suponer que las palabras de Ponce reflejan la opinión del mismo Montes, lo que no se puede admitir sin más para los demás puntos dogmáticos que pone en boca de los mártires <sup>478</sup>.

Como los demás autores protestantes, Montes también destaca la preeminencia de la Iglesia antigua sobre la actual: las penitencias públicas servían, en otros tiempos, para el bien de los creyentes y no apuntaban a la destrucción de los disidentes, como lo es el caso en los autos de fe que ahora celebra la Inquisición. Mientras el protestantismo es «la Iglesia», el autor denomina de «secta» a la Iglesia Romana. Habla con desprecio de los teólogos escolásticos Tomás de Aquino, Escoto, Lombardo y Gregorio Aritmético y de los «para quienes incluso las simplezas de aquellos autores son mucho más antiguas que la misma Sagrada Escritura» <sup>479</sup>.

Como Valdés y Ponce de la Fuente, está a favor de cierto nicodemismo, sea para no chocar con los neófitos protestantes, sea para salvarse de la Inquisición, aunque el camuflaje no puede llegar hasta la abnegación de la fe. En el capítulo de los *Elogios*, Juan Ponce de León comenta al sacerdote de la cárcel por qué admitió la confesión auricular:

«Preguntado por el sacerdote si quería hacer uso de la sagrada confesión (pues la despreciaba rechazando y censurando al sacerdote), ya que, antes de ser apresado, había hecho uso de ella con frecuencia, respondía que aquello había sido en atención a la debilidad de sus hermanos, a los que aún no suponía tan adelantados como para tener que tomarse aquella libertad sin escándalo» <sup>480</sup>.

Puesto que la cuestión de la confesión oral es un punto dogmático de menor importancia, Montes, como Ponce de León, lo trata con moderación.

Sin embargo, las prácticas y los ritos eclesiásticos son un blanco permanente de Montes, y sin entrar en detalles dogmáticos, llega a desacreditar, mostrando poca tolerancia, las creencias romanas en general con términos de desprecio como «antigua impiedad» o «doctrina

<sup>478</sup> *Ibidem*, p. 308. Un ejemplo son los detalles dogmáticos de las confesiones de Juan Ponce de León; *ibidem.*, p. 309.

<sup>479</sup> *Ibidem*, pp. 275, 278, 293, 322 y 333.

<sup>480</sup> *Ibidem*, p. 308.

de impiedad», y a sus adeptos como «separados de Cristo», «impíos» o los que quieren «renunciar de Cristo» Acusa la ignorancia y el desinterés del clero: el obispo es «desconocedor de su oficio pastoral (como por lo general lo son todos los de su nombre en el papado)». Arremete contra la idolatría, denunciando la costumbre inquisitorial de pedir juramento del reo, poniéndole delante un «ídolo» que puede ser un crucifijo u otra figura sacra, junto con el misal. Se muestra contrario a la intercesión de los Santos <sup>481</sup>. Critica los ritos penitenciarios: la vestimenta negra del verdugo de torturas es

«conforme a la costumbre de las que suelen usar los que por superstición se golpean con azotes el día de Jueves Grande, o Santo, en muchos o en casi todos los lugares del papado» <sup>482</sup>.

Montes insinúa que los inquisidores ni siquiera cumplen con el dogma católico-romano que principalmente ocasionó la reacción de la Reforma, a saber la preeminencia de las buenas obras. Refiriéndose al comportamiento misericordioso de algunos empleados de cárcel hacia los presos herejes, afirma que «así suelen los Padres de la fe recompensar con suma crueldad las buenas obras y la piedad o incluso la humanidad (...)» <sup>483</sup>.

La intransigencia doctrinal de la Inquisición puede en algunos casos, por el juego de la paradoja, ser contraproducente: el afán de deslindar la ortodoxia frente a los herejes conlleva la necesidad de explicar detalladamente las doctrinas disidentes, listarlas y hacerlas públicas como malos ejemplos <sup>484</sup>. Estas informaciones, concebidas como medios preventivos, convierten con frecuencia a los inquisidores en «propagadores de la misma verdad», contribuyendo de esta manera a convertir a los acusados al protestantismo. El mismo peligro lo suponen los relatos detallados del pueblo asistente sobre los autos de fe y

---

<sup>481</sup> *Ibidem*, pp. 208, 215, 277, 293, 296, 318 y 319 y s.

<sup>482</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>483</sup> *Ibidem*, p. 261.

<sup>484</sup> En un edicto del Consejo Superior de 1530, con motivo del descubrimiento de escritos luteranos escondidos como apéndices en obras católicas, se especifican todos los puntos de la doctrina de la Reforma hasta la más mínima divergencia en las ceremonias. F. Bethencourt llega a afirmar que la Inquisición creó las herejías por las persecuciones: cf. BETHENCOURT, F., *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, siglos xv-xx*. Madrid, 1998, y la reseña de CONTRERAS, J., «La Inquisición», *Revista de libros* 28/1999, pp. 6-8, p. 8.

los cargos contra los herejes procesados. Según Montes, la Inquisición, consciente de este riesgo, prohíbe difundir detalles, imponiendo la obligación de utilizar exclusivamente redacciones cortas 'prefabricadas' por el Santo Oficio. Por la misma razón, se intenta evitar lecturas detalladas de los cargos heréticos en los autos de fe: en el caso de Constantino Ponce de la Fuente, la Inquisición quiere cambiar el lugar donde se hace la lectura —de más de hora y media— para que el pueblo no pueda oírlos; sin embargo, a instancias del corregidor y del mismo pueblo, el intento fracasa, y las acusaciones están al alcance de todos... Se prohíben las obras constantinas, no porque contengan herejías luteranas sino, sobre todo, para que no quede ningún recuerdo del hereje <sup>485</sup>.

De un solo punto herético confesado, la Inquisición suele con frecuencia deducir que el acusado ha defendido el programa completo del luteranismo, presentándole toda una cadena silogística de cargos. Interrogaciones de este tipo son frecuentes después de someter al reo al tormento, puesto que este momento es el más propicio para que los inquisidores obtengan confesiones:

«Estas preguntas suelen estar formuladas con tal artificio (pues les parece que sólo en éstas hay resquicio para la esperanza inquisitorial y, por lo tanto, están forjadas con sumo artificio), que, admitida una, no hay más remedio que admitir otra y negar la opuesta. Pues los Padres de la fe son dialécticos admirables y sofistas astutísimos en su arte o facultad y a su ingenio ejercitadísimo en tal palestra no le falta el deseo con que mediante un incansable y pertinaz esfuerzo forjan tales preguntas que no sólo tienen aprendidas de memoria, sino además las llevan por escrito y las tienen delante de los ojos para que nada se les pase cuando hayan de interrogar al preso» <sup>486</sup>.

Un campesino sevillano, por ejemplo, confesó haber afirmado que no hay purgatorio fuera del de la sangre de Cristo. Montes sigue con el relato:

«De aquella premisa extraen esta deducción contra el desdichado arador: «Por consiguiente, yerra la Iglesia, que decretó desde antiguo lo contrario con sus leyes. También yerra el concilio. También la justificación consiste en la sola fe, por la que el hombre está libre tanto de culpa como

<sup>485</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ DE, *op. cit.*, pp. 221, 252, 284 y 353 y s.

<sup>486</sup> *Ibidem*, p. 244.

de pena.» Y, para acabar de una vez, de esas afirmaciones deducen toda una concatenación de aquellos dogmas que ellos llaman herejías (...)»<sup>487</sup>.

Este mecanismo evangelizador involuntario, que se origina por estas cadenas deductivas que suelen fabricar los inquisidores «con aquella su peligrosa dialéctica», partiendo de un solo aspecto herético, sirven a menudo para instruir a los reos en los dogmas protestantes:

«Pues, los mismos Inquisidores, que se declaran extirpadores de la fe y de la misma verdad, ellos mismos (digo) son, del modo que hemos dicho, predicadores, doctores, propagadores de la misma verdad. Eso está comprobado con ejemplos clarísimos de muchos que cayeron en sus manos sólo por ser ignorantes de muchas cosas referentes a su propia salvación, (...) pero que a base de preguntas de los Inquisidores, de conclusiones, de inducciones más o menos congruentemente deducidas, salieron insigneemente instruidos (...)»<sup>488</sup>.

Igual que sus antecesores, Montes aboga permanentemente, en esta parte de las *Artes*, por la tolerancia entre las confesiones cristianas, e incluso por la solidaridad entre protestantes y católico-romanos, para paliar los excesos crueles de la Inquisición. Veamos su denuncia de la tortura:

«Y no faltaba aquí motivo para que, oída y conocida por el pueblo entero, tanto de papistas como de no papistas, esa cruel desvergüenza de esos señores Padres de la fe, se les exterminase del orbe entero como a un mal pestífero común (...)»<sup>489</sup>.

No hay que olvidar que la obra se escribe con motivo de los acontecimientos en los Países Bajos donde, si bien la Reforma neerlandesa tenía una clara tendencia hacia el calvinismo, la idea de la tolerancia impactó fuertemente, por ser una nación de negociantes, ya de por sí en contacto vital con muchas naciones y confesiones y rodeada por países de naciente protestantismo<sup>490</sup>.

---

<sup>487</sup> *Ibidem*, pp. 220 y s.

<sup>488</sup> *Ibidem*, pp. 221 y 245. - M'CRUE, T., *op. cit.*, p. 147, *relata el mismo episodio como si la persona mencionada se hubiera en efecto convertido, mientras Montes sólo considera la probabilidad. Tal vez el afán protestante de M'CRUE le incita a darle más evidencia a su relato.*

<sup>489</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ de, *op. cit.*, p. 239.

<sup>490</sup> «The Dutch Reformed Church became a distinctly Calvinist entity, while the Netherlands became the most tolerant society in early modern Europe.»: KAPLAN, B.J., *op. cit.*, p. VI.

## 8. *Constancia en la fe*

Las *Artes* contienen muchos consejos sobre el comportamiento adecuado de las personas en peligro de ser implicadas en procesos inquisitoriales. Montes subraya, sin embargo, que sus explicaciones no incluyen la negación de la fe protestante. Cuando fallan todos los artificios para escapar al Santo Oficio sin abnegar de la fe, al verdadero creyente sólo le queda el martirio. Antes de cometer idolatría, jurando por una imagen sacra, por ejemplo, la verdadera «persona cristiana» (i.e. el protestante) es obligado a confesar su fe, con el riesgo de morir:

«Pues, si el acusado fuere verdaderamente fiel y hubiere abominado de corazón la idolatría, por respeto a aquel único Fuerte y Cuidador que en su sacrosanta ley se reservó para sí solo esta gloria de jurar por El, se guardará ciertamente de aplicarla a vilísimos ídolos de madera o de hierro que, cuanto más se visten de imágenes sublimes de cosas, tanto más abominables son a los ojos de Dios u de su Iglesia. Y así el piadoso se guardará de un juramento tan nefando e impío aunque de otro modo hayan de descuartzársele allí los miembros (...)».

« (...) valdrá la pena que el tal preso mire con todo detenimiento lo que hace y explore y sopesese muy atentamente en este punto su ánimo y las causas de su cautividad. Pues si las causas de su cautividad son la gloria de Dios y la confesión sincera de su verdad, mientras quiera, a base de haber abjurado de Cristo y haber (...) renegado de la luz de la verdad (...), evitar la crueldad de los hombres, (...) tenga, sin embargo, por cierto que él nunca escapará del durísimo juicio de Dios (...)»<sup>491</sup>.

En el caso de que el asunto llegue a tal extremo, Montes consuela a los mártires de la fe y les asegura que su destino está en las manos de Dios, que quiere lo mejor para ellos:

«Éste, que también tiene exactamente contado el número de todos nuestros cabellos, no permitirá que ninguno de ellos caiga al suelo contra su voluntad ciertamente óptima para con los suyos»<sup>492</sup>.

Otro consuelo típico, tanto de las *Artes* como de sus antecesores, es comparar, y así equiparar, los sufrimientos de los protestantes, y las

---

<sup>491</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ DE, *op. cit.*, pp. 215 y 234.

<sup>492</sup> *Ibidem*, p. 217.

burlas a las que se exponen, con los que padeció Jesús. De esta manera, los inquisidores se enfrentan al mismo Cristo:

«Ciertamente, los Padres de la fe no dejan de dar un claro testimonio de que a quien hacen la guerra en esta controversia es al mismo Cristo, cuyo nombre, invocado por aquellos que por Él padecen, les es a tal extremo odioso, molesto y, en definitiva, intolerable de oír»<sup>493</sup>.

En contraste, los mártires evangélicos, que mantienen su fe hasta el final, como los que describe en la parte de los *Elogios*, estarán con Cristo en el cielo, incluso si se han mostrado débiles durante su cautividad, como en el caso de la joven sevillana que había delatado a su familia, pero le pidió perdón antes de morir en la hoguera, o como Ponce de León y García Arias. Con ocasión de la descripción de los autos de fe, Montes transforma la etimología del término en un sentido protestante:

«La llaman acción o acto de fe (auto, en lengua corriente) y no sin razón, puesto que en esa acción la fe de los presos, explorada hasta las mismas heces, tras haber sido la verdad de Dios o bien renegada con testimonio público y con mucho el más solemne, o bien confesada con la misma solemnidad ante los ojos de todo el pueblo, que concurre a porfía al espectáculo, se muestra tal cual es en verdad. Que los Padres de la fe interpreten como quieran su nomenclatura, nosotros aceptaremos esta interpretación que ciertamente está más de acuerdo con el designio divino»<sup>494</sup>.

De modo parecido interpreta los dibujos del sambenito y de la tiara de papel como la victoria de los soldados de Cristo sobre los malos genios, y el lugar que ocupan los relajados en el desfile (son los últimos entre los penitenciados) como «el puesto más digno de su virtud y de su fe.» Compara la celebración de un auto de fe con el *pesah* bíblico, «es decir, tránsito desde Egipto a aquella famosa tierra prometida, desde el mundo al Padre»<sup>495</sup>, y da la referencia Juan 13, 1, sin citar el versículo correspondiente, que es:

«Antes de la fiesta de la pascua, sabiendo Jesús que su hora había llegado para que pasase de este mundo al Padre, como había amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin»<sup>496</sup>.

---

<sup>493</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>494</sup> *Ibidem*, p. 270. Cf. también pp. 248, 307 y ss. y 323 y ss.

<sup>495</sup> *Ibidem*, pp. 272, 274 y 270.

<sup>496</sup> Citado según la versión de la Biblia de Reina/Valera, revisión de 1960.

Afirma, una vez más, que los mártires evangélicos estarán en el cielo junto a Dios, como lo está Cristo después de su pasión y su agonía, parecida a la que sufren los protestantes la noche anterior al auto de fe, cuando los padres confesores tratan de apartarlos de su creencia para devolverlos al seno de la Iglesia romana. La exaltación del mártir por parte de Montes se detecta también en un detalle estilográfico: es el «Fiel», el «Fidelis», escrito con mayúscula <sup>497</sup>.

Sin embargo, Montes no exige de sus correligionarios profesar *a priori* sus convicciones religiosas. Muy en la línea nicodemista de Juan de Valdés y Ponce de la Fuente, se muestra pragmático en sus sugerencias de silencio y de camuflaje. Callar sus convicciones o fingir no estar enterado de asuntos heréticos es una medida legítima de escapar a la Inquisición:

«(...) será oportunamente sabio quien, partiendo de una deliberación madura, respondiere de modo sucinto y resolutorio siguiendo el consejo de la prudencia cristiana, la cual ni lesionará a la conciencia por haber tergiversado o menoscabado la verdad, ni con una respuesta excesivamente larga dará a los adversarios ocasión de tenderle nuevos lazos (...)» <sup>498</sup>.

Hasta permite la mentira, si no implica la negación de Dios. Elogia, por ejemplo, el comportamiento astuto de un belga que ante los familiares de la Inquisición negó rotundamente ser el buscado, presentando un documento legitimador de un amigo, o la reacción de Francisco Zafra que, con una risa convencidora ante las denuncias de una mujer loca, logra desvanecer las sospechas de la Inquisición. El autor tampoco condena a Ponce de la Fuente por evitar una confesión abierta de su fe, hasta que la providencia divina le obliga a ello, después de descubierta su biblioteca de obras reformadas <sup>499</sup>.

Montes denuncia la perfidia de los inquisidores que, arguyendo con Juliano el Apóstata, animan a los presos a delatar a sus correligionarios, dado que los miembros de la Iglesia primitiva, alegada tanto por los protestantes, confesaban abiertamente sus creencias. Destaca, sin embargo, que de ningún modo se debe traicionar a otras personas

<sup>497</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ DE, *op. cit.*, pp. 271 y s; el pasaje latín en CASTRILLO BENITO, N. (ed.), *op. cit.*, p. 310.

<sup>498</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ de, *op. cit.*, p. 110.

<sup>499</sup> *Ibidem*, pp. 210, 229 y ss. y 349 y s.

—«eso no lo permite nunca la caridad»— y cuenta que Juan González, obispo de Tarragona e Inquisidor de Sevilla, admitió que los herejes protestantes no suelen delatar a sus hermanos en la fe. Para Montes eso es todo un elogio: «Hasta de sus enemigos tiene tan ilustres testimonios la religión verdadera»<sup>500</sup>.

### 9. La responsable: la Monarquía hispana

En un primer plano, la obra tiene tres propósitos: informar sobre las prácticas inhumanas e injustas del Santo Oficio, dar consejos prácticos a los protestantes en conflicto con la Inquisición y preservar del olvido los martirios protestantes. Pero las intenciones de Montes no terminan aquí. Llama la atención que el autor no menciona a ninguna autoridad, ni al Papa ni a ningún gobernante temporal, como coordinador de las acciones inquisitoriales. Los inquisidores forman una entidad autónoma, incluso frente a la misma jerarquía eclesiástica. En el capítulo de los *Ejemplos* de las artes inquisitoriales, Montes afirma que no vacilan en oponerse al mismo Papa y que suelen imponerse frente a éste:

«(...) creen [los expertos en asuntos inquisitoriales] que (...) el Santo Tribunal es de un poder tal que, si se encarga de llevar a cabo alguna cosa seria, no suele desistir de su propósito ni aun oponiéndose la autoridad del mismo Papa. Y que lo habitualmente más usual es que se oponga él a la autoridad del Papa y se imponga frente a éste (...)»<sup>501</sup>.

Los operantes suelen actuar al margen de un clero impotente e indiferente; la colaboración con el obispado es un mero formalismo, «una frívola ceremonia», dado que a éste no le interesa seriamente el gobierno de las almas, ni la Inquisición admitiría su intromisión. En toda la obra, sólo hay una alusión explícita a la conexión entre la Inquisición y la Iglesia: Montes habla, en tono irónico, de las severas penitencias «con las que la madre Iglesia Romana muestra su piedad para con sus hijos a través de los señores Inquisidores». La denominación «señores», sin embargo, apunta a cierta autonomía frente a la Iglesia, por más que poco después, el autor habla dos veces del «reino» de los inquisidores. En el resto de la obra, el autor se refiere a ellos en términos vagos como

---

<sup>500</sup> *Ibidem*, pp. 250 y s.

<sup>501</sup> *Ibidem*, p. 300.

«ellos» o «los Padres», en tono irónico de «los Padres de la fe», «esos santos padres», «los santísimos Padres» o «los famosos Padres», «este tribunal», o bien los circunscribe en un lenguaje acusador y hasta polémico: «fieros lobos», «carniceros», «caníbales». Aparentemente, Montes sostiene que la Inquisición tiene más poder que el mismo rey:

«Pero aquel que se preocupa por librarse del sambenito, aunque tenga el voto de confianza ante el mismo rey, por encima de todo necesita granjearse antes la benevolencia de los Inquisidores e incluso de los escribanos; de lo contrario, aun cuando se lo conceda el rey (...), todo empeño suele ser eludido por ellos al oponer astuta y malignamente obstáculos eficaces, incluso con esta sola frase, a saber, que conviene se informe mejor de aquel asunto al rey (y también al mismo Papa si ha sido éste el que ha concedido la absolución) (...)»<sup>502</sup>.

Se produce así la sensación de que la Inquisición es un organismo todopoderoso y no calculable, que por su omnipotencia y arbitrariedad puede causar problemas no sólo a herejes sino también a los mismos católico-romanos<sup>503</sup>, lo que aumenta considerablemente el público lector que debe sentirse afectado.

Pero no nos dejemos engañar. Hay indicios inequívocos de que Montes sabe muy bien a quién obedece la Inquisición: sirve como apoyo principal de un determinado modelo de poder, la Monarquía Católica, que la usa para defender la base ideológica de su concepción del mundo, una monarquía cuyo fundamento y legitimidad es el catolicismo romano. Decía Felipe II, refiriéndose a la inquisición, que cuatro viejos clérigos mantenían sus dominios en paz. Con Montes se inicia la concienciación de esta función política de la Inquisición, al servicio de la *razón de Estado*<sup>504</sup>. En 1578, Francisco Peña, en su comentario al *Manual de Eymeric*, afirmará que «el propósito principal del juicio y de la ejecución no es salvar el alma del acusado, sino alcanzar el bien público y dar temor a los otros»<sup>505</sup>. Anticipándose a Peña, Montes, de la

<sup>502</sup> *Ibidem. passim*, en especial pp. 208, 218, 216, 222, 232, 238, 257, 277, 289 y s. y 293.

<sup>503</sup> *Ibidem*, pp. 220s. Ni se salvan los niños: cf. p. 260.

<sup>504</sup> El término *ragione di stato* se creó en 1523 por Francesco Guicciardini; cf. LUTZ, H., *op. cit.*, p. 277. Acerca de la Inquisición española como instrumento de la monarquía, en contraste con la Inquisición italiana, y la ambigüedad de esta institución al servicio de dos señores, cf. CONTRERAS, J., *op. cit.*, pp. 7 y s. La cita de Felipe II se encuentra en LEA, H.C., *op. cit.*, t. III, p. 649.

<sup>505</sup> Citado por BENASSAR, B. *et al.*, *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona, 1981, pp. 94 y s.

misma manera, considera la Inquisición un mero instrumento de ingresos fiscales y sobre todo de terror estatal, presentando éste último aspecto de forma camuflada, valiéndose del personaje del diablo:

«(...) en verdad no es el celo por purificar la fe y extirpar las herejías el que empuja a los señores Inquisidores a estas carnicerías, como, por una parte, ellos mismos pregonan y, por otra, está de ello convencido el vulgo ignorante (...). Pues si así fuese, ni siquiera habrían perdonado a quienes, por otra parte (...), con tanto provecho propio les sirven [i.e. los clérigos que abusan de la confesión oral]. Está ciertamente por medio el celo del fisco real y de sus propios bolsillos. Pero si bien se mira, la causa superior que los mueve (...) es la inspiración del mismo Satanás, homicida de los hijos de Dios, desde un principio padre de la mentira y de artes por el estilo»<sup>506</sup>.

Con todo, Montes mantiene en la mayor parte de la obra las apariencias frente a la persona del monarca. En el *Prefacio*, finge la falta de información del soberano acerca de los abusos de los inquisidores, que sin embargo «es quien los eleva a aquel cargo»: el secreto que la Inquisición impone sobre los presos sirve para ocultar ante el rey la arbitrariedad y crueldad de la Inquisición. Si lo supiera,

«proveería, sin duda, vuelta contra ellos mismos la Inquisición, no sólo a la seguridad del Estado y de sus súbditos, sino, sobre todo, a la misma justicia de la cual ha sido constituido por Dios legítimo defensor, (...) pero en caso de que el rey descuidase este deber de piedad y de justicia, la misma plebe los abandonaría [i.e. a los inquisidores], ciertamente, y arrojaría contra ellos el mismo fuego con que principalmente han sido hasta la fecha tan temibles»<sup>507</sup>.

La cita implica dos conceptos políticos: el soberano como defensor de la justicia, instituido por Dios, y la amenaza de una rebelión popular, ya aludida en el *Prefacio*, contra la Inquisición.

En los *Elogios*, el autor menciona aún con más claridad que en los capítulos anteriores que detrás de la intransigencia inquisitorial está el deseo estatal de mantener unida la nación por el concepto de la catolicidad. Cuando habla de los espías que buscan a los herejes en toda Europa central, especifica:

---

<sup>506</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ DE, *op. cit.*, pp. 255 y s.

<sup>507</sup> *Ibidem*, p. 283.

«Los gastos para las asechanzas eran provistos con bastante abundancia por los mismos Inquisidores con partidas del fisco real en virtud de la munificencia real y de su celo inquisitorial; y con tan gran derroche, tanto de tentativas como de gastos (...) se organizaba la búsqueda de diez pulgas o de otros tantos perros muertos»<sup>508</sup>.

Aquí responsabiliza inequívocamente a la Corona de las actividades inquisitoriales y advierte al mismo tiempo sobre el enorme cargo de gastos que causan al erario real y, por tanto, al conjunto de ciudadanos<sup>509</sup>.

Por su gran importancia para la Corona, la Inquisición se puede incluso imponer sobre los magistrados. Montes denuncia como mero formalismo la petición de misericordia que se hace frente a las autoridades, cuando un condenado a muerte es relegado al brazo secular para ejecución del castigo: son palabras vacías, dado que la Inquisición nunca admitiría que los tribunales seculares cambiaran las sentencias una vez pronunciadas por ella.

Montes señala la importancia de informarse bien sobre los verdaderos objetivos que mueven a la Inquisición. Cuando anima a los que prestaron juramento a la Inquisición a retractarse, dado que un juramento impío nunca obliga, recomienda

«que investiguen muy diligentemente qué causa defienden los Inquisidores, para que vean por fin si bajo los auspicios de los Inquisidores toman las armas en pro de Cristo o en contra de Cristo».

De ahí la importancia de informar a un amplio público, la necesidad de que

«vuelvan en sí no sólo los que sufren aquellas censuras [i.e. las penitencias], sino también el orbe entero, y los [i.e. los inquisidores] pongan en el sitio que en definitiva merecen»;

se debe «exterminar radicalmente, como merece, de todo el orbe, semejante portento tanto de iniquidad como de impiedad»<sup>510</sup>.

---

<sup>508</sup> *Ibidem*, p. 318. Sobre los gastos de espías cf. también KINDER, A.G., «Un documento...», *op. cit.*, *passim*.

<sup>509</sup> CORRO, A. del, *op. cit.*, p. 100, hace el mismo aviso.

<sup>510</sup> MONTES, R. GONZÁLEZ DE, *op. cit.*, pp. 277 y ss.

## CONCLUSIÓN

Los análisis muestran que las *Artes* constituye en muchos aspectos una innovación historiográfica, si bien al mismo tiempo persisten estructuras antiguas, como la intolerancia hacia el judaísmo y el islamismo, la actitud frente a las autoridades, el concepto del rey como coordinador de todos los dominios de la vida humana —reminiscencia del concepto de la *Universitas*— o la exhortación, aunque con ciertas reservas, al martirio. Con todo, lo que en realidad le interesa al autor de este primer tratado detallado sobre las prácticas de la Inquisición, es informar de los procedimientos inquisitoriales a un amplio público europeo y no forzosamente protestante. Montes es consciente de que su escrito apenas es accesible a los protestantes peninsulares. Cuando se dirige a lectores hispanos, está pensando más bien en los exiliados que podrían tener conflictos con la Inquisición en otros territorios.

En contraste con sus antecesores, aquí ya no se trata de exponer o definir doctrinas protestantes con fines de evangelización o instrucción en la fe. Tiene objetivos de implicación más política. Le interesa levantar acta de un mecanismo impositivo de un credo confesional. Mientras las obras anteriores con temas similares siempre apuntaban a un público lector que estaba, de una forma u otra, directamente relacionado con la Inquisición, fuese el monarca, obligado a remediar las calamidades, fuesen los neófitos necesitados de catequización o los católicos que pudieran convertirse, las *Artes* se dirige en primer lugar a un público que está todavía en gran parte ajeno a los hechos. La intención de alcanzar también a lectores no protestantes se dificulta ciertamente por el tono polémico que no solamente se aplica al relato de los abusos inquisitoriales sino también a ceremonias y creencias católico-romanas.

Mientras en los textos anteriores —e incluso en algunos posteriores, como lo demuestran las obras de Cipriano de Valera— el Papa y la alta jerarquía eclesiástica son presentados como los principales enemigos del protestantismo y los verdaderos responsables de la Inquisición, que es su instrumento ejecutivo, y mientras en los escritos publicados antes de las *Artes* (y de nuevo en Valera) las calamidades se entienden como un castigo de Dios, Montes ha superado la fase en la que las acusaciones de los reformadores hispanos se enfocaban a Roma y en la que los protestantes trataban de justificar sus doctrinas. Ha concebido perfectamente que la *Inquisición española*, cuyos miembros, en muchos casos, ni siquiera son teólogos, ha llegado a ser un

sistema de control que ya no está en manos de sus iniciadores originales. El autor que más se acerca a esta lucidez es Antonio del Corro; sin embargo, su objetivo principal es demostrar la conformidad del protestantismo con las Escrituras, y no vislumbra las motivaciones no religiosas de la Inquisición y de su amo, la Corona. Para Montes, en cambio, la conciencia protestante acerca de su enemigo común ha experimentado un cambio considerable: el adversario ha cesado de ser una institución al servicio de Roma, para transformarse en un instrumento realizador del concepto político-religioso de la Monarquía Católica, con ambiciones no ya meramente religiosas, sino principalmente políticas, a saber el poder y el control de las mentes, de la convivencia y de la riqueza, en otras palabras, de la conformidad, impuesta a la fuerza, con una *Weltanschauung* católico-romana. Montes quiere advertir a un amplio público europeo de la peligrosidad de estos objetivos y de sus profundas consecuencias sociales. Volviendo sobre el concepto de la *confesionalización*, es lícito afirmar que para el autor de las *Artes*, este proceso ha tocado a su fin, al menos en gran parte de Europa, habiendo llegado a un pluralismo religioso saludable. El objeto primordial consiste ahora en ordenar la convivencia pacífica en un sistema plural de confesiones y no admitir que la multiconfesionalidad se ponga en peligro por la actitud exclusivista de la Monarquía hispana y, en consecuencia, por las fuerzas destructivas de la Inquisición.

La presente investigación ha intentado trazar esta línea que conduce a nuevas perspectivas en el autor de las *Artes*, obra de gran lucidez que no sólo representa el máximo exponente de la literatura hispano-reformada, sino que también es punto de partida para toda una serie de literatura basada en ella.