



**HAL**  
open science

## La fabrique de l'hérésie. L'hérétique et ses représentations à l'époque moderne

Michel Boeglin

► **To cite this version:**

Michel Boeglin. La fabrique de l'hérésie. L'hérétique et ses représentations à l'époque moderne. Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines , 4, 247 p., 2018. hal-01984312v2

**HAL Id: hal-01984312**

**<https://hal.science/hal-01984312v2>**

Submitted on 16 Jan 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

# Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines

Université Paul-Valéry, Montpellier 3 – Université Toulouse Jean-Jaurès

## CECIL Numéro 4 - Année 2018

<b>Dossier thématique : La fabrique de l'hérésie. L'hérétique et ses représentations à l'époque moderne (coord. par Michel Bøeglin)</b> .....	5
<b>David Kahn</b> : Actualiser l'hérésie au temps de la Réforme. Catholicité, innovations doctrinales et Inquisition dans l'Espagne de la première modernité (1517-1530) .....	9
<b>Borja Franco Llopis</b> : Imágenes de la herejía y de los protestantes en el arte efímero de los Austrias .....	37
<b>Estelle Garbay-Velázquez</b> : Quand le nom fait l'hérétique. Les mots de l'illuminisme castillan de 1525.....	63
<b>Miquel Beltrán</b> : Mística del abandono en los primeros alumbrados .....	87
<b>Shems Kasmi</b> : La figure du métis hérétique. Contribution à l'étude des discours de diabolisation des <i>mestizos</i> de Nouvelle-Grenade (XVI <sup>e</sup> -XVII <sup>e</sup> siècles).....	107
<b>Ignacio J. García Pinilla</b> : Escritura y reescritura del relato de la orden dominica sobre el doctor Constantino de la Fuente .....	127
<b>Rosa María Alabrús Iglesias</b> : Religiosas visionarias y supersticiosas ante la Inquisición de Barcelona (1575-1680).....	151
<b>Pedro Vilas Boas Tavares</b> : <i>A invenção</i> do «molinista» em Portugal.....	167
<b>Varia</b> .....	183
<b>Bernard Grunberg</b> : Un nicodémisme toléré ? Le cas des judaïsants de Nouvelle-Espagne (1519-1571) .....	185
<b>Alberto Pérez Camarma</b> : La instrumentalización del mensaje divino: sor María de Ágreda y el castigo de Dios .....	207
<b>Recensions d'ouvrages</b> .....	229

Publication couvrant les aires hispanophone et lusophone, les *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines* (CECIL) privilégient le comparatisme, les regards croisés sur les phénomènes culturels et les faits de civilisation en Amérique et dans la péninsule Ibérique. Axés sur l'étude des formes, des représentations et des imaginaires, les *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines* sont une revue en ligne, adossée à l'IRIEC-EA 740, équipe d'accueil qui réunit des chercheurs de l'université Paul-Valéry Montpellier 3 et Toulouse-Jean-Jaurès.

Directeur : Michel Bøeglin (UM3)

Rédacteur en chef : Patrick Lesbre (UT2J)

#### Adresse d'expédition

Pour nous envoyer votre contribution, merci de nous contacter à

[cahiersdetudes@gmail.com](mailto:cahiersdetudes@gmail.com)

Pour les normes de présentation, rendez-vous sur le site de la revue :

<https://cecil-univ.eu/> à la section : *A propos de CECIL*



CECIL est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'utilisation commerciale - Pas de modification 4.0 International.

© CECIL Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines - ISSN 2428-7245  
IRIEC Institut de Recherche Intersite d'Études Culturelles, Montpellier (EA 740)

Universités Paul-Valéry, Montpellier 3 – Toulouse Jean-Jaurès

## CECIL Numéro 4 - Année 2018

<b>Dossier thématique : La fabrique de l'hérésie. L'hérétique et ses représentations à l'époque moderne : Espagne, Portugal, Amérique. XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s. ....</b>	<b>5</b>
<b>David Kahn</b> : Actualiser l'hérésie au temps de la Réforme. Catholicité, innovations doctrinales et Inquisition dans l'Espagne de la première modernité (1517-1530) .....	9
<b>Borja Franco Llopis</b> : Imágenes de la herejía y de los protestantes en el arte efímero de los Austrias .....	37
<b>Estelle Garbay-Velázquez</b> : Quand le nom fait l'hérétique. Les mots de l'illumineisme castillan de 1525.....	63
<b>Miquel Beltrán</b> : Mística del abandono en los primeros alumbrados .....	87
<b>Shems Kasmi</b> : La figure du métis hérétique. Contribution à l'étude des discours de diabolisation des <i>mestizos</i> de Nouvelle-Grenade (XVI <sup>e</sup> -XVII <sup>e</sup> siècles).....	107
<b>Ignacio J. García Pinilla</b> : Escritura y reescritura del relato de la orden dominica sobre el doctor Constantino de la Fuente .....	127
<b>Rosa María Alabrús Iglesias</b> : Religiosas visionarias y supersticiosas ante la Inquisición de Barcelona (1575-1680).....	151
<b>Pedro Vilas Boas Tavares</b> : <i>A invenção do «molinista» em Portugal</i> .....	167
<b>Varia</b> .....	183
<b>Bernard Grunberg</b> : Un nicodémisme toléré ? Le cas des judaïsants de Nouvelle-Espagne (1519-1571) .....	185
<b>Alberto Pérez Camarma</b> : La instrumentalización del mensaje divino: sor María de Ágreda y el castigo de Dios .....	207
<b>Recensions d'ouvrages</b> .....	<b>229</b>
Serge Brunet, <i>Les églises de la Terre. Les communautés paysannes du Val d'Aran et des Pyrénées centrales, XII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle</i> .....	231
Elena de Lorenzo Álvarez (coord.), <i>Ser autor en la España del siglo XVIII</i> .....	237
Álvaro Castro Sánchez, <i>La utopía reaccionaria de José Pemartín y Sanjuán</i> .....	241

## Dossier thématique

Michel Bøeglin<sup>1</sup>  
Université Paul-Valéry, Montpellier 3  
IRIEC EA740

### La fabrique de l'hérésie. L'hérétique et ses représentations à l'époque moderne Espagne, Portugal, Amérique XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.



L. Valdés. Fresque de l'église de la Madeleine, Séville. Détail.

1. Auxiliaire des autorités ecclésiastiques dans la défense de l'orthodoxie, pièce essentielle des monarchies catholiques de la péninsule ibérique, le Saint-Office était voué à garantir la discipline et à gagner l'obéissance des populations. Cherchant à s'assurer de nouveaux relais au sein de celles-ci, l'Inquisition n'eut de cesse de projeter le spectre de l'hérésie, pour mieux asseoir sa domination et cimenter l'unité des territoires des couronnes espagnole et portugaise dans la péninsule comme dans le Nouveau Monde.

---

<sup>1</sup> Signature institutionnelle : Univ Paul Valéry Montpellier 3, IRIEC EA740, F34000, Montpellier, France. Michel Bøeglin enseigne à l'Université Paul-Valéry Montpellier 3. Ses travaux de recherche portent sur l'histoire, la culture et les minorités religieuses au XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles en Espagne. Il a notamment publié *L'Inquisition espagnole au lendemain du concile de Trente. Le tribunal du Saint-Office de Séville (1560-1700)* (Montpellier, Presses de l'Université, 2002) et *Réforme et dissidence religieuse au temps de l'Empereur. L'affaire Constantino de la Fuente (1505 - 1559)*, 382 p. Honoré Champion, Paris, 2016. Il a co-dirigé avec D. Kahn et I. Fernandez Terricabras l'ouvrage *Reforma y disidencia religiosa. La recepción de las doctrinas reformadas en la Península ibérica en el siglo XVI*, 2018, Madrid, Presses de la Casa de Velázquez: consultable sur Open Edition Books <<http://books.openedition.org/cvz/5657>>.

2. La construction de l'autre et la projection de son image ont toujours constitué un moyen de consolider le groupe social et d'en renforcer les liens. La visibilisation de l'hérétique dans les sociétés de l'automne médiéval et de l'époque moderne empruntait divers canaux, à travers la figuration et la représentation du crime de lèse-majesté divine, savamment mis en scène et orchestrés lors des autodafés. Forcée et diffusée par les édits de foi, par le cérémonial de l'Inquisition, par les prêches et les écrits, par la stigmatisation des hérétiques et de leurs familles (au moyen des *sambenitos*, des incapacités légales, etc.), la figure de l'hérétique informait les représentations collectives, creusant de nouveaux sillons dans le corps social et alimentant la crainte du diable. En signalant les dangers qui menaçaient la cité, l'image, la représentation et la mise en scène des cérémonies d'extirpation de l'hérésie constituaient autant de canaux destinés à magnifier l'institution et à entretenir la peur. Dans le même temps, les discours, les propos, les écrits, mais aussi les images firent l'objet de l'attention croissante de l'inquisition, soucieuse de débusquer les manifestations de l'hérésie et d'en contrer la diffusion, tout en créant, en contrepoint, un modèle de conduite auquel devaient se conformer les populations.
3. L'élargissement du périmètre d'intervention du Saint-Office et des supports constitue l'un des premiers axes de ce numéro thématique des *Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines*. David Kahn (INU Champollion, Albi) revient en détail sur l'incrimination des innovations doctrinales et sur l'encadrement normatif au cours des années qui suivent le cri de protestation de Martin Luther à Wittenberg jusqu'à la veille du concile de Trente. Estelle Garbay-Velázquez (Université de Dijon) analyse, quant à elle, la criminalisation, au cours des mêmes années, des courants quiétistes castillans et les divers mots pour dire l'hérésie au début du XVI<sup>e</sup> siècle. À un moment où, au lendemain des *Comunidades* de Castille l'Inquisition tente d'endiguer les mouvements de contestation du magistère romain, l'hérésie *alumbrada* deviendra la première hérésie spécifiquement castillane, définie à partir de catégories juridiques préexistantes. Dans les deux cas du luthéranisme et de l'illuminisme, l'élargissement des attributions du Saint-Office fut progressif et la place accordée aux qualificateurs et aux consultants dans le cadre des procédures fut accrue pour leur permettre de cerner des hérésies nouvelles apparues à l'horizon de la modernité naissante.
4. L'importance du débat religieux autour de cette « mystique plébéienne », comme l'avait définie Alvaro Castro Sánchez dans un précédent numéro des *Cahiers d'études*

*des cultures ibériques et latino-américaines*, transparaît également à travers l'analyse de Miquel Beltrán (Universidad de las islas Baleares) sur les questions de libre arbitre et autres notions de théologie employées par les *alumbrados*. La criminalisation de ces courants quiétistes ne se limita nullement au XVI<sup>e</sup> siècle : Rosa María Alabrús Iglesias (CEU Abat Oliva, Barcelone) poursuit l'étude du XVI<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècles de ces mouvements et Pedro Vilas Boas Tavares analyse l'« invention » du molinosisme au Portugal, au lendemain de la condamnation de Miguel de Molinos à Rome, à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle.

5. Mais fabriquer l'hérésie, ce fut également théâtraliser sa représentation. Borja Franco Llopis (UNED) revient sur la construction de l'hydre luthérienne dans l'art éphémère au temps des Habsbourg. Loin de se limiter à la Péninsule ibérique, son étude de l'imagerie s'étend à l'ensemble des possessions de la couronne des Habsbourg. L'imagerie de l'hérétique transparaît également dans les récits de la traque et de la répression de l'hérésie et mieux encore sous la plume des historiographes des Ordres ayant participé à celle-ci. La figure confuse de l'hérétique Constantino de la Fuente (1505 [?] -1559) a été soumise à un exercice de style de cette nature. Au fil des chroniques de l'ordre jésuite, le rôle des pères de la Compagnie dans la découverte de l'hérétique fut progressivement amplifié du XVI<sup>e</sup> aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, au point que ceux-ci se sont présentés comme acteurs exclusifs de l'arrestation de cette figure. Tout le mérite de l'article d'Ignacio J. García Pinilla est d'analyser une histoire plus méconnue, celle, somme tout similaire, ayant pris forme chez les Dominicains, qui s'attribuèrent eux aussi un rôle central dans le démantèlement des cercles de Séville et dans la chute de Constantino de la Fuente. Il recourt pour ce faire à des sources peu manipulées de l'ordre de saint Dominique de Guzmán.
6. La représentation de l'hérétique est aussi tributaire des préjugés que subirent certains groupes sociaux et qui en informèrent la perception. Si le cas des femmes et de la sorcellerie est connu en la matière, Shems Kasmi (Université Toulouse Jean-Jaurès) s'intéresse quant à lui à un autre groupe dans le cadre de la société coloniale du XVI<sup>e</sup> siècle en Nouvelle-Grenade. Les métis, à cheval entre deux mondes et deux sociétés – la société indienne et la société créole – pâtirent des préjugés, furent souvent dénoncés devant les représentants de l'Inquisition et firent, en définitive, l'objet d'un discours de diabolisation et de stigmatisation.

7. Ce numéro des *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines* replace ainsi le jeu des constructions de l'hérésie au regard des pratiques sociales et politiques dans les sociétés modernes. À travers la criminalisation des discours critiques, l'hérétique était celui qui venait saper l'unité mais aussi, indirectement, celui qui manifestait son opposition aux autorités de la couronne ou pactisait avec les ennemis réels ou prétendus de celle-ci. Au service de l'Église et de l'État, l'institution inquisitoriale était d'une redoutable efficacité dans le cadre du processus de confessionnalisation à l'œuvre : un témoin averti de son temps, l'Italien Giovanni Botero, écrivait ainsi, dans sa *Raison et gouvernement d'Etat*, « de toutes les lois, il n'y en a aucune plus favorable aux princes que la chrétienne, pour ce qu'elle leur soumet non seulement les corps et les biens des sujets... mais aussi les volontés et les consciences : elle lie non seulement les mains mais les affections et les pensées<sup>2</sup> ».

---

<sup>2</sup> Giovanni Botero, *Raison et gouvernement d'Etat, en dix livres*, Paris, Guillaume Chaudière, 1599, livre II, p. 108.



# Actualiser l'hérésie au temps de la Réforme. Catholicité, innovations doctrinales et Inquisition dans l'Espagne de la première modernité (1517-1530)

David Kahn<sup>1</sup>  
INU Champollion, Albi  
UMR 5136 FRAMESPA

**Résumé :** À la lecture des sources inquisitoriales du premier tiers du XVI<sup>e</sup> siècle, le processus d'objectivation théologique des innovations doctrinales s'avère complexe, sur fond de rébellion luthérienne, et les contraintes juridiques s'imposant aux magistrats sont tangibles. Entre 1517 – date de clôture du concile du Latran V – et 1530 – convocation de la Diète d'Augsbourg – les contours de l'orthodoxie font l'objet de dissentiment. À défaut de canons applicables, c'est graduellement que l'Inquisition façonne une jurisprudence lui permettant d'appréhender les éléments constitutifs des nouvelles hérésies. En l'absence de consensus en matière de foi, le Saint-Office surveille la réception en Espagne de la controverse religieuse et en évalue les répercussions. À travers le contrôle des prédicateurs, il entend maintenir l'uniformité doctrinale. À Tolède, en engageant des poursuites contre les *alumbrados*, le tribunal s'attache à déterminer les caractères de la genèse de l'hérésie en Espagne.  
**Mots-clés :** Orthodoxie, hérésie, Inquisition, luthéranisme, *alumbrados*, érasme, Espagne, XVI<sup>e</sup> siècle

**Title:** Remodeling heresy during the Reformation. Catholic orthodoxy, doctrinal innovations and Inquisition in Early Modern Spain from 1517 to 1530

**Abstract:** When perusing inquisitorial sources from the first third of the XVI<sup>th</sup> century, the theological objectification mechanism, as regards doctrinal innovations, in the context of Lutheran dissent, proves to be rather convoluted and the legal constraints imposed on inquisitors are obvious. Between 1517 (end of the Fifth Council of Lateran) and 1530 (calling of the Diet of Augsburg), the outlines of orthodoxy were the targets of sharp disagreement. Since it lacked effective canons, the Inquisition progressively shaped jurisprudence, enabling the Tribunal to comprehend the constituting elements of new heresies. The Holy Office monitored the reception of the religious controversy in Spain and assessed its consequences because of the lack of consensus regarding faith. Under preachers' surveillance, it looked after doctrinal uniformity. By taking legal actions against the *alumbrados*, the Tribunal of the Inquisition intended to identify the distinctive features of the beginnings of heresy in Spain.

**Keywords:** Orthodoxy, Heresy, Inquisition, Lutheranism, *alumbrados*, Erasmism, Spain, XVI<sup>th</sup> century

**Título:** Actualizar la herejía en tiempos de la Reforma. Catolicidad, innovaciones doctrinales e Inquisición en la España de la primera modernidad, 1517-1530.

**Resumen:** De las fuentes inquisitoriales del primer tercio del siglo XVI se desprende que resultó complejo el proceso de formalización teológica de las innovaciones doctrinales, en un contexto de rebelión luterana, y que fueron tangibles las restricciones jurídicas impuestas a los inquisidores. Entre 1517 –conclusión del concilio de Letrán V– y 1530 –Dieta de Augsburgo– los contornos de la ortodoxia fueron objeto de disenso. A falta de cánones aplicables, fue gradualmente como se elaboró la jurisprudencia con la que la Inquisición concibió los elementos constitutivos de las nuevas herejías. Sin consenso en materia de fe, el Santo Oficio vigiló la recepción en España de las controversias religiosas y evaluó las repercusiones de estas. A través del control de los predicadores, veló por la uniformidad doctrinal. En Toledo, incoando procesos contra los alumbrados, el tribunal se dedicó a determinar los caracteres de la génesis de la herejía en España.

**Palabras clave:** Ortodoxia, herejía, Inquisición, luteranismo, alumbrados, erasmismo, España, siglo XVI.

---

<sup>1</sup> David Kahn, Institut National Universitaire Champollion, Place de Verdun, 81012 Albi, France.

**Pour citer cet article :** Kahn, David, 2018, « Actualiser l'hérésie au temps de la Réforme. Catholicité, innovations doctrinales et Inquisition dans l'Espagne de la première modernité, 1517-1530 », Dossier thématique : La fabrique de l'hérésie. L'hérétique et ses représentations à l'époque moderne : Espagne, Portugal, Amérique (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.) coord. par Michel Bøeglin, *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines – CECIL*, n° 4, <[http://cecil-univ.eu/C4\\_1](http://cecil-univ.eu/C4_1)>, mis en ligne le 22/12/2018, consulté le jj/mm/aaaa.

## Introduction

1. Dans sa lettre à Paul IV, dont la vocation performative a été largement commentée<sup>2</sup>, Fernando de Valdés écrit, le 9 septembre 1558 :

À tout bien considérer, il semble que ces affaires procèdent toujours d'une source plus lointaine et que les hérésies dont fut accusé maître Juan de Oria, ainsi que les erreurs postérieures, attribuées à ceux que l'on dénommait illuminés ou abandonnés, natifs de Guadalajara et d'autres lieux du royaume de Tolède et d'ailleurs, avaient pris dans le même terreau que ces hérésies luthériennes. Mais les inquisiteurs d'alors qui eurent connaissance de ces causes n'étaient pas assez versés dans ces erreurs luthériennes pour prendre les mesures qu'il eût convenu plus rigoureuses<sup>3</sup>.

2. Nommé au conseil de la Suprême, le 7 avril 1524<sup>4</sup>, et appelé ensuite à évoluer au sommet de la polysynodie, Fernando de Valdés, archevêque de Séville à partir de 1546, avait directement contribué à l'élaboration de la politique judiciaire du Saint-Office. En creux, ce document pose la question de l'origine commune aux nouvelles hérésies – « la source plus lointaine » et « le terreau » – que Valdés situe dans les années 1520. Professeur à Salamanque et théologien, Juan de Oria est mis en cause en 1523<sup>5</sup> et sanctionné par l'Inquisition de Valladolid pour des propositions dont les

<sup>2</sup> Voir l'analyse de Thomas 2001, 162-166.

<sup>3</sup> « *Considerado bien estos negoçios, parece q[ue] no dexan de tener el prinçipio de más lexos y que las [h]erexías de que el maestro Joan de Oria fue acusado y los errores q[ue] vinieron, los quales llamauan alunbrados o dexados, naturales de Guadalajara y de otros lugares de[l] reyno de Toledo y de otras partes, heran de la simiente destas herexías lutheranas, sino que los inq[uisido]res que en aquel tienpo conoçieron de aquellas causas no estaua[n] prácticos destes errores lutheranos para usar de la execuçión que conuiniera haçerse con más rrigor* », Archivo Histórico Nacional (AHN) Inquisición (Inq.) libro 245, f° 131 r°-v°. Document édité par Lea 1983, 981 ; González Novalín 1971, 218. Sauf mention contraire, les traductions en français sont de l'auteur.

<sup>4</sup> AHN Inq. libro 573, f° 21 r° (deuxième numérotation au crayon : 28 r°) ; González Novalín 1968, 44.

<sup>5</sup> Andrés Martín 1977, 430, note 18 ; González Novalín 1968, 307.

qualifications précises ne nous sont pas parvenues. Une commutation de peine lui est accordée en 1528<sup>6</sup>.

3. La lettre adressée par Valdés à Paul IV a postérieurement suscité des lectures contradictoires et divergentes : en 1907, Henry Charles Lea considère « l'hyperesthésie orthodoxe<sup>7</sup> » du tribunal de la foi, soucieux de brider toute critique théologique et de garantir la suprématie de la scolastique<sup>8</sup>. Mais l'historien américain avance simultanément l'incompréhension dont feraient preuve les juges face à la « menace latente » que représentait l'aspiration des mystiques à une religiosité plus authentique et dépouillée des observances extérieures<sup>9</sup>. Pour Marcel Bataillon, l'accusation de luthéranisme était instrumentalisée par les magistrats afin d'exclure en réalité des érasmistes et des illuminés. C'est dans ce sens que l'auteur d'*Érasme et l'Espagne* affirme qu'« on brûle en 1558 des gens qui, quelques années plus tôt, en auraient été quittes pour des pénitences de courte durée<sup>10</sup> ». Selon Ignacio Tellechea Idígoras, avant 1540, le luthéranisme pouvait constituer une qualification ambiguë servant à caractériser des postures mal identifiées, en raison de la confusion doctrinale qui prévalait alors<sup>11</sup>. En contrepoint, Werner Thomas a avancé que, lors du démantèlement des conventicules *alumbrados* dans les années 1520, l'Inquisition ne cherchait pas à déceler d'hérésie luthérienne<sup>12</sup>. Michel Bøeglin a récemment précisé que l'élaboration des incriminations luthérienne et *alumbrada* révèle la vision qu'avait l'Inquisition de sa propre fonction au sein une société espagnole confrontée à de nouveaux enjeux spirituels<sup>13</sup>.
4. Il est établi que la menace luthérienne apparaît diffuse et lointaine entre 1521 et 1530<sup>14</sup>. L'activité juridictionnelle s'y rapportant s'avère résiduelle sur le plan quantitatif<sup>15</sup>. Toutefois, le Saint-Office s'intéresse plus particulièrement aux innovations doctrinales car, entachées d'obstination, elles sont susceptibles de

---

<sup>6</sup> Bataillon 1998, 20, 169, 368.

<sup>7</sup> Lea 1983, vol. 3, 222-223.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 217.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 371-372.

<sup>10</sup> Bataillon 1998, 752.

<sup>11</sup> Tellechea Idígoras 1977, 26.

<sup>12</sup> Thomas 2001, 162.

<sup>13</sup> Bøeglin 2016, 132.

<sup>14</sup> Longhurst 1959.

<sup>15</sup> Thomas 2001, 174-184.

donner naissance aux hérésies : ainsi que l'écrit le dominicain Juan de la Cruz en 1555, « les nouvelletés nient la vérité<sup>16</sup> ». Aux yeux de l'Église espagnole en ce premier tiers du XVI<sup>e</sup> siècle, les germes du renouveau moral, théologique et pastoral semés par les Rois Catholiques à la fin du XV<sup>e</sup><sup>17</sup> ne peuvent porter leurs fruits qu'au moyen de l'édification des fidèles et de la lutte contre les discordances, sources d'hétérodoxie, conformément aux prescriptions du concile du Latran V. C'est dans ce contexte que le tribunal de la foi définit sa ligne jurisprudentielle contre les novateurs : les souffles de la controverse religieuse qui traverse l'Empire n'épargnent pas l'Espagne. Mais avant l'échec de la diète d'Augsbourg de 1530, les perspectives iréniques sont privilégiées par l'Empereur. En ces temps d'imprécision doctrinale, comment concilier harmonieusement l'orthodoxie – préalable à la concorde chrétienne – avec le débat théologique, essentiel à la vitalité spirituelle, que consacrerait postérieurement Innocent XI dans son bref du 2 mars 1679<sup>18</sup> ? En se plaçant du côté de la réception des débats théologiques, l'Inquisition jauge les discordances que ces derniers génèrent. Soucieuse d'uniformité doctrinale, elle investit le contrôle de la prédication et administre des sanctions de nature disciplinaire. À Tolède, elle incrimine l'illuminisme, par le biais duquel elle saisit, indépendamment des influences luthériennes, les déterminants de la genèse d'une nouvelle hérésie espagnole.

## 1. L'Inquisition et la controverse religieuse entre 1517 et 1530

5. Spécialisé à la fin du XV<sup>e</sup> siècle dans la répression des infractions crypto-judaïques, à caractère rituel, le Saint-Office investit progressivement, au XVI<sup>e</sup>, le champ des innovations doctrinales, que l'historiographie regroupe dans l'ensemble des délits de « *palabras* <sup>19</sup> ». Cet élargissement du périmètre inquisitorial au domaine de l'interprétation de la vérité de foi intervient dans un contexte européen de disputes, sur fond de dissidence luthérienne, qui contraint les pratiques jurisprudentielles du tribunal à compter des années 1520. En effet, dans le premier tiers du XVI<sup>e</sup> siècle, si elle ne correspond ni aux infractions mosaïques, ni mahométanes – ou à toute autre

<sup>16</sup> « *Nouedades cerca están de nouedades* », Cruz 1555, 190.

<sup>17</sup> García Oro 1971, 355.

<sup>18</sup> Pour une lecture contextualisée de ces lignes du bref d'Innocent XI, voir Quantin 2002, 903-904.

<sup>19</sup> Dedieu 1978.

transgression formellement constituée – et qu'elle a trait à des innovations doctrinales, l'hérésie est définie, du point de vue juridique, au moyen des incriminations existantes et, sous l'angle théologique, en fonction des enjeux et des controverses du présent. Pour les contemporains, le dogme est une catégorie atemporelle. Ainsi l'Église s'appuie-t-elle sur les canons pour qualifier des propositions qu'elle juge potentiellement subversives. Dans une réponse à Ferdinand le Catholique, qui s'apprête à envoyer une ambassade de prélats et de doctes au concile du Latran, ouvert le 3 mai 1512, Alonso de Fonseca considère que le corpus hérité des conciles suffit à lui seul pour réprimer efficacement les manifestations de l'hérésie<sup>20</sup>.

6. Or, quelques années plus tard, parce qu'il refuse de se rétracter, Luther est frappé d'anathème. Considérée par l'historiographie comme atypique<sup>21</sup>, la bulle *Exsurge domine* de 1520 ne parvient pas à contenir l'augustin, bien qu'elle le condamne dans les faits pour acte de rébellion. Selon Hubert Jedin, de l'aveu même de Jean Eck, elle serait défectueuse et dépassée au moment de sa fulmination<sup>22</sup>. Le théologien d'Ingolstadt déplorait-il par là même que sa proposition de censure n'y ait pas été transposée *in extenso* ? En pratique, la mémoire du schisme entre Rome et Avignon étant vivace, ainsi que celle de la dissolution de Bâle en 1449, il est politiquement ardu pour la papauté de définir seule l'hérésie et l'application de la décision pontificale est loin de s'avérer universelle. Désormais se pose la question de l'indiction d'un concile général. Au demeurant, quelque quarante ans plus tard, la controverse se poursuit et, entre 1559 et 1560, Juan de la Peña affirme à Salamanque l'infaillibilité pontificale *ex cathedra* mais précise à ses étudiants que sa conception n'est pas partagée, du côté des catholiques, par Jean Gerson, Adrien d'Utrecht, Jacques Almain, ni par nombre de théologiens parisiens<sup>23</sup>.
7. Certes, dès 1519, l'université de Cologne ordonne la destruction des ouvrages de Luther. Dans la foulée, celle de Louvain – qui a pour chancelier le cardinal de Tortose

---

<sup>20</sup> « Porq[ue] a Dios gr[aci]as por agora la Igl[es]ia no[n] tiene esa neçesidad q[ue] tiene la fee tan çendrada y ella ta[n] pertrechada de ta[n] santas do[c]trinas y declaraçion[e]s de ta[n] santos y sabios doctor[e]s que no[n] podría maldad herética alguna ocurrir contra q[ue] no[n] tenga remedios muchos », Archivo General de Simancas (AGS), Patronato Real, legajo 21, doc. 22, f° 103 r°. Doussinague 1946, 234-235, 528-529 ; Jedin 1965, 121-122.

<sup>21</sup> Hillerbrand 1969.

<sup>22</sup> Jedin 1965, 161.

<sup>23</sup> Peña 1977, 188-189.

et inquisiteur général des Espagnes, Adrien d'Utrecht – rend sa *determinatio*. Le 8 octobre 1520, les écrits de l'augustin sont brûlés à Louvain sur ordre de Charles Quint<sup>24</sup>. Mais au sein d'autres facultés de théologie, les tensions sont palpables et la crainte des résolutions hâtives, tangible. En proie à des tensions, après avoir refusé à Jean Eck la publication de la bulle *Exsurge*<sup>25</sup>, à l'instar de Wittenberg et de Leipzig, Erfurt se récite<sup>26</sup>, et bascule dans le camp des luthériens en 1521<sup>27</sup>. À cette date, la Sorbonne se prononce, quoique tardivement, en raison de ses affinités avec les thèses conciliaristes<sup>28</sup>. À la diète de Worms de 1521, Luther fait grande impression, notamment parmi les courtisans espagnols de Charles Quint qui y assistent. Dans son discours du 19 avril, l'empereur déclare fermement qu'« yl est certain que ung seul frère erre en son opinion, laquelle est contre tout[e] la crestiennité, tant du temps passé mille ans et plus que du présent, selon laquelle oppinion toute ladite crestienité seroit et auroit tousiours esté en erreur<sup>29</sup> ». Toutefois, Luther n'est pas isolé. Il compte de solides appuis et ne se considère pas comme hétérodoxe. La controverse a tourné à la querelle. Les divergences d'appréciation théologique font voler en éclats l'uniformité doctrinale de la Chrétienté et alimentent désormais les dissensions.

8. En Espagne, la transposition de la bulle *Exsurge domine* donne la priorité au contrôle des livres, prolongeant les prescriptions du concile du Latran V. Les registres du Saint-Office consignent la réception de la bulle et le décret conciliaire *Inter sollicitudines* du 4 mai 1515 régulant la censure des imprimés<sup>30</sup>. Léon X y attribue le contrôle *a priori*

---

<sup>24</sup> Bujanda 1988, 29.

<sup>25</sup> Paquier 1977, 144.

<sup>26</sup> Weiss 1917, 43.

<sup>27</sup> Irsay 1935, 316.

<sup>28</sup> Dans ses cours à l'université de Salamanque, en 1559 et 1560, alors qu'il remplaçait Domingo de Soto à la chaire de prime de théologie (avant d'être élu à la chaire de vêpres en 1561), Juan de la Peña affirme que l'infaillibilité du pape fait l'objet de controverses non seulement entre catholiques et luthériens, mais également parmi les catholiques. Et Juan de la Peña rappelle que, selon la faculté de théologie de Paris, le pontife peut errer en définissant les choses de la foi : « *La raíz se encuentra en su doctrina de que Cristo confirió el poder espiritual inmediatamente a la Iglesia y a todos los obispos y a los apóstoles, y no a Pedro. De ahí que concluyen que la potestad vicaria de Cristo actualmente reside de modo inmediato en todos los obispos y por ello en el concilio, y del concilio, por la elección, se deriva del papa. De la misma manera que en la república temporal y natural la potestad está en la república y por la elección se deriva y transfiere al príncipe* », Peña 1977, 189.

<sup>29</sup> Wrede 1896, 595.

<sup>30</sup> Registre consignant la correspondance du secrétariat de Castille du conseil de la Suprême : « *Quia tamen multorum[m] querella nostrum et sedis apostolice pulsavit auditum, quod] non nulli huius artis imprimendi magistris, in diuersis mundi partibus, libros, tam graec[a]e, hebraic[a]e, arabic[a]e et calde[a]e linguarum in latinum traslatos, quam alios, latino, ac vulgari sermone editos, error[e]s etiam in fide, ac perniosa dogmata, etiam Religioni xpian[a]e contrarja, ac contra fama[m]*

de la conformité doctrinale de ces derniers aux inquisiteurs ainsi qu'aux évêques. Le 7 avril 1521, l'Inquisiteur général expédie aux tribunaux une circulaire incriminant l'impression, la vente, la possession et la lecture d'écrits hérétiques, en l'occurrence les ouvrages de Luther importés en Espagne<sup>31</sup>. Sous cet angle, l'infraction luthérienne s'applique initialement aux transgresseurs des édits qui condamnent l'importation et la lecture de livres interdits. Dans les années qui suivent, des ouvrages hérétiques de Luther, ou d'auteurs autorisés par celui-ci, sont régulièrement interceptés<sup>32</sup>. Mais les dépôts judiciaires ne font pas état d'un sursaut pénal qui impliquerait des justiciables luthériens.

9. Le théologien Melchor Cano exprime en ces termes les enjeux doctrinaux auxquels sont confrontés les inquisiteurs :

Afin de rendre dûment et justement un verdict d'hérésie, un soupçon ne suffit pas davantage à établir l'hérésie, mais il convient de disposer d'une certaine connaissance claire, afin de juger les erreurs sans erreur. En effet, si le magistrat ne les saisit pas, pour ainsi dire, de sa propre main, la sentence sera en règle générale précipitée et téméraire. Car si les lois civiles disposent que, dans les crimes de sang, les preuves doivent s'avérer plus limpides que la lumière méridienne, que ne devront faire les juges de l'Église pour le discernement de ces causes, qui mettent non seulement en péril le patrimoine, l'honneur, la réputation et la vie d'un individu, mais également l'excellente et l'éternelle réputation d'un lignage ainsi que d'une famille tout entiers<sup>33</sup> ?

10. C'est en posant en filigrane la question des sources théologiques du droit inquisitorial que *fray* Melchor Cano présente, dans cet extrait de son *De Locis Theologicis*, les

---

*personarum, etiam dignitate fulgentium contine[n]tes, imprimere, ac publice vendere pr[a]esumunt, ex quoru[m] l[ectu]ra non solum legentes no[n] [a]edificantur sed in maximis potius tam in fide, q[uam] in vita et moribus prolabantur errores, unde varia s[a]epe escandala prout experientia reru[m] mag[ist]ra docuit exorta fuerunt et maiora indies exoriri formidantur* », AHN Inq. libro 572, f° 270 r° (numérotation au crayon gris). Pour une traduction française de la bulle, voir La Brosse, Lecler, Holstein et Lefebvre 1975, 425-426.

<sup>31</sup> AHN Inq. libro 317, f° 182 r°-v°.

<sup>32</sup> Redondo 1965.

<sup>33</sup> « *Nec satis est enim ad sententiam de hæresi ritè justeque ferendam, hæresim ipsam suspicione attigisse, sed comprehe[n]sione quadam opus est, vt sine errore de erroribus iudicetur. Nisi enim illos iudex quasi manu teneat, præceps ferè erit temerarium que iudicium. Quòd si in causa sanguinis id ciuiles leges præscripsere, vt probationes essent luce meridiana clariores : ecquid fieri oportet ab ecclesiæ iudicibus in eis causis decernendis, in quibus non solùm res, honor, fama, vita hominis vnus periclitatur, sed totius etiam generis ac familiæ præclara & sempiterna existimatio ?* », Cano 1563, 435-436 ; pour la traduction espagnole de cet extrait, voir *Id.* 2006, 756 (édition coordonnée par Juan Belda Plans).

contraintes qui sous-tendent l'action du Saint-Office. Il rappelle que le tribunal de la foi n'est pas infaillible. Dans cette perspective, les points de doctrine les plus controversés dans le premier tiers du XVI<sup>e</sup> siècle le sont parce qu'il est malaisé de délimiter, faute de consensus, les lisières de l'orthodoxie. De ce fait, le risque d'une sentence téméraire – c'est-à-dire, insuffisamment fondée – n'en est que plus effectif.

11. Or, la notion d'hérésie fait elle-même l'objet de controverses : ne serait-elle pas instrumentalisée, pour certains, afin de mieux museler les débats théologiques essentiels à la vie spirituelle de la Chrétienté ? Sous l'angle apologétique, l'hétérodoxie est conçue comme le pendant dialectique de la catholicité. Selon Paul de Tarse, les hérésies sont indispensables à l'orthodoxie, car en réaction les véritables chrétiens se manifestent dans leur foi inébranlable<sup>34</sup>. Plus largement, citant également Augustin d'Hippone, Thomas d'Aquin rappelle qu'elles incitent à approfondir les Écritures<sup>35</sup>. Parce qu'elles stimulent l'orthodoxie, les hérésies sont paradoxalement consubstantielles à la vie spirituelle et à la vigueur du dogme<sup>36</sup>. Faut-il corollairement les tolérer ? À l'inverse de la *Somme théologique*, c'est ce que préconise Érasme, se fondant sur saint Paul. Pour l'humaniste, affranchi de toute polémique et sans parti pris corporatiste, le retour aux Évangiles et l'examen serein des questions de foi viendront seuls à bout de Luther, pourvu que les non-initiés aux subtilités de la théologie soient tenus à l'écart des disputes. Car, filtrée par les attentes des contemporains, la réception de ces polémiques fait craindre des répercussions sur le plan ecclésiologique<sup>37</sup>.
12. Érasme affirme sans ambages, à propos de l'affaire Luther en 1519, que l'hérésie constitue une notion à la fois galvaudée et instrumentalisée par les moines. Ceux-ci seraient en effet soucieux d'invalidier les arguments défavorables à la scolastique et d'imposer leurs vues partisans, par le biais d'un système exégétique jalonné et d'une lecture des textes sacrés qu'Érasme considère comme balisée, étriquée, voire figée et rétive à toute forme de critique, en particulier philologique :

---

<sup>34</sup> « Il faut qu'il y ait des hérésies, afin qu'on découvre ceux d'entre vous qui ont une vertu éprouvée » (*Première Épître aux Corinthiens* XI,19).

<sup>35</sup> 2<sup>a</sup> 2<sup>æ</sup>, q. 11, art. 3 : voir Thomas d'Aquin 1853, 111-112.

<sup>36</sup> Sur la réception de Thomas d'Aquin à Alcalá et à Salamanque, voir García Villoslada 1938, 303-307.

<sup>37</sup> Érasme 1970, 111-119.



Maintenant le grief d'hérésie est autre chose, et cependant, pour n'importe quel motif léger, ils ont immédiatement à la bouche : « C'est une hérésie ». Jadis on tenait pour hérétique celui qui s'écartait des Évangiles, des articles de foi ou de ce qui jouissait d'une semblable autorité. Maintenant, si quelqu'un s'écarte de Thomas, on l'appelle hérétique ; bien plus, s'il s'écarte d'un point de vue nouveau qu'un sophiste a commenté la veille dans son enseignement<sup>38</sup>.

13. La conception monastique de l'hérésie qu'évoque Érasme n'est pas celle des traités d'hérésiologie, des décrétales, ni du corpus réglementaire et jurisprudentiel du Saint-Office, qui déterminent au demeurant la pratique des inquisiteurs. Elle s'inscrit en fait dans une controverse plus large, autour de la pratique de la théologie et de la suprématie de la scolastique, qui oppose Luther à la faculté de théologie de Paris<sup>39</sup>. En Espagne, les méthodes herméneutiques sont également soumises à débat par les érasmistes, dans le sillage de la fondation de l'université d'Alcalá de Henares et du renouvellement des études théologiques, impulsés par le cardinal Cisneros.
14. C'est là l'enjeu initial : en mettant aux prises théologiens et humanistes, les notions d'hérésie et d'infaillibilité placent au centre de la controverse la question de la typologie et de la hiérarchie des autorités. En 1544, le dominicain Melchor Cano connecte vérité de foi et raisonnement théologique<sup>40</sup>. Reprenant Juan de Torquemada, dans son *De Locis theologicis*, paru en 1563, alors que s'achève le concile, Cano expose une nomenclature de sept degrés de vérité, qu'il distingue entre immédiates et médiates<sup>41</sup>, depuis la vérité de foi jusqu'aux conclusions théologiques<sup>42</sup>, et à laquelle s'accorde le système des notes de censure, qui servent à

<sup>38</sup> Lettre à Albert de Brandebourg, 19 octobre 1519, *Ibid.*, 118 ; sur les réserves des théologiens à propos des disputes, sur le commentaire que réserve la *Somme théologique* au « *noli verbis contendere* » et sur sa réception par les hérésiologues du XVI<sup>e</sup> siècle, voir Vega 2016.

<sup>39</sup> Voir Büttgen 2011, 155-192.

<sup>40</sup> Pozo 1959, 124.

<sup>41</sup> García Martínez 1962, 139-151 ; Neveu 1993, 273-276.

<sup>42</sup> Citant la *Summa de Ecclesia* du cardinal Juan de Torquemada, Melchor Cano établit ordinalement les sept degrés d'autorité suivants : « *Primus earum est, quæ in libris sacris habentur expressæ. Secundus earum, quæ ex hisce per certam & necessariam consecutionem fiunt. Tertius earum, quæ verbo tenus Christus Apostolis, Apostoli ecclesiæ tradiderunt. Quartus earum, quæ in concilijs vniversalibus definitæ sunt. Quintus earu[m], quæ à sede apostolica sunt fidelibus ad credendu[m] propositæ. Sextus illarum, quæ de fide & refutatione hæresum sancti doctores vna mente vnaq[ue] voce docuerunt. Septimus illarum est, quæ ex tertio, quarto, quinto & sexto generib[us] consecutione firma & necessaria deriuantur. Ex quibus capite sequenti distinguit etiam septem genera hæreticarum propositionum, quæ septem illis generibus propositionum fidei repugnant* », Lib. XII, c. 7, Cano 1563, 411.

évaluer précisément les distorsions. Elle est donc indissociable du processus d'actualisation de l'orthodoxie<sup>43</sup>. De ce point de vue, il s'ensuit que l'opposition immédiate à la vérité de foi (*propositio hæretica, erronea*) se distingue des indices indirects de dissidence religieuse : le défaut de fondement (*temeraria*), l'occasion donnée à la ruine spirituelle du prochain (*scandalosa*), l'imprécision sur le plan théologique (*male sonans*). Or, c'est la surveillance des écarts aux vérités médiates – non hérétiques – que l'Inquisition investit, au cours de ces années. À travers les traces jurisprudentielles qu'elle a laissées, la censure permet de tracer les évolutions du rapport, d'une part, des justiciables à l'autorité et, d'autre part, de l'Inquisition aux discordances.

15. Si le dissentiment théologique peut constituer un indice d'hétérodoxie – et déclencher, partant, la saisine du Saint-Office – est-ce à dire qu'il suffit dans la pratique à déclarer un justiciable hérétique ? Selon la doctrine inquisitoriale, lorsque l'intention du prévenu n'est pas établie par des preuves circonstanciées, pour être considérée comme contrevenant à l'orthodoxie, une proposition doit être univoque et « formellement hérétique, à savoir que les mots soient évidents et clairs, et qu'on ne distingue pas deux sens : l'un, catholique et l'autre, hérétique, car il faudrait s'en tenir à l'interprétation catholique<sup>44</sup> ». Pour les magistrats, l'hérésie est un choix raisonné, par lequel on s'exclut délibérément de la catholicité, dans le cas des nouvelles dissidences de la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, en retranchant de la vérité des éléments du dogme. Ainsi, des vérités partielles, une fois devenues absolues, donnent corps à l'hétérodoxie<sup>45</sup>.
16. Si la qualification luthérienne apparaît, au cours des années 1520-1530, lors des réquisitions, sa fonction s'avère fondamentalement heuristique. Le luthéranisme n'intervient qu'accessoirement dans les actes de jugement. Lors d'un interrogatoire qui se tient au mois d'août 1525 à Tolède, le prévenu Pedro Mexía déclare avoir

---

<sup>43</sup> Voir Vega 2013.

<sup>44</sup> « *Forma de votar y proçessar las caussas de fe [...]: Del conuencido de he[re]gías formales y niega la intención : la propossición sea formal heregía y las palavras çiertas y claras. Y no parezcan dos sentidos, vno cathólico y otro herético, porque se [h]a de hatener al cathólico* », AHN Inq. libro 1265, f<sup>o</sup> 252 v<sup>o</sup>.

<sup>45</sup> « Hérésie, c'est donc vérité, mais vérité partielle, qui, comme telle, devient erreur, en tant qu'elle se prend pour une vérité totale, bientôt exclusive des vérités primitivement connexes », Chenu 1968, 111.

« entendu de nombreuses personnes dire que ledit moine prêche bien des erreurs contre notre sainte foi [...], qu'il fait sortir moniales et moines de leurs monastères, qu'il les marie, qu'il supprime la confession, et qu'il préconise la communauté des biens<sup>46</sup> ». Dans sa réquisition du 2 septembre 1525, le procureur Diego López de Ángulo inclut les chefs d'accusation luthériens sous la qualification générique d'adhésion à « des erreurs et à des hérésies, ainsi qu'à des propos scandaleux et malsonnants<sup>47</sup> ». À l'issue de la procédure, Mexía doit s'acquitter d'une peine pécuniaire et n'est pas condamné pour hérésie<sup>48</sup>. Diego de Uceda<sup>49</sup>, arrêté à Cordoue, puis jugé à Tolède en 1528, est accusé par le procureur d'avoir « affirmé et adhéré à la doctrine insensée et hérétique – ainsi qu'aux erreurs – du frère Martin Luther<sup>50</sup> », notamment en raison de propos relatifs à la confession, aux miracles et aux images. Selon le témoignage de don Fernando de Córdoba, le prévenu est « avide de lecture et aime à parler de choses subtiles<sup>51</sup> ». En effet, Uceda a lu Érasme, et en particulier l'*Enchiridion*. La procédure s'achève sur une abjuration *de vehementi*, assortie de peines pécuniaires et spirituelles. Ces affaires, qui n'aboutissent pas à des sentences d'hérésie formelle, permettent aux inquisiteurs de jauger la réception des controverses doctrinales et d'en saisir les termes.

## 2. Discipliner les prédicateurs, levier de l'uniformité doctrinale

17. Entre la diète de Worms de 1521 et celle d'Augsbourg de 1530, la propension des fidèles à s'affranchir des observances de l'Église suscite de vives inquiétudes dans la Chrétienté. La dispute est susceptible d'entraîner les fidèles dans l'erreur<sup>52</sup>. En France,

<sup>46</sup> Voir, par exemple, AHN Inq. legajo 221, exp. 19, f° 2 r°-v°.

<sup>47</sup> « Denuncio e acuso a Gonçalo Mexía, v[ecin]o de la dicha çibdad, morador en Esqujujas [...] hereticó e apostató de, e contra n[uest]ra s[an]ta fee cató[li]ca e rreligió[n] [crist]iana, sigujendo, creyendo, tenjendo, afirma[n]do errores y herejías contra n[uest]ra s[an]ta fee y cosas escandalosas e mal sonantes en disfauor de la rreligió[n] [crist]iana, en espe[ci]al en las cosas y casos siguj[ent]es », *Ibid.*, f° 9 r°.

<sup>48</sup> *Ibid.*, f° 163 r°. Sentence prononcée le 25/09/1527 : « Mandamos le sea leyda esta n[uest]ra sen[ntenc]ja en la sala de n[uest]ra avdj[enci]a y sea rreprehe[n]dido gravement[e] e aduertydo p[ar]a adelante. E le ma[n]damos no se entremeta a tratar de las materjas de q[ue] [h]a sido acusado. E le condenamos en pena de cient mjll m[a]r[avedí]s p[ar]a los gastos extraordinarjos deste S[an]to Offiçio »

<sup>49</sup> Sur Diego de Uceda, voir Lea 1983, vol. 3, 217-218 ; Bataillon 1998, 467-469 ; Longhurst 1953.

<sup>50</sup> AHN Inq. legajo 112, exp. 22.

<sup>51</sup> Déposition de Fernando de Córdoba, 22/08/1528 : « q[ue] le [h]a visto este t[estig]o al dicho Di[eg]o de Vzeda ser curioso en leer y hablar en cosas sutiles », *Ibid.*

<sup>52</sup> L'Inquisition est particulièrement sensible à cette question : *Disputatione de fide effectu* : lib. 1 c° 3 n° 1, *Tractatus de h[er]eticis, compositus ab eruditissimo l[ic]enciatus Felice Ebia de Ouiedo*,

en 1515, Josse Clichtove rédige un avis à propos d'un ouvrage, anonyme, intitulé *L'exposition sur le sermon que nostre Seigneur fit en la montaigne contenant les huit beatitudes*<sup>53</sup>. Clichtove y enjoint à l'auteur d'être prudent, d'autant que celui-ci écrit en langue vulgaire, et demande que l'ouvrage, destiné à des laïcs, soit interdit<sup>54</sup>, car il peut induire en erreur. Plus largement, en 1519, Érasme appelle à la prudence lorsqu'on aborde les questions de foi, car selon lui, dans la foule vulgaire, « il y en a beaucoup qui n'aiment pas du tout la confession des péchés secrets. Si ceux-ci entendent qu'il y a des théologiens qui nient la nécessité de confesser toutes les fautes, ils en tireront aisément de quoi concevoir une opinion fautive<sup>55</sup> ». Les autorités religieuses rappellent que les profanes – désignés dans les sources inquisitoriales comme « idiots », « simples », « rustiques » – ne doivent pas être associés, ni pris à partie lors des controverses. Il convient au contraire de protéger ces derniers du scandale. Aussi la note du censeur a-t-elle pour objectif de circonscrire la nature de l'erreur sans que soient pour autant frappées d'emblée au coin de l'hérésie formelle les propositions équivoques<sup>56</sup>.

18. Dans l'esprit de la session XI du concile du Latran V du 19 décembre 1516, « restaurer l'uniformité et la conserver une fois rétablie<sup>57</sup> » constitue un attribut de la Réforme de l'Église : les prédicateurs doivent éviter l'erreur à tout prix. Ils sont en outre appelés à éliminer de leurs homélies ce qui est inutile, source de scandale et de dévoiement des simples. La doctrine à enseigner est formellement placée par le concile sous l'autorité des docteurs de l'Église, dont les textes encadrent et régissent l'interprétation des Écritures dès lors qu'ils sont convergents<sup>58</sup>. Au cours de la

---

*inquisitore apostolico Murci[a]: in quinque libros acute op[us] partitum est*, AHN Inq. libro 1239, f° 23 v°-24 r°.

<sup>53</sup> Probablement publié en 1514, cet ouvrage a été attribué au franciscain Jean Vitrier de Saint-Omer. Érasme fut profondément marqué par ce franciscain spirituel lors de son séjour à Saint-Omer. Sur *L'exposition sur le sermon...* et l'avis rendu par Clichtove, voir Massault 1980. Un exemplaire est aujourd'hui conservé à Séville, Higman 1998, 89, note 3.

<sup>54</sup> Massault 1980, 13.

<sup>55</sup> Lettre 1033, à Albert de Brandebourg, 19 octobre 1519, Érasme 1970, 114.

<sup>56</sup> Vega 2016, 78.

<sup>57</sup> Alberigo 1994, t. II-1, 1299.

<sup>58</sup> « Nous ordonnons à tous ceux qui portent cette charge et la porteront à l'avenir de prêcher et d'expliquer la vérité évangélique et la sainte Écriture conformément à l'explication, à l'interprétation et à l'explicitation des docteurs approuvés par l'Église ou par un long usage, déjà reçus à ce titre pour qu'on les lise, ou qui seront reçus par la suite ; qu'ils n'y ajoutent de leur propre initiative rien de contraire ni de discordant, mais qu'ils insistent toujours sur ce qui n'est pas en

première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, l'image que renvoient les prédicateurs représente une priorité, car ceux-ci essuient les critiques souvent acerbes des contemporains. Érasme regrette lui-même que les évêques se déchargent de la prédication sur leurs subalternes<sup>59</sup>. Il rédige un traité de la prédication chrétienne entre 1523 et 1535, *l'Ecclesiastes*, en quatre livres, qu'il publie inachevé à la fin de sa vie<sup>60</sup>. En 1554, Domingo de Soto attribue au ministère de la parole une fonction non seulement préventive et curative, en ces temps d'hérésie, mais avant tout essentielle à la vitalité de la foi<sup>61</sup>. Avec Juan de vila, ces critiques prennent la forme d'un mémoire en 1561, que l'archevêque de Grenade, Pedro Guerrero, porte au concile de Trente<sup>62</sup>, à l'occasion duquel la prédication est restaurée en tant qu'attribut épiscopal<sup>63</sup>. Au reste, au fil de ces années s'imposent de grands orateurs, outre Juan de vila, incarnant la renaissance du genre, comme Tomás de Villanueva, Luis de Granada, Domingo de Baltanás, Dionisio Vázquez ou l'archevêque Bartolomé Carranza. Plusieurs d'entre eux sont convoqués par le Saint-Office, et certains sont incarcérés, voire formellement déclarés hétérodoxes, à l'instar de Juan Gil qui, après avoir abjuré en 1552, est condamné en effigie en 1560, la même année que Constantino de la Fuente, décédé avant le terme de son procès. Car, en ces temps d'effervescence spirituelle, le contrôle de la prédication fait l'objet d'une attention inquisitoriale accrue. Souvent insuffisamment formés, et peu enclins à la lecture des Évangiles, au lieu d'édifier les fidèles, les prêcheurs peuvent faire scandale. Les archives consignent les traces judiciaires qu'ont laissées ces déficiences doctrinales : sources d'erreur en matière de foi, sans intention hérétique, ces écarts motivent des procédures de nature disciplinaire.

---

désaccord avec les paroles de l'Écriture sainte elle-même, ni avec les interprétations des docteurs déjà mentionnés, lorsqu'ils sont correctement et sainement compris », *Ibid.*, t. II-1, 1299-1301.

<sup>59</sup> Tellechea Idígoras 1963, 33.

<sup>60</sup> Renaudet 1998, 408 ; Béné 1969, 372 ; Margolin 1991, 21.

<sup>61</sup> Selon Domingo de Soto, « *Vide ergo qual longe ab scopo aberret qui episcopi munus non alius existimet [...] Cura autem episcopalis longe alia esse deberet, nempe ut populus esset semper fide instructus, morbusque compositus, ut neque hæresibus neque litibus ulla relinqueretur ansa* », cité par Tellechea Idígoras 1963, 172-173.

<sup>62</sup> « *Causas y remedios de las herejias* », Ávila 1971, 90.

<sup>63</sup> Session V, deuxième décret : sur l'enseignement et la prédication, 17 juin 1546 : Alberigo 1994, t. II-2, 1362-1363 ; session XXIV, décret de réforme, canon IV, 11 novembre 1563 : *Ibid.*, 1550-1551.

19. Face aux choses de la foi, l'ouaille doit se comporter humblement. Et réciproquement : s'adressant aux « oreilles pieuses », le clergé est tenu de faire preuve de retenue et de ne pas provoquer la ruine doctrinale d'autrui par le scandale. En cela, l'Église poursuit résolument un mouvement engagé au XIII<sup>e</sup> siècle : en raison de sa complexité, la doctrine religieuse se présente de manière différenciée, selon les facultés du public qui est visé<sup>64</sup>. L'Église enseignante transmet alors la foi aux simples croyants par le biais de contenus considérés comme communs, et proscrit les subtilités qui troublent plus qu'elles n'éclairent les esprits. Avec la réception du *Commonitorium* de Vincent de Lérins – écrit vers 434 et dont Jean Sichard assure l'édition princeps et l'impression en 1528 à Bâle<sup>65</sup> – le consensus s'impose comme l'une des conditions d'un développement partagé et homogène du dogme, aux côtés de l'ancienneté et de l'universalité. Mais le temps est à la controverse. Afin de défendre la cohésion de l'Église, la discipline ecclésiastique est projetée au cœur du dispositif : la prédication fait l'objet de régulations et les prêcheurs qui fautent encourent des sanctions, à caractère disciplinaire.
20. Ainsi, les registres inquisitoriaux font état, en janvier 1519, de l'emprisonnement de fray Alonso de la Coruña par l'*alcayde* de Pampelune, mis en cause du fait de certaines propositions prononcées dans le cadre d'un prêche, puis déféré à l'Inquisition de Navarre<sup>66</sup>. En 1523, à la demande des inquisiteurs de Calahorra, Sancho Carranza de Miranda, alors théologien à Alcalá de Henares, rédige la réfutation d'une erreur portant sur la virginité de Marie dans l'enfantement<sup>67</sup> qui a été proférée lors d'un prêche à Logroño<sup>68</sup>. Dans un souci de clarification dogmatique, il entend enrayer le scandale qu'a suscité – et que suscite toujours au moment de l'impression chez A. G. de Brocar – la proposition contrevenante. Théologien reconnu, Sancho Carranza de Miranda participe à la congrégation de Valladolid en 1527, et il est nommé

---

<sup>64</sup> Baloup 1995.

<sup>65</sup> Vincent de Lérins 1528.

<sup>66</sup> AHN Inq. libro 318, f<sup>os</sup> 113 v<sup>o</sup>, 114 v<sup>o</sup>, 194 r<sup>o</sup>.

<sup>67</sup> « *Cum igitur proximis elapsis diebus quidam prædicator in publica eius concione ad populum in civitate Logronio inter Celtiberos nobilissima, asseruisset virginem matrem domini Mariam non peperisse christum redemptorem per naturalem locum cæteris hominibus a natura deputatum ; ex eius nova et insolita immo verius pestifera doctrina, hæretica labe fœdata ortum est scandalum et non parum simplicem et imperitam plebeculam offendens* », voir Bengoechea 1983, 69.

<sup>68</sup> Carranza de Miranda 1523 ; l'opuscule a été étudié par Bengoechea 1983 ; la référence est cataloguée dans Martín Abad 1991, vol. 2, 291-292 et *ibid.*, vol 3, 1351.

inquisiteur de Calahorra en février 1528<sup>69</sup>. S'il passe sous silence l'identité du prédicateur fautif, le registre inquisitorial du secrétariat d'Aragon évoque deux affaires entre les mois de mars et de mai de 1523. La première met en cause Sancho Abad, dont il est fait mention dans le registre<sup>70</sup>. La seconde concerne le *maestre* Morán, qui a tenu des propositions scandaleuses à l'occasion d'un prêche à l'église de Santa María de la Redonda et a troublé le monastère de Valcuerna, à Logroño<sup>71</sup>.

21. Rédigé en latin, l'exposé de Miranda de Carranza est accessible à un public averti ; selon toute vraisemblance, il semble plus particulièrement adressé au clergé<sup>72</sup>. Or, si la proposition qu'on lui reproche est qualifiée d'hérétique dans l'opuscule<sup>73</sup>, Carranza de Miranda épargne les intentions, orthodoxes selon lui, du prédicateur, également théologien. Au sein du tribunal de Calahorra, après avoir engagé des poursuites contre le *maestre* Morán, le licencié Frexneda et le docteur Ayala reçoivent pour instructions, rédigées le 20 mars 1523, du président du conseil, Juan García de Loaysa, de commettre à des théologiens et à des juristes la qualification des propositions transgressives. Les consignes sont d'instruire la procédure et, une fois conclue, d'envoyer celle-ci avec l'ensemble des avis consignés au conseil de la Suprême, pour jugement<sup>74</sup>. Le *maestre* Morán est condamné à rétracter ses propositions scandaleuses – c'est la qualification qui figure dans la lettre adressée au tribunal de Calahorra – puis il est interdit de prêche à Logroño, jusqu'à nouvel ordre des inquisiteurs<sup>75</sup>.
22. À Alcalá de Henares, « lieu de fermentation religieuse intense<sup>76</sup> », érasmistes, mystiques et *alumbrados* se côtoient et les différentes sensibilités spirituelles se

<sup>69</sup> Nommé inquisiteur de la Navarre par Alonso Manrique, le 21 février 1528 : « *Doctore[m] Santium de Carrança Inq[uisito]rem contra hereticam et apostati cum prauitate[m] in Regno Nauarre ac in ciuitatib[us] et diocesibus Calagurritan[a] et Calciaten[si] creamus, etc.* », AHN Inq. libro 319, f° 446 r°.

<sup>70</sup> *Ibid.*, f° 9 r°

<sup>71</sup> *Ibid.*, f°s 5 r°, 7 r°-v°, 9 r°, 13 r°.

<sup>72</sup> M. Bataillon précise qu'« après son retour en Espagne, il [Sancho Carranza] publie une harangue prononcée devant Léon X avec une défense de l'Immaculée conception (Alcalá, A. G. de Brocar, 7 septembre 1523) », Bataillon 1998, 131, note 2.

<sup>73</sup> Sancho Carranza de Miranda jauge l'héréticité de la proposition en la passant au crible des différentes notes de censure, des plus légères aux plus graves. Il a recours à l'éventail des qualifications : curieuse et inutile ; téméraire et vaine ; scandaleuse et offensive aux oreilles pieuses ; injurieuse pour la personne de la Vierge, fausse et erronée ; enfin, hérétique.

<sup>74</sup> AHN Inq. libro 319, f° 7 r°-v°.

<sup>75</sup> *Ibid.*, f° 13 r°.

<sup>76</sup> Bataillon 2010, 67.

rencontrent. C'est dans cette ville qu'Ignace de Loyola fait l'objet d'un procès en 1526<sup>77</sup>. Les documents conservés de la première procédure semblent relever à première vue de la juridiction épiscopale<sup>78</sup>, mais il est établi que la saisine des magistrats intervient initialement dans le périmètre inquisitorial<sup>79</sup>, celui de l'enquête préliminaire – diligentée par le conseil de la Suprême – sur les infractions commises par les *alumbrados* dans le district de Tolède<sup>80</sup>. Selon les sources disponibles, le 19 novembre 1526, Loyola est entendu par le docteur Miguel Carrasco et le licenciado Alonso Mexía ; ce dernier recueille les dépositions des témoins. À compter du 21 novembre, la procédure est instruite par Juan Rodríguez de Figueroa, vicaire général<sup>81</sup>.

23. Certes, on a souligné que les pièces disponibles – des copies – sont sujettes à caution. Il semblerait que les mentions à l'Inquisition aient été délibérément ôtées des actes<sup>82</sup>. Mais l'hypothèse d'une procédure purement disciplinaire, dépourvue de soupçon d'hérésie, n'en est pas moins vraisemblable. Le procès d'Alcalá de Henares a été revisité dans l'autobiographie de Loyola que le père Luis Gonçalves da Cámara rédige, quelque 28 ans après les faits<sup>83</sup>. Dans une lettre du 15 mars 1545 à Jean III, roi du Portugal, Loyola nie tout commerce avec les *alumbrados* et précise que sa mise en cause de l'époque ne tient pas à des suspicions de luthéranisme, d'illuminisme ni d'intentions schismatiques, mais à ce que, écrit-il, « dépourvu de lettres, surtout en Espagne, on s'étonnait que je parle et converse autant de matières spirituelles<sup>84</sup> ».
24. Lorsqu'il s'avère que les intentions prêtent à soupçon, les juges cherchent naturellement à établir l'hérésie. La prédication devient aux yeux du Saint-Office un révélateur de l'intégrité doctrinale des clercs en charge d'âmes. Mais elle est surtout perçue comme un canal de transmission de l'erreur par le scandale. N'a-t-elle pas constitué au demeurant un puissant vecteur de propagation des idées principales de la pensée de Luther ? Ainsi, l'Inquisition s'intéresse aux circuits de diffusion privilégiés

<sup>77</sup> La biographie de Loyola dans García Villoslada 1986 ; García Hernán 2013.

<sup>78</sup> Voir Fita 1898 ; García Villoslada 1986, 270-302 ; procès édité par Dalmases 1977.

<sup>79</sup> Ainsi que l'a avancé Llorca 1980, 87, en 1525, au yeux des magistrats, les *alumbrados* diffusaient, sous l'apparence de la piété, des doctrines dangereuses pour la morale chrétienne.

<sup>80</sup> Ortega Costa 1980.

<sup>81</sup> Dalmases 1977, 322-331.

<sup>82</sup> Voir Bataillon 2010, 79-83 ; García Hernán 2013.

<sup>83</sup> Ignacio de Loyola 1992, 110-118.

<sup>84</sup> *Id.* 1977, 700.



et à la manière dont sont restitués les contenus doctrinaux. Dans un contexte où les disputes publiques sont revendiquées par les luthériens, les fidèles non initiés aux subtilités de la foi doivent en être préservés, comme le recommandent les traités d'hérésiologie. Tandis que les luthériens diffusent leur doctrine en langue vernaculaire afin de toucher le plus grand nombre, l'Église romaine donne la priorité aux impressions en latin et restreint ainsi son lectorat aux cercles avertis<sup>85</sup>. Toutefois, les débats spirituels et les subtilités théologiques suscitent l'intérêt des simples, en dépit des prescriptions de l'Église.

### **3. De la ferveur spirituelle aux dérives doctrinales : détecter les germes de l'hérésie**

25. La genèse de la spiritualité illuminée tient à un contexte d'effervescence religieuse et participe, aux yeux des inquisiteurs, d'une dérive de l'idéal de Réforme qui verse dans l'impiété. À la différence du luthéranisme, l'illuminisme concerne pour l'essentiel des fidèles sans formation théologique, dont certains, à l'instar de Pedro Ruiz de Alcaraz à Escalona, s'improvisent prédicateurs. Afin de donner une assise juridique et théologique aux poursuites judiciaires, l'illuminisme est formalisé en tant qu'hérésie, par analogie, sur le fondement des incriminations existantes<sup>86</sup>. Le 23 septembre 1525, Alonso Manrique délivre l'édit des « *alumbrados, dexados y perfectos*<sup>87</sup> », qui vise à donner la plus grande publicité à l'infraction et susciter corollairement des dénonciations.
26. Avec l'introduction des procédures contre Pedro Ruiz de Alcaraz et Isabel de la Cruz, tertiaire franciscaine, l'Inquisition prend la mesure des innovations et des transgressions doctrinales qui se diffusent à Tolède, d'après les informations préliminaires, au contact des monastères, à Guadalajara et à Pastrana, et des maisons de récollection, à La Salceda, Cifuentes et Escalona. Au fil des dépositions, les magistrats découvrent les effets des promiscuités entre laïcat et mystiques observants, à travers lesquelles le « recueillement » franciscain (*recogimiento*) se transmue et se déforme en « abandon de soi » illuminé (*dejamiento*), doctrine

---

<sup>85</sup> Voir Eisenstein 1971.

<sup>86</sup> Kahn 2018.

<sup>87</sup> Ortega Costa 1977.

suspecte. Dénoncée en 1519 par Mari Núñez, la tertiaire Isabel de la Cruz est également mise en cause en 1524. Le 20 septembre, Manrique notifie à l'inquisiteur Mariana avoir dépêché, dans le cadre des affaires pendantes, les *licenciados* Francés, du conseil de la Suprême, et Castro, chanoine d'Oviedo, ainsi que l'évêque de Guadix, Gaspar Ávalos<sup>88</sup>. Le 31 octobre, le procureur Pedro Ortiz de Ángulo expose aux juges « les erreurs, les hérésies et les matières scandaleuses » qu'il impute à Pedro Ruiz de Alcaraz<sup>89</sup>, parmi lesquelles figure « l'abandon à l'amour de Dieu que celui-ci prêche et enseigne<sup>90</sup> ». Au terme de son procès, en 1529, Pedro Ruiz de Alcaraz est condamné pour hérésie et réconcilié en tant que dogmatiseur. Il lui est reproché d'avoir semé nouveautés et scandale<sup>91</sup>. Dans ces affaires, les inquisiteurs sanctionnent, en fait, des illettrés qui n'hésitent pas à manipuler des notions théologiques dont la subtilité leur échappe. Ainsi, au cours du procès d'Alcaraz, une proposition sur la « *fides ex auditu* » rapportée par Pedro Rueda est qualifiée, sinon de « sottise », du moins de « saugrenue » (« *propositio stulta* »)<sup>92</sup>.

27. Car, pour peu que soient réunies les conditions, une erreur constitue, selon la métaphore consacrée, l'étincelle qui suffit à déclencher l'incendie hérétique<sup>93</sup> : pour l'Inquisition, le danger se trouve du côté de la réception, surtout si les fidèles, dénués de formation doctrinale, sont susceptibles de se laisser tromper. Ils ne doivent pas être confrontés sans filtre à la vérité contenue dans les textes, de sorte que les

<sup>88</sup> AHN Inq. libro 246, f° 210 r°-v°. Le 21 septembre 1525, le versement d'une indemnité de 100 ducats à Gaspar de Ávalos est décidé : « *En la d[ic]ha villa de Vall[adol]id, a xxxj dias del d[ic]ho mes de set[embr]e e año suso d[ic]ho, su s[e]ñor[ía] rr[everendísim]a enbió a mandar al rreceptor Ju[a]n del Poso q[ue] diese e pagase al m[ae]str[o] Dávalos, e[lecto] de Guadix, cient d[ucado]s para ayuda al gasto, q[ue] está en aq[ue]lla Inquisición entendie[n]do en los negocios de los alunbrados », AHN Inq. libro 573, f° 29 v°.*

<sup>89</sup> AHN Inq. legajo 106, exp. 5, f° 12 r°.

<sup>90</sup> *Ibid.*, f° 12 v°.

<sup>91</sup> « *Por el escándalo q[ue] [h]a engendrado en el ánimo de los fieles xpianos y por los errores e novedades q[ue] [h]a sembrado e publicado entre la gente, en los pueblos y lugar[es] donde [h]a comunicado. Y porq[ue] todos sean desengañados, y no tengan los d[ic]hos errores e novedades, e se a[b]stengan de hablar y platicar en ellos, y tome[n] exemplo de no yntentar nj enseñar semejantes novedades en la Ygl[es]ja de Dios: mandamos q[ue] [e]l d[ic]ho P[edr]o Rujs de Alcaraz sea açotado públicame[n]te con vna coroa en la cabeça en esta cibdad de Toledo y en la cibdad de Guadalajara y en las villas d[e] Escalona y de Pastrana donde avía comunicado y platicado las d[ic]has novedades y errores. Y diga el pregó[n] q[ue] le ma[n]dan açotar por inventor e publicador de novedades y errores escandalosos en la Ygl[es]ja de Dios », *Ibid.*, f° 434 v°.*

<sup>92</sup> « *Entra[m]bos Ysabel de la Cruz y Alcaraz declaravan lo de Sant Pablo fides ex auditu, que la fe es el oydo, e no por el oydo », *Ibid.*, f° 51 r°.*

<sup>93</sup> Voir, notamment, la lettre du cardinal de Tortose et de l'amiral de Castille à Charles Quint, du 12 avril 1521 : Redondo 1965, 122-123.

prédicateurs, de même que les enseignants, sont appelés à procéder avec circonspection. À un intérêt chaque fois plus prononcé pour l'édification – par les cérémonies de l'Église, les observances extérieures et la doctrine morale – s'ajoute le souci croissant d'une diffusion, maîtrisée, de la connaissance. Si la voie mystique est reconnue dans toute son orthodoxie, les contemplatifs doivent veiller, dans leurs rapports aux laïcs, à éviter le scandale. Il en va de la police religieuse et de la paix publique, à l'intérieur de l'Espagne. Certes, circonscrite à un district inquisitorial, celui de Tolède, la répression des illuminés relève davantage d'une expérimentation juridictionnelle et administrative concernant une matière jusque-là inconnue aux magistrats. L'arrestation de Francisca Hernández, en 1528, précède la seconde phase des procès<sup>94</sup>, avec l'affaire Francisco Ortiz – qui fait scandale à l'occasion d'un prêche où il plaide la cause de cette dernière –, les incarcérations de Rodrigo de Bivar, en 1529, ou de María de Cazalla, en 1531. De ces procédures dérivent les détentions postérieures d'érasmites.

28. Alors qu'Érasme et ses partisans contestent la mainmise des « moines » sur l'interprétation des textes, l'Église s'inquiète de la propension des fidèles à s'affranchir de la confession orale, sous le couvert d'une religiosité plus dépouillée, qu'inquisiteurs et hiérarchie ecclésiastique assimilent, sinon à un rejet, du moins à une atteinte à l'ordre ecclésiologique. Confronté à des pressions antagoniques, Érasme clame sa fidélité à Rome et se résout à prendre explicitement parti contre Luther, avec la publication en 1524 de son *De Libero arbitrio*, sans rien renier de ses convictions d'humaniste. À Valladolid, en 1527, la qualification de propositions extraites de son œuvre par d'éminents théologiens marque un premier point d'inflexion dans la controverse religieuse espagnole<sup>95</sup>. Au mois de mai, l'inquisiteur général Alonso Manrique sollicite des magistrats de Calahorra qu'ils retirent de la circulation des opuscules récemment imprimés à Logroño, lesquels reproduisent les propositions d'Érasme soumises aux discussions, en attendant la délibération des théologiens sur leur innocuité<sup>96</sup>. Même si la commission ne conclut pas à l'hétérodoxie de l'humaniste

<sup>94</sup> Ortega Costa 1978, 16.

<sup>95</sup> Le dossier est conservé à Madrid, AHN Inq. legajo 4426, exp. 27 ; édité par Beltrán de Heredia 1970 ; des extraits fac-similés dans Avilés Fernández 1980 ; voir l'étude de Bataillon 1998, 243-299 ; Homza 1997.

<sup>96</sup> Circulaire du 23 mai 1527, AHN Inq. libro 319, f<sup>o</sup> 391 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>.

– on a souligné le rôle de Manrique dans la composition, équilibrée, de cette dernière – il s’agit là d’un précédent : ainsi le Saint-Office s’est-il emparé de la censure de l’erreur théologique et fait de la réception des livres un enjeu jurisprudentiel à long terme.

29. En Espagne, en l’absence de consensus théologique et faute d’incrimination formelle, la juridiction inquisitoriale est contrainte d’agir prudemment dans le traitement des nouvelles manifestations de l’hérésie. L’historiographie a mis en exergue la propension des magistrats à confondre – sciemment ? – les erreurs des illuminés et des érasmistes, auxquels le tribunal de la foi n’aurait pas hésité à imputer des intentions luthériennes<sup>97</sup>. Les réquisitions du procureur Diego Ortiz de Ángulo contre le chanoine Juan de Vergara seraient à elles seules symptomatiques de la stratégie inquisitoriale : d’une part, forcer délibérément les analogies entre les propositions des érasmistes et l’illumination ; d’autre part, assimiler celles-ci à des erreurs luthériennes<sup>98</sup>. De même, si l’on suit José Ignacio Tellechea Idígoras, ces incertitudes s’inscrivent dans une stratégie inquisitoriale d’instrumentalisation du luthéranisme visant à rendre visibles les « hétérodoxes du dedans<sup>99</sup> ». Pour John Longhurst, si plusieurs documents laissent penser que luthéranisme et érasmisme dans les années 1530 constitueraient pour le Saint-Office des « jumeaux hérétiques », dans l’affaire Juan de Vergara, néanmoins, les magistrats font, en toute logique, la part des choses<sup>100</sup>.
30. Certes, il est désormais établi que le *Diálogo de doctrina cristiana* de Juan de Valdés emprunte des passages à Luther et à d’autres réformés, puis les restitue en castillan<sup>101</sup>. Pourtant, en 1529, saisi par l’inquisiteur général, les théologiens d’Alcalá de Henares<sup>102</sup> rendent un avis globalement favorable à l’ouvrage<sup>103</sup>. Plutôt que de qualifier les propositions, il leur aurait été demandé de faire en sorte que ce dernier

---

<sup>97</sup> García Villoslada 1965, 82.

<sup>98</sup> Bataillon 1981, 41, note 1.

<sup>99</sup> L’oxymore est de Bataillon 1998, 533.

<sup>100</sup> Longhurst 1958, 123-124.

<sup>101</sup> Gilly 1982, 86.

<sup>102</sup> Longhurst 1950, 35-46 ; Bataillon 1981.

<sup>103</sup> C’est, du moins, ce que semble indiquer Érasme dans sa lettre [L. 2127] adressée à Juan de Valdés le 21 mars 1529, dans laquelle il se réjouit que ce dernier soit sorti « sain et sauf de ce naufrage », Bataillon 1981, 67.

soit amendé, en vue d'une nouvelle impression<sup>104</sup>. Toutefois, le conseil de la Suprême ne suit pas. Certains auraient-ils vu dans Juan de Valdés un passeur de doctrines prohibées ? Quoi qu'il en soit, exhumée dans un registre conservé à Cuenca, la circulaire attestant de l'interdiction du *Diálogo* de Juan de Valdés ne mentionne pas de proposition luthérienne, ni même, d'une manière plus générique, de proposition hérétique. Elle évoque d'abondantes erreurs, malsonnantes, « selon nombre de docteurs théologiens » – on devine dans cet extrait la restitution des travaux du collège de San Idelfonso – car si le livre était autorisé, « il serait alors malaisé d'y remédier »<sup>105</sup>. En somme, vraisemblablement conjuguée à des soupçons sur les intentions de l'auteur, cette mesure conservatoire a été prise en considérant avant tout les possibles répercussions sur les lecteurs.

31. À l'échelle impériale, en revanche, la perspective semble tout autre : de nombreuses questions demeurant en suspens, la priorité est à la composition, afin de préserver la cohésion de la monarchie universelle à laquelle aspire Charles Quint. À défaut d'un terrain d'entente préalable, la tenue d'un concile général serait irrémédiablement vouée à l'échec. Sous ce rapport, les tenants de la souveraineté romaine sont eux-mêmes d'avis d'accorder des mesures transitoires aux protestants, en attendant les canons et les décrets du concile général, comme le dominicain Juan García de Loaysa, ancien président du conseil de l'Inquisition du 20 février 1522 au 10 septembre 1523, évêque d'Osma récemment nommé cardinal de Sainte-Suzanne<sup>106</sup>, au mois de mars 1530, et ultérieurement inquisiteur général de 1546 à 1547<sup>107</sup>. L'enjeu est de taille : l'unité de l'Église universelle doit être préservée, ainsi que le rappellent les conseillers

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, 71.

<sup>105</sup> Jiménez Monteserín 2000, 366.

<sup>106</sup> Nieva Ocampo 2015, 648, 661.

<sup>107</sup> Lettre de García de Loaysa à Charles Quint, Rome, 25/08/1530 : « *Y parésceme que en el concilio debe vuestra Majestad persistir, y en perderle y hacerle, porque quedará esa nación más quieta y la cristiandad se levantará de algunos caimientos que tiene. Este nombre aborrescen acá muchos; pero si esos herejes se someten al futuro concilio en todas las cosas como es razón, y entre tanto se reducen a la fe, dejándoles como dije vivir hasta el concilio, en que los casados clérigos que agora lo son lo sean, y que la comunión sea sub utraque specie, creo que la Santidad del Papa verná en hacer el concilio, y que muchos cardenales serán de este voto. Vuestra majestad lo encomiende siempre a Dios, que os guíe como acertéis a servirle* », Miguel Salvá et Pedro Sainz de Baranda 1849, 72 ; Heine 1848, 368.

de la Suprême au secrétaire Urriés, seigneur d'Ayerbe, le 12 août 1530, cependant que se tient la diète à Augsbourg<sup>108</sup>.

## Conclusion

32. Dans les années 1517-1530, la controverse religieuse porte sur l'autorité, c'est-à-dire sur la nomenclature et la hiérarchie des sources qui déterminent la pratique de l'exégèse. Au jugement de l'Église, parce qu'elles génèrent de profonds antagonismes idéologiques en Espagne, ces disputes initiales ont tôt fait d'alimenter des controverses, dont la nature polémique menace d'entraîner vers la ruine doctrinale des fidèles toujours plus nombreux. De ce fait, conformément aux prescriptions du concile du Latran V, le tribunal de la foi investit le contrôle disciplinaire des prêches afin d'éviter que le scandale ne conduise les simples sur la voie de l'erreur. Par ailleurs, l'idéal de Réforme irradie sur le corps social, de même que les aspirations à une religiosité plus dépouillée, issue d'un christianisme paulinien qui se veut plus authentique. Or, ce dernier n'en constitue pas moins pour nombre de théologiens une approche exclusive et sommaire, un vase clos susceptible d'encourager dans une démarche téméraire quiconque prétendrait s'affranchir de la médiation de l'Église. De l'aveu même de *fray* Francisco Ortiz, la genèse de l'hérésie *alumburada* tient à une mauvaise intelligence des paroles véritables<sup>109</sup>. Les illuminés, que l'Inquisition considère comme des ignorants en matière de foi, ont élaboré une nouvelle hérésie et dogmatisent. Conscients des effets potentiels des débats spirituels, en vue de prévenir l'hérésie, les magistrats donnent désormais la priorité à la surveillance de la réception et des appropriations.

## Sources manuscrites

Archivo General de Simancas, Patronato Real, legajo 21

Archivo Histórico Nacional (Madrid), sección *Inquisición*, libros 245, 246, 317, 318, 319, 320, 572, 573, 1239, 1265, 1299.

<sup>108</sup> Lettre du 12 août 1530 au secrétaire Urriés, seigneur d'Ayerbe : « *Holgamos de saber la manera que su Cesárea Mag[esta]t tiene para remediar lo de la tan dañada secta de Lutero y sus seçaçes. Plega a Dios dar gra[cias] a su mag[esta]t y alumbrar su coraçón para que tanto mal se remedie y gujarlo todo como conujene a su servjcio y al bien de su vniuersal ygl[es]ia* », AHN Inq. libro 320, f° 241 v°.

<sup>109</sup> « *No es nuevo en la Iglesia haber nascido las heregías del mal entendimiento de las verdaderas palabras* », Selke de Sánchez 1968, 194.

Archivo Histórico Nacional (Madrid), sección *Inquisición*, legajos, 106, 112, 221, 4426.

### Sources imprimées

- Alberigo, Giuseppe (éd.), 1994, *Les conciles œcuméniques : les décrets*, Paris, Cerf, vol. 1-2.
- Ávila, Juan de, 1971, *Obras completas: Tratados de Reforma. Tratados menores. Escritos Menores. Índice general de materias*, texte établi par Luis Sala Balust et Francisco Martín Hernández, Madrid, Editorial católica, vol. 6.
- Beltrán de Heredia, Vicente, 1970, *Cartulario de la Universidad de Salamanca 1218-1600*, Salamanque, Universidad de Salamanca.
- Cano, Melchor, 1563, *De locis Theologicis Libri duodecim*, Salamanque, Excudebat Mathias Gastius.
- Cano, Melchor, 2006, *De locis theologicis*, texte établi par Juan Belda Plans, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Carranza de Miranda, Sancho, 1523, *Libellus in quo refellit Errorem quendam adversus virginei partus veritatem nuper exortum, et verum dominicæ nativitatis locum ostendit*, Alcalá de Henares, per Arnaldum Guillelmum de Brocario.
- Cruz, Juan de la, 1555, *Dialogo sobre la necesidad y obligacion y provecho de la oracion y provecho de la oracion y diuinos loores vocales*, Salamanque, en casa de Juan de Canoua.
- Dalmases, Cándido de (éd.), 1977, *Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Érasme, 1970, *La correspondance d'Érasme. Vol. IV : 1519-1521 traduite et annotée d'après le texte latin de l'Opus epistolarum de P.S. Allen, H.M. Allen et H.W. Garrod*, texte établi par Aloïs Gerlo et Paul Foirers, Bruxelles, Presses académiques européennes.
- Heine, Gotthilf (éd.), 1848, *Cartas al Emperador Carlos escritas en los años 1530-32 por su confesor* [García de Loaysa], Berlin, Librería de Wilhelm Besser.
- Ignacio de Loyola, 1977, *Obras completas*, texte établi par Cándido de Dalmases et Ignacio Iparraguirre, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 3<sup>e</sup> éd.
- Ignacio de Loyola, 1992, *Autobiografía y Diario espiritual*, Luis María Mendizábal, Cándido de Dalmases et Manuel Ruiz Jurado éd., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ortega Costa, Milagros (éd.), 1978, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, Madrid, Fundación universitaria española.
- Peña, Juan de la, 1977, *Eclesiología: Réplica a la Iglesia de Lutero*, texte établi par Ramón Hernández, Salamanque, Editorial San Esteban.
- Salvá, Miguel, Sainz de Baranda, Pedro (éd.), 1849, *Colección de documentos inéditos para la historia de España : Tomo XIV*, Madrid, imprenta de la viuda de Calero.

- Thomas d'Aquin, 1853, *La Somme théologique de saint Thomas*, texte établi par Claude-Joseph Drioux, Paris, E. Belin.
- Vincent de Lérins, 1528, « Vicentii Lirinensis galli pro catholicæ fidei antiquitate et universitate, adversus profanas omnium hæreseon novationes », édité par Jean Sichard, *Antidotum contra diversas omnium fere sæculorum hæreses*, Bâle, excudebat Henricus Petrus, pp. 202-214.
- Wrede, Adolf (éd.), 1896, *Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V : Zweiter Band*, Gotha, Friedrich Andreas Perthes.

## Appareil critique

- Andrés Martín, Melquíades, 1977, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, Editorial católica, vol. 2.
- Avilés Fernández, Miguel, 1980, *Erasmus y la Inquisición : el libelo de Valladolid y la Apología de Erasmo contra los frailes españoles*, Madrid, Fundación universitaria española.
- Baloup, Daniel, 1995, « L'ordre du discours dans l'Église castillano-léonaise (XIII<sup>ème</sup>-XV<sup>ème</sup> siècles) », *En la España medieval*, 18, pp. 275-287.
- Bataillon, Marcel, 1981, *Introduction au « Diálogo de doctrina cristiana » de Juan de Valdés (1529)*, Paris, J. Vrin.
- Bataillon, Marcel, 1998, *Erasme et l'Espagne : recherches sur l'histoire spirituelle du XVI<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz.
- Bataillon, Marcel, 2010, *Los jesuitas en la España del siglo XVI*, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.
- Béné, Charles, 1969, *Érasme et Saint Augustin : ou Influence de Saint Augustin sur l'humanisme d'Érasme*, Genève, Droz.
- Bengoechea, Ismael, 1983, « Sancho Carranza de Miranda contra la predicación de un error por exceso sobre la "virginitas in partu" en España (siglo XVI) », *De cultu mariano sæculo XVI: Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis Cæsaraugustæ Anno 1979 celebrati*, Rome, Pontificia Academia Mariana Internationalis, vol. 4, pp. 65-75.
- Bœglin, Michel, 2016, « Corrientes heterodoxas y la recepción de la Reforma en Castilla bajo el reinado del Emperador », José Luis Betrán – Bernat Hernández – Doris Moreno (éds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 131-142.
- Bujanda, Jésus Martinez de, 1988, *Index des livres interdits : VII, Index d'Anvers, 1569, 1570, 1571*, Sherbrooke-Genève, Éd. de l'Université de Sherbrooke-Droz.
- Büttgen, Philippe, 2011, *Luther et la philosophie : Études d'histoire*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin-Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Chenu, Marie-Dominique, 1968, « Orthodoxie et hérésie : le point de vue du théologien », Jacques Le Goff (éd.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-*



- industrielle 11<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles : communications et débats du Colloque de Royaumont, 27-30 mai 1962*, Paris - La Haye, Mouton, pp. 9-17.
- Dedieu, Jean-Pierre, 1978, « Les causes de foi de l'Inquisition de Tolède (1483 – 1820). Essai statistique », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 14, pp. 144-169.
- Doussinague, José María, 1946, *Fernando el Católico y el Cisma de Pisa*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Eisenstein, Elizabeth, 1971, « L'avènement de l'imprimerie et la Réforme », *Annales E.S.C.*, 26 (6), pp. 1355-1382.
- Fita, Fidel, 1898, « Los tres procesos de San Ignacio de Loyola en Alcalá de Henares. Estudio crítico », *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 33, pp. 422-461, 512-536.
- García Hernán, Enrique, 2013, *Ignacio de Loyola*, Madrid, Taurus.
- García Martínez, Fidel, 1962, *Evolución del dogma y regla de fe: una cuestión fundamental en relación con las mismas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto « Francisco Suárez ».
- García Oro, José, 1971, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los reyes católicos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas.
- García Villoslada, Ricardo, 1938, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, O. P. (1507-1522)*, Rome, apud ædes Universitatis Gregorianæ.
- García Villoslada, Ricardo, 1965, *Loyola y Erasmo : dos almas, dos épocas*, Madrid, Taurus.
- García Villoslada, Ricardo, 1986, *San Ignacio de Loyola : nueva biografía*, Madrid, La Editorial Católica.
- Gilly, Carlos, 1982, « Juan de Valdés, traductor y adaptador de escritos de Lutero en su Diálogo de Doctrina Christiana », Luis López Molina (éd.), *Miscelánea de estudios hispánicos: homenaje de los hispanistas de Suiza, a Ramón Sugranyes de Franch*, Monserrat, Publicacions de l'abadia de Montserrat, pp. 85-106.
- González Novalín, José Luis, 1968, *El Inquisidor general Fernando de Valdés (1483-1568) : su vida y su obra*, Oviedo, Universidad de Oviedo.
- González Novalín, José Luis, 1971, *El Inquisidor general Fernando de Valdés (1483-1568) : cartas y documentos*, Oviedo, Universidad de Oviedo.
- Higman, Francis, 1998, *Lire et découvrir : La circulation des idées au temps de la Réforme*, Genève, Droz.
- Hillerbrand, Hans, 1969, « Martin Luther and the Bull », *Theological Studies*, 30, pp. 108-112.
- Homza, Lu Ann, 1997, « Erasmus as Hero, or Heretic? Spanish Humanism and the Valladolid Assembly of 1527 », *Renaissance Quarterly*, 50 (1), pp. 78-118.
- Irsay, Stephen d', 1935, *Histoire des universités françaises et étrangères des origines à nos jours : t. 2 Du XVI<sup>e</sup> siècle à 1860*, Paris, A. Picard.

- Jedin, Hubert, 1965, *Histoire du concile de Trente : 1. La lutte pour le concile*, Paris, Tournai, Rome, Desclée.
- Jiménez Monteserín, Miguel, 2000, « El erasmismo: los hermanos Valdés », Juan Luis Castellano – Francisco Sánchez-Montes González (éds.), *Carlos V: Europeísmo y Universalidad*, Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V – Universidad de Alicante, vol. 5, pp. 343-375.
- Kahn, David, 2018, « España ante la heterodoxia: la Inquisición, el luteranismo y la definición del tipo penal alumbrado (1519-1530) », Michel Bœglin – Ignasi Fernández Terricabras – David Kahn (éds.), *Reforma y disidencia religiosa: la recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el siglo XVI*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 39-51.
- La Brosse, Olivier de – Lecler, Joseph – Holstein, Henri – Lefebvre, Charles, 1975, *Histoire des conciles œcuméniques : 10. Latran V et Trente*, Paris, Éd. de l'Orante.
- Lea, Henry Charles, 1983, *Historia de la Inquisición española*, Madrid, Fundación Universitaria Española, Vol. 1-3.
- Llorca, Bernardino, 1980, *La Inquisición española y los alumbrados, 1509-1667 : según las actas originales de Madrid y de otros archivos*, Salamanca, Universidad pontificia.
- Longhurst, John Edward, 1950, *Erasmus and the Spanish Inquisition: The case of Juan de Valdés*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Longhurst, John Edward, 1953, *Luther and the Spanish Inquisition: The case of Diego de Uceda, 1528-1529*, Albuquerque, The University of New Mexico Press.
- Longhurst, John Edward, 1958, « Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara », *Cuadernos de historia de España*, 27, pp. 99-163.
- Longhurst, John Edward, 1959, « Luther in Spain: 1520-1540 », *Proceedings of the American Philosophical Society*, 103 (1), pp. 66-93.
- Margolin, Jean-Claude, 1991, « Érasme, Guillaume Briçonnet et les débuts de la réforme en France », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 77 (198), pp. 13-28.
- Martín Abad, Julián, 1991, *La imprenta en Alcalá de Henares (1502-1600)*, Madrid, Arco Libros.
- Massault, Jean-Pierre, 1980, « Théologie universitaire et requêtes spirituelles à la veille de la Réforme. Les échos d'une controverse dans un texte inédit de Josse Clichtove », Michel Péronnet (éd.), *La controverse religieuse (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles) : actes du 1<sup>er</sup> Colloque Jean Boisset, VI<sup>ème</sup> Colloque du Centre d'Histoire de la Réforme et du Protestantisme*, Montpellier, Université Paul-Valéry, vol. 1, pp. 7-18.
- Neveu, Bruno, 1993, *L'erreur et son juge : Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Naples, Bibliopolis.
- Nieva Ocampo, Guillermo, 2015, « El confesor del Emperador: la actividad política de fray García de Loaysa y Mendoza al servicio de Carlos V (1522-1530) », *Hispania*, LXXV (451), pp. 641-668.

- Ortega Costa, Milagros, 1977, « Las proposiciones del edicto de los alumbrados: autores y calificadores », *Cuadernos de investigación histórica*, 1, pp. 23-36.
- Ortega Costa, Milagros, 1980, « San Ignacio en el « Libro de los Alumbrados ». Nuevos datos sobre su primer proceso », *Arbor*, 107, pp. 163-174.
- Paquier, Jules, 1977, *Jérôme Aléandre : de sa naissance à la fin de son séjour à Brindes (1480-1529)*, Genève, Slatkine.
- Pozo, Candido, 1959, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Quantin, Jean-Louis, 2002, « Le Saint-Office et le probabilisme (1677-1679). Contribution à l'histoire de la théologie morale à l'époque moderne », *Mélanges de l'école française de Rome*, 114 (2), pp. 875-960.
- Redondo, Augustin, 1965, « Luther et l'Espagne de 1520 à 1536 », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1, pp. 109-165.
- Renaudet, Augustin, 1998, *Erasme et l'Italie*, Genève, Droz, 2<sup>e</sup> éd.
- Selke de Sánchez, Angela, 1968, *El Santo Oficio de la Inquisición : proceso de Fr. Francisco Ortiz, 1529-1532*, Madrid, Ediciones Guadarrama.
- Tellechea Idígoras, José Ignacio, 1963, *El Obispo ideal en el siglo de la Reforma*, Rome, Iglesia nacional española.
- Tellechea Idígoras, José Ignacio, 1977, *Tiempos recios: Inquisición y heterodoxias*, Salamanca, Ed. Sígueme.
- Thomas, Werner, 2001, *La represión del protestantismo en España, 1517-1648*, Louvain, Leuven University Press.
- Vega, María José, 2013, « Notas teológicas y censura de libros en los siglos XVI y XVII », Cesc Esteve (éd.), *Las razones del censor: Control ideológico y censura de libros en la primera edad moderna*, Barcelone, Universitat Autònoma de Barcelona, pp 25-53.
- Vega, María José, 2016, « *Coram simplicibus*: disputatio y diálogo doctrinal », Ana Vian Herrero – María José Vega – Roger Friedlein (éds.), *Diálogo y censura en el siglo XVI (España y Portugal)*, Madrid - Frankfurt am Main, Iberoamericana - Vervuert, pp. 73-104.
- Weiss, Nathanaël, 1917, « Martin Luther, Jean Eck et l'université de Paris d'après une lettre inédite, 11 septembre 1519 », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 66 (1), pp. 35-50.



# Imágenes de la herejía y de los protestantes en el arte efímero de los Austrias

Borja Franco Llopis<sup>1</sup>

Universidad Nacional de Educación a Distancia

**Resumen:** Las entradas triunfales han sido una de las fuentes más importantes en el análisis de la cultura y sociedad europea en la Edad Moderna. El propósito del presente artículo es estudiar cómo se creó la imagen del hereje, centrándonos en el caso protestante, en dichos eventos así como realizar un intento de cartografía de dicha construcción visual con el fin de conocer en qué lugares tuvo una mayor repercusión.

**Palabras clave:** Protestante, hereje, entrada triunfal, fiesta, arte, historia, España, Monarquía católica, siglo XVI, siglo XVII

**Titre:** Imagerie de l'hérésie et des hérétiques protestants dans l'art éphémère sous le règne des Habsbourgs

**Résumé:** Les entrées triomphales ont constitué une des sources les plus importantes pour l'analyse de la culture et de la société européennes à l'époque moderne. Cet article étudie comment s'est forgée l'imagerie de l'hérétique, en privilégiant le cas protestant, lors de ces solennités. Il entend également poser les jalons d'une cartographie de ces constructions visuelles afin de savoir où elles eurent un plus grand impact.

**Mots-clés:** Protestant, hérétique, entrées Triomphales, fête, art, histoire, Espagne, monarchie catholique, XVI<sup>e</sup> s., XVII<sup>e</sup> s.

**Title:** Images of the heresy and the Protestants in the ephemeral representations during the Habsbourg period

**Abstract:** The Royal entries can be considered like an important source to study the European society and its cultural development in the Early Modern period. This paper analyses, firstly, how the image of the heretic, mainly the protestant one, was created in these events. The second aim of this research is to map these representations in order to reconstruct the Visual Culture and to know in which areas and chronology had a deeply development.

---

<sup>1</sup> Doctor con Mención Europea y premio extraordinario de doctorado por la Universidad de Barcelona. Actualmente es investigador Ramón y Cajal en la UNED e investigador principal del grupo de investigación: HAR2016-80354-P. «Antes del orientalismo: Las imágenes del musulmán en la Península Ibérica (siglos XV-XVII)». Ha sido Visiting Scholar en las universidades de California (Berkeley), Harvard y Johns Hopkins así como en los centros de investigación del Warburg Institute, Instituto Storico per il Medio Evo y la Escuela de Historia y Arqueología del CSIC en Roma. Su línea de investigación se centra en la imagen del «otro» en la cultura visual de la Edad Moderna hispánica. Contacto : bfranco@geo.uned.es

Este trabajo se incluye dentro del marco del Proyecto de Investigación HAR2016-80354-P. «Antes del orientalismo: Las imágenes del musulmán en la Península Ibérica (siglos XV-XVII) y sus conexiones mediterráneas». Investigador Principal: Borja Franco. Quisiera agradecer las recomendaciones dadas en la redacción del presente artículo por los doctores Jorge Sebastián e Iván Rega.

**Keywords:** Protestant, heretic, Royal Entry, celebrations, art, history, Spain, Catholic monarchy, 16<sup>th</sup> century, 17<sup>th</sup> century

**Pour citer cet article :** Franco Llopis, Borja, 2018, « Imágenes de la herejía y de los protestantes en el arte efímero de los Austrias », Dossier thématique : La fabrique de l'hérésie. L'hérétique et ses représentations à l'époque moderne : Espagne, Portugal, Amérique (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.) coord. par Michel Bøeglin, *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines – CECIL*, n° 4, <[http://cecil-univ.eu/C4\\_2](http://cecil-univ.eu/C4_2)>, mis en ligne le 22/12/2018, consulté le jj/mm/aaaa.

## Introducción

33. El estudio de las ceremonias reales, bien fuera por la entrada del monarca o su esposa en la ciudad o por la conmemoración de alguna victoria significativa, ha sido un asunto del que se ha ocupado ampliamente la historiografía europea en la última centuria, principalmente desde los pioneros estudios de Burkhardt publicados ya en 1860<sup>2</sup>. Sería imposible realizar aquí ni siquiera un breve estado de la cuestión de todo lo publicado al respecto, pues desde entonces han sido múltiples las investigaciones que, partiendo de perspectivas complementarias entre sí –como podrían ser la historia, historia del arte, antropología, literatura o, incluso, musicología– se han acercado al fenómenos de la fiesta y más en concreto al de las entradas triunfales. A través de las «Relaciones» de dichas entradas, cuya principal virtud fue conseguir transformar una ceremonia efímera en un espectáculo perenne<sup>3</sup>, así como de las fuentes archivísticas locales e incluso las crónicas históricas se ha tratado de reconstruir estas festividades, entendidas como una ceremonia de legitimación dinástica y de interrelación entre los monarcas y la población que visitaban. Según Carrasco Urgoiti, estas poseían influencia edificante o si se quiere, doctrinaria y contribuían a moldear la mentalidad colectiva<sup>4</sup>. La entrada acaba convirtiéndose en un artefacto cultural, en un proceso de comunicación<sup>5</sup>, si bien no vamos a entrar a discutir aquí hasta qué punto realmente la población participó activamente y entendió toda la celebración en sí, pues son muy diversas las opiniones vertidas hasta el momento. Pero lo que sí que es cierto es que a través de estos eventos se produjo un acercamiento entre la urbe y los monarcas que allí acudían. Como es comprensible, cada ciudad utilizaba un método para

<sup>2</sup> Burkhardt 1968 (1860), especialmente la parte quinta dedicada a la « fiesta y vida social ».

<sup>3</sup> Molina Figueras 2015, 212.

<sup>4</sup> Carrasco Urgoiti 2003, 25; Turner 1989, 14 y 53 y García Bernal 2006, 131.

<sup>5</sup> Ruiz 2012, 35.

conseguir el agrado y beneplácito del homenajeado, aún así, es posible encontrar denominadores comunes a todas ellas, como fueron la necesidad de demostrar, por una parte, el poder que ostentaba, su buen gobierno, la victoria ante el enemigo y la necesidad de protección contra el mismo. Como indicara Strong, en una Europa dominada por el problema de los credos religiosos enfrentados y la quiebra de la Iglesia Católica, el monarca no solo se convirtió en árbitro en los asuntos religiosos, sino que poco a poco fue adulado como el único capaz de garantizar la paz y el orden dentro del estado<sup>6</sup>. Con ello, la fiesta adquiere un gran valor en el proceso de acercamiento al estudio de una sociedad, en tanto en cuanto traduce simbólicamente sus relaciones políticas y sociales<sup>7</sup>. Uno de los principales valores que podemos otorgarle, pues, fue el de ser una herramienta de propaganda política. Si bien sabemos que este es un término anacrónico a la época que trabajamos, podemos justificar su uso, como defiende Nieto, basándose en las teorías de Lapierre, en que en estos espectáculos se dieron procesos de comunicación por cuyo medio se difundieron los valores, las normas y las creencias que forman las ideologías políticas<sup>8</sup>.

34. Dos fueron los problemas que más preocuparon a los Austrias españoles durante el periodo moderno: el protestantismo y la expansión del Imperio Otomano; y, por tanto, ambos fueron representados de manera reiterada en las manifestaciones efímeras de las celebraciones citadas. Nuestra intención es hacer un breve recorrido de los recursos que fueron utilizados con mayor asiduidad en la construcción de la imagen del hereje o del luterano durante los siglos XVI y XVII, sin obviar algunas relaciones que con respecto al otro gran enemigo se fueron fraguando con el paso de los años. Además, nuestro objetivo será también el de reflexionar sobre cómo se fueron distribuyendo de modo cronológico y geográfico tales representaciones, a modo de cartografía, que nos permita entender, por tanto el juego de percepciones de la alteridad y del enemigo que creó el pensamiento político hispánico a través de los ideólogos de las entradas triunfales.

---

<sup>6</sup> Strong 1998, 35 y Watanabe-O'Kelley 2002, 15-25.

<sup>7</sup> Ferrer Valls 2003, 27 y Massip Bonet 2003, 28.

<sup>8</sup> Nieto Soria 1993, 24-25.

## 1. La visión «histórica» de los herejes

35. Si concebimos las entradas reales como uno de los mejores ejemplos de legitimación histórica, en las que se recurre no solo a los principales monarcas de la historia del país sino también a héroes o emperadores romanos para remontar hasta ellos los orígenes excelsos del reino, es obvio que cuando se quiera aludir al error de los protestantes se utilicen otras herejías anteriores que azotaron al cristianismo y, con ello, demostrar la lucha constante contra el mal con la que se han comprometido los monarcas europeos. Así podemos entender que en la entrada del príncipe Felipe en Lille (1549) se representara a la Iglesia acompañada por un ejército de reyes que habían participado en la lucha contra la herejía (Carlomagno, Godofredo de Bullón, San Luis de Francia, los Reyes Católicos o el propio príncipe Felipe allí recibido) frente a los que Calvete de Estrella determinó como «Príncipes de los Herejes», estos fueron: el Emperador Juliano Apóstata, Simón el Mago, Arrio, Juan de Hus, Martín Lutero y Zwinglio, acompañados de una inscripción en la que instaba a los monarcas cristianos a tomar el escudo de la fe, porque «con él resistiréis y desharéis todos los errores de los malvados herejes, y tomad el yelmo de la salud y espada del Espíritu, que es la palabra de Dios<sup>9</sup>». Dichas alusiones nos remiten directamente a los textos erasmistas vinculados con la figura del *Miles Christi* que retomaremos más adelante, a una visión de una lucha dicotómica entre el bien y el mal<sup>10</sup>.
36. Este modo de representación más «histórica» de la herejía pudo haber tenido como precedente las fiestas por el acuerdo de paz entre Carlos V y Francisco I de Francia que se realizaron en Roma y donde diversos carros triunfales desfilaron por la ciudad. En las crónicas viene descrito un «carro de los herejes», sobre el cual iba figurado el anatema contra los heréticos antiguos, donde se representaron muchas figuras de eclesiásticos con hábitos largos queriendo figurar su participación en concilios

---

<sup>9</sup> Calvete de Estrella 1930 [1552], vol. 1, 400-402. Sobre estas entradas véase el estudio de Pizarro Gómez 1999, 397-416.

<sup>10</sup> En este sentido las palabras de Calvete son muy similares a las que empleara el propio Erasmo en su *Enchiridion* para definir a tal caballero: «Echárse a cuestras unas coraças de justicia y su capelete será una regla de jugar muy derechamente. Embraçará su escudo muy rezio, que es la igualdad y razón que no sufre fuerça ni se puede falsar, y su lança amolada será su yra muy estraña. Léese también en el profeta Esaías: Armóse Dios de justicia, como de una cota de malla; y puso en su cabeça el yelmo una voluntad y podería que tiene para salvar a los que le siguieren, cubrióse de una vestidura muy propia para poder entrar sin duelo haziendo rezia justicia; y atavióse como de una ropa de zelo y propósito de vengarse». Erasmo de Róterdam 1971 [1503], 144-145.



históricos donde se trató el asunto de la herejía, tales como los de Nicea, Éfeso, Calcedonia o Constantinopla. Y, junto a ellos, aparecieron los personajes que fueron condenados en dichos eventos (Arrio, Nestorio, Eutiques, Maniqueo y otros). Coronando la escena se encontraba una imagen del Salvador que les señalaba con el dedo, haciéndose acompañar con una inscripción que decía: «Sed descomulgados». Así pues, esta sucesión de representaciones alegóricas que simbolizaban los concilios así como los que allí fueron excomulgados o criticados sigue esta línea historicista argumental para justificar por qué el monarca debía de actuar contra ellos. Además, este carro citado iba acompañado de otros en los que se representaba, como veremos más adelante, al hereje como serpiente y de algunos más dedicados a los turcos como enemigos de la fe<sup>11</sup>.

37. Este esquema también se repitió en la entrada de Carlos V en Utrecht de 1540, donde además se magnificaba la figura del monarca español incidiendo en su vínculo con Constantino, Teodosio y Carlomagno<sup>12</sup>. Gran parte de estas imágenes son levemente anteriores a la creación de las estampas de Marteen van Heemskerck sobre las victorias de Carlos V y, seguramente, influyeron en la creación de las mismas<sup>13</sup>, que fueron a su vez germen de muchas otras manifestaciones artísticas contra los enemigos de la fe. De todos modos, resulta curioso ver cómo dicha justificación histórica del problema herético se dio en una cronología bastante temprana y va cayendo en desuso, salvo en contadas ocasiones como la entrada de Isabel de Valois en Toledo en 1560<sup>14</sup>. En la mayor parte de los casos se prefiere una visión actualizada del problema con un cariz menos historicista, principalmente durante la segunda mitad del siglo XVI, tal vez buscando una mayor economía narrativa y un lenguaje más directo con el que comunicarse con el receptor<sup>15</sup>. Mediante alegorías directas e

<sup>11</sup> Santa Cruz 1922 [1550-1552], 4, 469.

<sup>12</sup> Jonge 2000, 56-57.

<sup>13</sup> Rosier 1990-1991 y Pinson 2001, 2008.

<sup>14</sup> En este caso aparecen santa Leocadia, joven toledana, el rey Recesvinto y san Ildefonso, arzobispo de Toledo. Se representa un cuadro en el que aparece la santa citada dando gracias al arzobispo por la victoria sobre las herejías que ponían en duda la virginidad de María. Véase: Gómez de Castro 1561, 45-46.

<sup>15</sup> Esta idea es también aplicable al caso islámico, así lo considera Molina (2011, 110) al analizar la entrada de Alfonso el Magnánimo en Nápoles y, de un modo similar, Torres (2004, 130) en el caso portugués.

infamantes del hereje podrían tener más impacto en el espectador que con una sucesión de personajes históricos y de concilios que no toda la población conocería.

## 2. Alegorías y símbolos del hereje

38. Una de las formas más comunes de representar a los herejes es en forma de uno o varios gigantes. Así aparece en el arco diseñado por Giulio Romano para la entrada del príncipe Felipe y Carlos V en Milán en 1541, acompañado de otros dos que figuraban los turcos e indios<sup>16</sup>. Esta imagen se repitió en la entrada de Felipe III en Lisboa (1619), en las que fueron cuatro los gigantes que decoraron el arco, al duplicar el elemento islámico en dos, moriscos y turcos y cambiando los indios por los judíos. La inclusión del elemento hebraico responde a la problemática que suscitó en la corona lusa durante años el problema de su conversión o expulsión<sup>17</sup>. Todos estos grupos religiosos representados a modo de gigantes, según una narración anónima conservada en la Catedral de Granada, debían ser ajusticiados y pasto de las llamas gracias a la Inquisición. Esta metáfora visual de los enemigos tiene una doble razón: por una parte, magnificar el poder de los Austrias que fueron capaces de vencer a rivales de gran envergadura<sup>18</sup>; y, por otra, una *monstrualización* del mismo, entiendo por monstruoso aquello que se sale de la norma y del sentido común y que, por ende, debe de ser evitado<sup>19</sup>. Además, el hecho de incidir en cómo serán ajusticiados concuerda no solo con las tradiciones del Santo Oficio que durante más de un siglo sirvieron para infundir el terror en la población e impedir, en la medida de lo posible, la incursión de ideas heréticas, sino también en la propia tradición de las entradas

<sup>16</sup> Jacquot 1960, 442; Strong 1998, 94-95.

<sup>17</sup> «Este arco de la Alfóndiga y estos gigantes y esta nabe que parece un mundo con este infierno y el Rey Phellipe sentado en aquel trono, decláramelo qué es esto. *B*: Sabed que estos gigantes son comparadas a 4 naçiones contrarios a nuestra ley y contra el Rey Phellipe que los defiende, los sujeta y los ba acabando y echando del mundo como segunda coluna de la fe. El un gigante senifica la (h)erejia; el otro la casa otomana, que son los moros; el tercero los moriscos que hecho de España; el 4.º se compara a los judíos, y aquellos sectos y rrayos que hecha Jupiter con los demás planetas/ (*f.19*) maliçiossas son a las que los Jigantes se an rrendido y turbado, porque, como naçiones reprobados y fuera de nuestra ley, están rendidos y sujetos. Los rayos y saetas que contra estas naçiones están aparejados y dispiertos haziendo zentinela de la torre pertrechada que el Santo Officio tiene puesto más fuerte y enbençible que una rroca porque siempre está (a)guardando a nuestra Europa». Gan Giménez 1991, 419.

<sup>18</sup> Todavía a día de hoy conservamos el vestigio de la reconstruida Porta Nova de Palermo donde solamente son musulmanes los que vienen representados a modo de gigantes pero que nos podrían ayudar a hacernos una idea de cómo serían estas representaciones alegóricas.

<sup>19</sup> Kappler 1986, 235 y Strickland 2003, 13.

triumfales, pues ya en la de Carlos V en Nápoles de 1535, en las calles laterales del arco dedicado a las victorias míticas del monarca, aparecían unos libros luteranos ardiendo, con la inscripción «Manda quemar y deshacer las memorias del maldito execrable varón<sup>20</sup>».

39. Otras de las imágenes más habituales que se utilizaron para describir a los protestantes en estas conmemoraciones festivas fueron aquellas que representaban a las virtudes teologales o cardinales luchando contra ellos. Por ejemplo, en la entrada de Isabel de Valois en Toledo de 1560 aparece la Fe, figura femenina con un cáliz en una mano y una hostia en la otra (tal y como la describe Ripa en su tratado de alegorías), empujando y acosando a Mahoma y a Lutero<sup>21</sup>. En la de María de Portugal en Salamanca esta misma figura alegórica solo pisotea al primero de ellos<sup>22</sup>, tal y como sucediera en la de Carlos V y el príncipe Felipe en Lille<sup>23</sup>. Se trataba de la misma Fe que, en la entrada del príncipe Felipe en Génova, daba la bienvenida al monarca en un arco triunfal recordando, con otras alegorías de las ciudades vencidas por su padre, como él debía ser el continuador de dicha labor<sup>24</sup>.
40. Por otro lado, en la de Margarita de Austria en Madrid de 1599 fue la Esperanza la que celebraba la victoria ante el musulmán y hereje (sin especificación de su caracterización y explicado de modo más evidente en las inscripciones del arco)<sup>25</sup>. Esta victoria ante la herejía también aparecerá representada mediante una alegoría femenina en grisalla, siguiendo el modelo de «victoria» que en la tradición grecolatina se había desarrollado. Así sucedió en el arco de los alemanes de la entrada de Felipe II en Lisboa, en este caso mostrando diversas escenas de batalla donde tanto turcos como protestantes perdieron, figurando contiendas bélicas extraídas de la vida de Carlos V, su predecesor en el trono<sup>26</sup>.
41. Para finalizar con este apartado hemos dejado dos de las imágenes alegóricas más comunes para representar a los protestantes por su relación con la literatura

<sup>20</sup> Santa Cruz 1922 [1550-1552], 3, 311.

<sup>21</sup> Gómez de Castro 1561, 45-46. Este pasaje ha sido citado también en: Fernández Travieso 2006, 253.

<sup>22</sup> Ms. 4013. (s.p.). Véase también: Madruga Real 2008, 117-118.

<sup>23</sup> Strong 1998, 97.

<sup>24</sup> Checa Cremades 1992, 74.

<sup>25</sup> Año de 1599...2005, 128-256

<sup>26</sup> Guerreiro 1581, 21.

emblemática: la herejía y la discordia. Según Cesare Ripa (1593), la primera de ellas debía ser representada de la siguiente manera:

Se pondrá una desgastada anciana de desagradable y espantoso aspecto, que arrojará por su boca algunas llamas junto con una gran humareda. Llevará los cabellos tiesos y desordenadamente esparcidos [...] viéndose sus senos tiesos y colgantes. Sostendrá con la mano un libro cerrado de donde se verá cómo salen muchas serpientes, sosteniendo otras muchas con la diestra, desde donde las irá esparciendo poco a poco [...] se pinta vieja por señalar el alto grado de inveterada perversidad del Herético. Expulsa por la boca una llameante humareda, simbolizándose con ello las impías persuasiones y perversos afectos que la animan a abrasar y consumir cualquier cosa que la contraría [...] el libro cerrado, junto con las sierpes, significan la falsedad de sus sentencias y doctrina, más nociva y abominable que los más venenosos áspides<sup>27</sup>.

42. Si bien esta obra es posterior a gran parte de las manifestaciones que analizamos, lo que Ripa hizo fue compendiar la tradición alegórica que le precedió, siendo un manual

útil no solo para los creadores de jeroglíficos e imágenes simbólicas sino también para la población de media y alta cultura que participaba de los juegos intelectuales que este tipo de representaciones le permitía. Así pues, formaría parte de la cultura visual que una parte de la población poseería a la hora de identificar tal concepto en las artes efímeras y así aparece representada en



Ilustración 1: Representación de la Herejía, según la *Iconología* de Cesare Ripa (edición de 1613). Dominio público.

diversas entradas triunfales con mayor o menor variación (figura 1). En la parte superior del primer arco de la entrada de Ana de Austria en Madrid de 1570 se podían apreciar los monarcas hispánicos venciendo a la herejía, «que parecía una vieja

<sup>27</sup> Ripa 2007 [1593], 1, 475.

fiera y desaforada, y que echava por los ojos y boca llamas de fuego. Esta tenia una gruesa cadena a la garganta, la qual tenia España con la mano derecha fuertemente apretada<sup>28</sup>». Esta representación no es más que un desarrollo mucho más canónico del tema del que se pudo contemplar en la entrada que dicha misma reina realizara en fechas anteriores a la ciudad de Burgos, donde se asemejó al hereje con el musulmán idólatra. La idea de aparecer encadenada se puede relacionar con la imagen de *Carlos V y El Furor* que hiciera años antes Pompeo Leoni y que actualmente se encuentra en el Museo del Prado.

43. En la entrada citada en Burgos es la Religión, con la cruz y el cáliz en mano, la que encadena a dos serpientes en las cuales estaba escrito: *HAERETICA PRAVITAS* (La maldad Herética) y en la otra: *IDOLATRIA*, acompañado del texto latino: *PHILIP. PIISS. RELIGIONI*, y una breve cartela que rezaba las victorias contra ambos problemas gracias al buen hacer del monarca<sup>29</sup>. La elección de la Herejía y la Idolatría no solo puede vincularse con la figura de los protestantes, sino también, en el segundo caso, con los musulmanes, tildados de idólatras desde el medioevo en numerosas fuentes escritas<sup>30</sup>. El hecho de que se produjera esta relación tan evidente entre ambas entradas, no se produce solo por la codificación de un lenguaje alegórico, sino también por cómo Felipe II se preocupó personalmente de organizar el protocolo para las jornadas de las reinas y sus entradas urbanas<sup>31</sup>. Como estudiara Jorge Sebastián<sup>32</sup>, el monarca enfatizó cada vez más la majestad de estas entradas, aminorando en cambio las suyas propias motivado por el deseo de Felipe II de sustraerse a los ritos de compromiso institucional entre el rey y las ciudades y enfatizando los aspectos festivos, dinásticos y propagandísticos. Además, en este caso tomando como base las investigaciones de Checa<sup>33</sup>, con la boda con Ana de Austria, el monarca pretendía reforzar los lazos con el Imperio, continuamente amenazado por los protestantes y

---

<sup>28</sup> López de Hoyos 1572, 54. Esta aparecía acompañada de una inscripción que rezaba lo siguiente: «Con el favor, ayuda y socorro del omnipotente Dios muy alegre España, refrenando fuertemente con la justicia y fortaleza de Philippo, a la furiosa heregia, que ya casi por toda la Europa pretendía destruyr, la política y gobierno particular de cada uno, y noi hazer guerra a la equidad y valor y sanctidad, y sinceridad de nuestra sancta fe catholica, y totalmente derribar y destruyr la razón y vinculo del amor y amistad universal illustrissimamente triumpho en este tan felice y dichoso dia».

<sup>29</sup> *Relación verdadera...* 1571, 26.

<sup>30</sup> Véase, por ejemplo, Akbari 2005, 5; Barbu 2014, 39-50 y Flori 1992, 245-256.

<sup>31</sup> Río Barredo 2000, 66.

<sup>32</sup> Sebastián Lozano 2008, 57-77.

<sup>33</sup> Checa Cremades 1992, 186.

por la política de tolerancia que Maximiliano II (padre de Ana) estaba llevando a cabo en estos lugares, de ahí que en diversos arcos existieran alusiones a la Concordia y al buen entendimiento en la lucha contra los protestantes.

44. La otra imagen que simboliza al protestante en diversas ocasiones es la figura de la discordia. Según Ripa, esta alegoría se debe visualizar como una mujer con forma de demonio infernal, vestida con ropas de muchos colores y serpientes en vez de cabellos<sup>34</sup>. Así apareció en el arco de los flamencos de la entrada de Felipe III en Lisboa<sup>35</sup>, portando en este caso los siete escudos de las zonas protestantes rebeldes a las que tuvieron que enfrentarse los antecesores del monarca, demostrando como gracias al buen gobierno pudieron ser vencidas<sup>36</sup>. Además, durante el reinado de Felipe IV fue muy habitual el uso de dicha alegoría, como podemos encontrar en la pintura de la *Rendición de Bahía* de Maíno para el salón de Reinos del Buen Retiro o en otras composiciones vinculadas con dicho monarca estudiadas por Elliot y Brown<sup>37</sup>.
45. Relacionado con la visualización alegórica de la herejía representada como una mujer con serpientes, introducimos a continuación otro aspecto habitual cuando se habla de enemigos de la fe católica, este es, su animalización. Si bien debemos anotar que se cumple en mucho menor medida de lo que sucede con el enemigo turco, que toma muchas más diversas formas (perro, cordero, lobo, abeja, sapo, alacrán, etc.)<sup>38</sup>. Esta animalización se convierte en una característica deshumanizadora, pues como pecadores sin intención de redimirse no tienen derecho a ser considerados seres humanos, de ahí que no suele recurrirse solo a animales «reales», sino, como veremos en algunos casos, también míticos: monstruos de mil cabezas, ya sea la hidra o la bestia apocalíptica atendiendo a los orígenes clásicos o bíblicos del mismo<sup>39</sup>.
46. En el caso protestante, en las entradas que hemos estudiado, la forma más repetida es la citada serpiente, como elemento representativo del mal desde los orígenes

---

<sup>34</sup> Ripa 2007 [1593], 1, 340

<sup>35</sup> Lavanha 1622, 38.

<sup>36</sup> Este modo de representación del enemigo mediante sus escudos es recuperado años más tarde, en la entrada de María Luisa de Orleans en Madrid, aunque resaltando, en este caso mayormente, la victoria ante el Islam. Véase: Zapata 2000, 81 y 93.

<sup>37</sup> Elliot y Brown 2003, fig. 65.

<sup>38</sup> Sobre este aspecto véase Franco Llopis 2017, 87-116.

<sup>39</sup> Sobre la animalización como proceso degradante y los distintos animales utilizados para definir a los moriscos y musulmanes, y con ello, a los distintos enemigos de la corona recomendamos la lectura de: Perceval Verde 1992, 173-184.

bíblicos. De hecho, gran parte de la literatura coetánea utiliza también tal imagen para describir al infiel y hereje, como sucede en el caso de Calderón de la Barca<sup>40</sup>. Fue en las entradas portuguesas donde más hincapié se hizo en este aspecto, si bien en las del resto de la península es un asunto que se va incorporando poco a poco a la iconografía, pues no debemos de olvidar que, en las celebraciones por la llegada de Ana de Austria a Madrid en 1570, en principio, no estaba prevista la utilización de dicha metáfora animal pero acabó incluyéndose en el arco de la calle de San Jerónimo<sup>41</sup>.

47. Justo en el arco que servía de recibimiento a Felipe II en Lisboa se representaba en una pintura en bronce a un león, tigres y mastines cuidando de los rebaños bajo la atenta mirada de un pastor, dedicado a «guardar de sus reynos y rebaño venciendo a la venenosa serpiente de la secta Luterana, reduziendo a la fee los que della han perdido el conoscimiento, que esto en summa felicidad se epera de tal reyno<sup>42</sup>». De hecho, en esta misma entrada, además de representarse al Papa y al rey protegidos por la Virgen, los Apóstoles y el Espíritu Santo, luchando contra los herejes, aparecía una serpiente rodeando el escudo de Portugal para demostrar como estos males amenazaban a su territorio y necesitaban de la intervención del monarca para superarlos<sup>43</sup>. Ambas metáforas, tanto la del pastor y el león como la del escudo rodeado de serpientes, entroncan con la ideología que rodeó dicho evento. Hay que tener en cuenta que en esta ceremonia se celebra la llegada del Rey Ausente, a quien se le solicita una mayor implicación con el territorio luso y, para ello, se le invoca y a la vez vanagloria relacionándolo con las principales figuras de la historia no solo del país sino de la propia tradición europea<sup>44</sup>.
48. Fuera de este contexto aparecieron los protestantes como serpientes en las anteriormente citadas fiestas por la paz entre Carlos V y Francisco I, al representarse en un carro, llamado «de la regola», a un ciervo que tenía en la boca una sierpe y

---

<sup>40</sup> Escudero 2004, 129-142.

<sup>41</sup> Cruz Valdovinos 1990, 418.

<sup>42</sup> Velázquez 1583, 124.

<sup>43</sup> Guerreiro 1581, 94-95. Esta narración contiene más detalles en la siguiente versión de la misma entrada: Velázquez 1583, 136.

<sup>44</sup> Torres Megiani 2005, 16 y 128. También sobre este aspecto se habla en: Bouza Álvarez 1989; Alves 1983 y Camoens Gouveia 2000, 175-208.

«otras que huían de él, dando á entender que los herejes representados por las serpientes había de huir del ciervo, que significaba los siervos de Dios<sup>45</sup>».

49. Por otro lado, el uso de la serpiente vinculada con los musulmanes será también muy habitual, incluso traspasando el Atlántico, ya que no debemos de olvidar la metáfora de la cigüeña y la serpiente que apareció representada en la adarga que los indios realizaron a Felipe II<sup>46</sup>, basándose en los emblemas de Piero Valeriano, como se indica en la narración de López de Hoyos sobre la entrada de Ana de Austria en Madrid, donde también se le ilustra en los pedestales de un arco. Las cigüeñas que habitan en lo alto, cercanas a Dios, serían los monarcas, mientras que las serpientes, animales rastreros vinculados con el pecado original y su lujuria, otro elemento distintivo de los orientales, los musulmanes<sup>47</sup>.
50. Por último, la serpiente no solo aparecerá ligada a la herejía y otros enemigos como el Islam, sino que en las entradas triunfales también se pone en relación con el infierno donde estaban destinadas a morar ambas comunidades. De hecho, esta idea se dio en la entrada portuguesa de Felipe II donde esta está al lado de unos hombres armados con una maza tratando de destruir la Iglesia, tanto como edificio real como metafórico, aludiendo a los bien conocidos actos iconoclastas que perpetraron ambos grupos religiosos. Así lo explica Velázquez en su texto:

Dezian estos versos con la figura que estava en el medio del campo desta pintura, por la parte de abaxo, que eran dos hombres derribados por tierra con maça de hierro en las manos, que por su atrevimiento (significando querer deerribar tan cimentado edificio) estavan caydos, y como eran tan preversos, sobre ellos estava una sierpe, con la tarjeta de las quinas, quel temor del duelo, señor dellas, no solo los avia puesto en el suelo, pero significava que abrasando con su favor la sancta Inquisicion los herejes, serán entregados a la serpiente y fuego eterno, padesciendola en vida en el cuerpo y en el infierno las desventuradas almas, prosiguiendo esta potencia de Rey, y autoridad de Papa, no solo lo que alcanzan las Españas, pero todas las tres partes Asia Affrica y Europa. [...] En un carton avia estos versos: La congregación de los perversos herejes o Rey poderoso ya está

<sup>45</sup> Santa Cruz 1992 [1550-1552], 469.

<sup>46</sup> Checa Cremades 1988, 55-80.

<sup>47</sup> López de Hoyos 1572, 70.



vencida, y derribada, delante vuestro Romano Pontifice con el poder de vuestro Imperio<sup>48</sup>.

51. Otro animal que se identifica con los protestantes es el elefante. Habitualmente suele aparecer mayormente en relación con los musulmanes, al ser un animal norteafricano (incluso a veces siendo una metáfora misma de toda la zona geográfica), como sucede en las entradas de Felipe II<sup>49</sup> y III en las distintas ciudades de Portugal que visitaron en su periplo<sup>50</sup>. Pero, en otras, justamente en la que realizara este último monarca en Elvas, viene relacionado con todos aquellos que intentan atacar al poder del rey, representándose un león despedazando a dicho elefante, acompañado por un lema que reza: «*Et debellare supervo: I sugetas a los rebeldes*<sup>51</sup>», entendiéndose al protestante como uno de los mayores insurrectos del momento.

### 3. La lucha contra el hereje: Hércules, San Jorge y las pinturas de batallas

52. Vinculado con los animales citados con anterioridad también podemos encontrar referencias a los herejes en otros seres que poseen estas características pero, en este caso, ligados a relatos mitológicos, principalmente a la vida de Hércules. Bien conocido es el interés de todas las monarquías europeas de encontrar paralelismos entre sus orígenes y los del héroe griego, quien en su periplo por el Viejo Continente, para cumplir los trabajos que le fueron encomendados, fue fecundando a las princesas que dieron origen a las distintas dinastías. Hércules era, además, un modelo de virtud y de fortaleza, de ahí que fuera recuperado con fines legitimadores y simbólicos. En el caso que nos ocupa, dos son las escenas que principalmente se vinculan con los protestantes: la de la Hidra de Lerna y la historia de Gerión.
53. La primera de ellas es la más habitual en las entradas triunfales. Como indicara Lamarca Ruiz<sup>52</sup>, quien hace un análisis detallado de dicha iconografía, tal representación la encontramos por primera vez en la entrada de Carlos V en Florencia en 1536, y viene repetida en la que realizara con su hijo en Amberes de 1549, donde

<sup>48</sup> Velázquez 1583, 163. Esta narración a la descripción que de este arco hiciera Guerreiro, en portugués, en su Relación sobre tal entrada. Véase Guerreiro 1581, 99.

<sup>49</sup> Guerreiro 1581, 49-50.

<sup>50</sup> Lavanha 1622, 15.

<sup>51</sup> Lavanha 1622, 2.

<sup>52</sup> Lamarca 1999, 187-200. Véase también: Fernández López 2011, 63-72.

se erigió un arco propagandístico enteramente dedicado a ensalzar la figura de Felipe II como nuevo baluarte del cristianismo frente a los movimientos protestantes y la herejía. No fue la única ocasión en que Felipe II pudo ver esta iconografía representando al enemigo, pues en su entrada en Sevilla (1570), justo después de la revuelta de las Alpujarras, volvió a contemplar a la Hidra aunque, en este caso, en movimiento con artificios pirotécnicos en su interior. De todos modos, por el contexto en el que aparece, deberíamos relacionarla, en este caso, no con la herejía en sí, sino con el enemigo turco<sup>53</sup>. También su sucesor, Felipe III, se encontró con la hidra simbolizando la herejía, contra la cual luchaba el monarca con la ayuda de Portugal<sup>54</sup>. En este ejemplo no tenemos dudas de que se le vinculara con dicho asunto, y no con el problema otomano, pues las cartelas que la acompañaban así lo indicaban<sup>55</sup>.

54. Las fuentes en las que se basaron los distintos ideólogos de las entradas triunfales son diversas, y han sido estudiadas por los anteriormente citados Lamarca, Bouza<sup>56</sup> o Checa<sup>57</sup>. En el caso portugués, podríamos encontrarla en el conocido *Dialogo intitulado Philippino*, escrito por Lorenzo de San Pedro, donde se muestra la imagen de la concordia entre los dos reinos, sobre la que ha de basarse la prosperidad de los mismos y a Felipe II portando la espada de la Justicia que termina con las cabezas de la Hidra, identificadas como Mahoma, Lutero y el judaísmo. Del mismo modo, Sebastián de Covarrubias y Calderón de la Barca utilizaron la hidra como ejemplo de la herejía<sup>58</sup>. Por último, son conocidos los grabados que realizara Vostermann basándose en diseños de Rubens para la portada del libro *Anales de los Duques de*

---

<sup>53</sup> Mal Lara 1570.

<sup>54</sup> «En las grosezas deste arco estava de una parte pintada una figura armada que representava a Portugal, tenia un coraçon entre las manos con esta letra: A su Reyno de Portugal *unum utraque manu* (Con ambas manos os ofrezco el Coraçón. De la otra se veía la Hydra, que mató Hércules, i una hacha ardiendo, con que le quemó las cervices cortadas paraque no viniese a nacer de nuevo otras cabeças, debaxo de la Hydra dezia: Haeresis, Heregía, y debaxo de el hacha: *zelus fidei*, el zelo de la Fe, con que se confunde i destruye la heregía, significada por la Hydra, como zelo por el hacha ardiendo»: Lavanha 1622, 3.

<sup>55</sup> Algunos autores como Fernández Chaves y Pérez García, obviaron esta cita textual que relaciona a los protestantes con la hidra y también afirmaron que era una alusión directa a los moriscos, como otras veces había sucedido. Para ello, se basaron en las distintas portadas de libros que ilustraron dicha expulsión, donde aparece el animal mitológico en alusión a los conversos del Islam. Como se ha dicho, esta asociación es bastante usual, pero en este caso, atendiendo a la fuente consultada, no hay duda de que se trata de protestantes y no de moriscos. Véase Fernández Chaves y Pérez García 2009, 363.

<sup>56</sup> Bouza Álvarez 1989, 20-58; Bouza Álvarez 1998, 79.

<sup>57</sup> Checa Cremades 1992, 281.

<sup>58</sup> Sobre este asunto véase Arellano 2000, 219-247.

*Brabante* (1623) donde esta aparece devorando utensilios de trabajo y de arte, aplastando altares y un crucifijo en alusión a los movimientos protestantes e iconoclastas de los Países Bajos.

55. De todos modos, no siempre que aparezca dicho animal debemos relacionarlo con turcos o protestantes, en otras entradas triunfales tiene un significado arquetípico, como sucede en la de Isabel de Valois en Toledo<sup>59</sup>, donde el cronista no hace alusión directa a ninguno de los antagonistas de los monarcas mediante esta figura.
56. Vinculada con esta visión tripartita de los enemigos del imperio español, judíos, musulmanes y protestantes, entendemos la alusión que se hace a otro trabajo del héroe griego, se trata de la figura de Gerión. Esto sucede en la entrada de Felipe II en Toledo donde se indica que, de camino del Zocodover a los alcázares, había «tres figuras de estatuas muy grandes como gigantes; la una era de Hércules y la otra era de Gerión, y esta tenía tres cabezas, y la otra era de Caco, con una letra que hacía mención de cómo estos tres habían sujetado á España tiránicamente<sup>60</sup>». De nuevo la idea del gigante sale a colación si bien, en este caso, vinculada con la figuración hercúlea.
57. También podemos encontrar otras alusiones a personajes míticos vencidos por Hércules en la entrada de Felipe III en Portugal, más en concreto nos referimos al Cancerbero, pero en este caso, cada cabeza representa, respectivamente, la Gula, Lujuria y Avaricia; atributos que se pueden ligar con los herejes pero, sobre todo, con la sensualidad musulmana, si bien, en este caso, solo podemos anotarlo como dato anecdótico<sup>61</sup>.
58. Por otro lado, la idea de los monarcas españoles como Hércules luchando contra el infiel se cristianizó mediante su relación con el *Miles Christi*, principalmente tras los escritos erasmistas<sup>62</sup>. Como tal, a caballo, recuperando la figura del Emperador Romano, aparecen representados los reyes en la mayor parte de las entradas si bien su figuración, como vencedores ante la herejía mediante la inclusión de textos epigráficos o pinturas que los rodeen y que nos remitan a tal hecho, se hace más

---

<sup>59</sup> Gómez de Castro 1561, 43.

<sup>60</sup> «Entrada del Rey... », fº 89.

<sup>61</sup> Lavanha 1622, 33.

<sup>62</sup> Sobre este asunto véase: Llompart 1972, 63-94; Franco Llopis 2008, 169-184.

evidente en las ceremonias celebradas por el ingreso de Carlos V en Roma (1536), Milán (1541, con diseño de Giulio Romano) y en Lille (1549)<sup>63</sup>. De hecho, en las celebraciones por la llegada de Felipe II a Portugal dicha imagen se hace extensiva a héroes locales como Alfonso de Albuquerque en su lucha contra el infiel, a quien su retrato acompañaba la inscripción latina de *Miles Christi*<sup>64</sup>.

59. Además, la figura del monarca suele asemejarse a la de otros santos guerreros de la hagiografía cristiana. Si bien conocido es el caso de su asimilación con Santiago Matamoros y la lucha contra el mal<sup>65</sup>, es paradigmático que en lugares como Barcelona se prefiera al santo protector regional, San Jorge, cuya iconografía vincula al mal con el dragón (en cuya simbología se pueden incluir todos los enemigos de la fe), presentando una imagen mucho más sintética que servía para plasmar una idea de modo que fuera identificable para el pueblo que acudía a esas celebraciones. Así sucede, por ejemplo, en el recibimiento de Felipe II en la capital condal<sup>66</sup>.
60. No en vano, además de las referencias habituales en las distintas cartelas de los arcos de triunfo donde se explicaban las victorias de la corona hispánica, el interés por el trasfondo bélico y el potencial ofensivo del reino frente a los infieles también se plasmó mediante la inclusión de pinturas de batallas y no solo de descripciones, si bien su aparición en los arcos de triunfo es mucho menor que en los catafalcos por las exequias reales donde se crea una verdadera «historia bélica» de la vida del monarca. Todo ello debe verse ligado, como indicara Checa, a una de las obsesiones de la monarquía europea del XVI que incluía dentro de las tipologías arquitectónicas triunfalistas —arcos triunfales, carros, decorados efímeros— la nueva iconografía militar, que ya había sido puesta en Italia en libros como el de Valturius<sup>67</sup>. La apoteosis de dicha tendencia se dio en la entrada de Ana de Austria en Madrid, justo en el primer arco, donde se representaron con detalle las contiendas libradas contra los protestantes en el río Elba, de la mano del pintor cortesano Alonso Sánchez Coello, mostrando a los protestantes totalmente derrotados, «destroçados, vencidos y

---

<sup>63</sup> Véase Pinson 2001, 205-232.

<sup>64</sup> Velázquez 1583, 129-132.

<sup>65</sup> Van Herwaarden 2012, 83-106.

<sup>66</sup> Hierro 1564.

<sup>67</sup> Checa Cremades 1987, 89.

desbaratados<sup>68</sup>». Esta batalla aparece en paralelo a la de su hermano Fernando contra los Turcos; y acompañada además por las luchas de Rodolfo el Piadoso frente los herejes (descritas con menor detalle) y las de Fernando el Católico en Granada y en el Mediterráneo. Todo ello vino coronado por un largo epitafio que hacía a Felipe II heredero de dichas contiendas y le deseaba seguir cosechando triunfos. Esta entrada fue, sin lugar a dudas, por encima de las portuguesas, aquella en la que mayor hincapié se hizo en la representación bélica de la lucha contra el hereje a través de las pinturas de batallas y en la que, además, las fuentes textuales nos proporcionan una descripción más detallada<sup>69</sup>. Esta visión en paralelo de batallas importantes que marcaron el destino de la corona hispánica frente a protestantes y musulmanes pudo estar influenciada por grabados de libros como el de Anton Francesco Doni titulado *Sopra Effigie di Cesare* (Venecia, 1500), que presenta un grabado de Enea Vico compuesto por un arco de triunfo en el que, bajo el retrato de Carlos V, aparece contrapuesta una alegoría de Alemania junto con la representación gráfica de la batalla de Mülhberg con la alegoría de África junto a la guerra de Túnez, pues es bien sabido que este libro tuvo amplia difusión en la corona hispánica así como en gran parte de los ideólogos de las entradas reales.

61. De todos modos, esta ausencia bastante significativa, salvo algunas excepciones, de imágenes de guerras contra el protestante en los arcos triunfales, todo lo contrario a lo que sucede con el asunto turco de las que sí que conservamos múltiples referencias en las *Relaciones de sucesos* de entradas reales, podría justificarse, en parte, en la propia mentalidad hispánica. Agustín Bustamante<sup>70</sup> se lamentaba de que casi no existieran pinturas de batallas en colecciones reales si lo comparamos con otras monarquías. La mayor parte de las pinturas de tema bélico que conservamos fueron realizadas por artistas extranjeros, de ahí que sea importante su aparición en

---

<sup>68</sup> López de Hoyos 1572, 36-39. Esta entrada ha sido analizada en detalle en: Jiménez Garnica 1999, 48.

<sup>69</sup> Hay que tener en cuenta que las relaciones de entradas regias muchas veces son parcas en descripciones dependiendo de aquel que las escribe. En el caso de López de Hoyos, debido a su formación humanística, posee mayores recursos para exponer las ideas de las que él mismo había participado como ideólogo. Véase Canosa Hermida 1999, 43-56.

<sup>70</sup> Bustamante 2009, 94.

arquitecturas efímeras y la excepcionalidad del caso, pues en estos ejemplos fueron pintores españoles quienes se encargaron de ilustrarlas.

### **A modo de epílogo**

62. Por lo hasta aquí expuesto, y con la intención cartográfica citada al inicio del presente texto, pueden comprenderse las palabras de Checa al exponer que las entradas triunfales portuguesas fueron aquellas que mayor crítica ante la herejía y el protestantismo ejercieron durante los reinados de Felipe II y III<sup>71</sup>. Pese a que la de Amberes, principalmente en el arco de los genoveses —donde se representaron las hazañas de Carlos V contra el Duque de Sajonia, los turcos, la empresa de Túnez y la expansión de la fe católica—; o la de Lille fueron capitales al respecto, las entradas relacionadas con el viaje del príncipe Felipe o del Emperador, principalmente en Italia, hasta mediados del siglo XVI poseen una menor implicación en el problema luterano o protestante y un creciente interés en el asunto turco, tal vez por iniciarse allí el periplo vencedor del Emperador tras la victoria tunecina<sup>72</sup>. Obviamente, no es que un elemento tan desestabilizador para el gobierno habsbúrgico no apareciera en los arcos de triunfo o inscripciones de dichas celebraciones<sup>73</sup>, sino que se vio relegado a lugares algo menos representativos en el discurso festivo, principalmente a inscripciones donde se aglutina a todos los enemigos del Imperio.
63. Lo mismo sucede en España, donde salvo en las entradas de las reinas en las ciudades, principalmente la de Ana y Margarita de Austria en Madrid o en Burgos, por la procedencia de las reinas y las alianzas políticas con dichos territorios donde las luchas contra protestantes fueron constantes, en el resto también su papel se relega a escasas pinturas de batallas o a epitafios y no tanto a una profusión de figuras alegóricas tan claras y evidentes como lo son en el caso turco. De hecho, si entendemos, como se ha insistido en diversas ocasiones, la entrada real como un acto de legitimación histórica, el número de monarcas del pasado representados en las construcciones efímeras que lucharon contra herejías anteriores al protestantismo en la península ibérica es ínfimo frente a las esculturas y pinturas de reyes o personajes

---

<sup>71</sup> Checa Cremades 1988, 69.

<sup>72</sup> Madonna 2000, 119-154.

<sup>73</sup> Véase Mínguez 2015, 155-175.

ilustres de los que lucharon contra el Islam (El Cid, Alfonso VIII, Fernán González, Fernando III el Santo, Jaime I, los Reyes Católicos, entre otros) que pueblan los áticos de los arcos de triunfo de modo sistemático en la mayor parte de estos eventos.

64. Además, deberíamos anotar otro asunto sobre el que no podemos extendernos en demasía, que sería el estudio de aquel o aquellos que gestaron o concibieron la entrada. Es decir, es fundamental tener en cuenta que las celebraciones citadas de las dos esposas o futuras esposas del monarca en Madrid estaban vinculadas con el propio rey, que fue quien se encargó de prepararlo todo, a veces de modo más cercano o delegando el proceso a personajes de confianza como López de Hoyos. Frente a estas, que justamente poseen un mayor número de representaciones contra la herejía, debemos contrastar las que fueron creadas por los propios gobiernos locales sin un control tan directo del rey, que amoldaron a su propio gusto o problemática política aquello que venía representado. Era evidente que el temor a la posible alianza entre moriscos y turcos, la temida Quinta Columna, campeaba entre la población hispánica del siglo XVI debido a la piratería o a la convivencia con elementos residuales islámicos, y así lo hicieron visible. Como se ha dicho, la excepción podría ser el caso portugués, donde también parte de un gobierno más o menos local, con un control menor del monarca pero que, por otro lado, necesita reclamar la atención del rey ausente.
65. Esta deflación de representaciones del protestante en comparación con el turco no sucede, por el contrario, en las construcciones efímeras y catafalcos de las exequias reales, tanto de los monarcas como de sus esposas. Excede de los límites de la presente publicación poder desarrollar este asunto en el que también estamos trabajando, pero en ellos se produce un programa narrativo donde se combinan las escenas de victorias militares, principalmente en las calles laterales, con las alegorías ante el enemigo y las virtudes del buen gobernante. En todos ellos, fueran en Valladolid, Sevilla, Florencia o Bruselas, por citar diversos ejemplos, aparecen representados de modo equilibrado protestantes y turcos con el fin de ennoblecer a la monarquía y su defensa de la ortodoxia. Obviamente, esto viene dado por el género artístico al que nos referimos que, aunque efímero, al fin y al cabo no tenía el mismo objetivo ni público que los festejos urbanos, donde además se dio una reutilización de

lienzos de temática histórica<sup>74</sup>, que permitía crear cierta coherencia en los programas que allí se desarrollaban.

66. Por lo expuesto se desprende que el problema protestante fue muy significativo durante el primer periodo del gobierno de los Austrias Mayores y tuvo una amplia representación visual en las entradas triunfales de dicho periodo. Pero, por el contrario, a medida que la amenaza turca se hizo más intensa y los monarcas hispánicos comenzaron a perder distintas guerras en los Países Bajos y territorios germánicos, se dio un decrecimiento de su representación, siendo fagocitados por imágenes triunfalistas ante el Islam, salvo, como se ha dicho, en los catafalcos funerarios donde se da una lectura en paralelo. Así pues podemos encontrar un auge y un ocaso que coincide justamente con el devenir de la política internacional hispánica, mostrando un paralelismo evidente entre el triunfalismo visual y la política frente a la alteridad.

## Referencias

### Fuentes

- «Año de 1599, Rescivimiento y entrada de la Reina, nuestra Señora, Doña Margarita, en la Villa de Madrid, domingo, xxiii del o[c]tubre del año de 1599. Relación verdadera de todo lo que se previno, [que] es en esta manera», 2005, *Libro de Noticias particulares, así de Nacimientos de Príncipes, como entrada de Reyes*, edición comentada y transcrita por Francisco J. Marín, Madrid, Ayuntamiento de Madrid, 2005, pp. 128-256.
- Calvete de Estrella, Juan Cristóbal, 1930 (1552), *El felicísimo viaje del muy alto y muy poderoso príncipe don Felipe*, Madrid, Sociedad de Bibliófilos españoles.
- «Entrada del Rey don Felipe Segundo Nuestro Señor en Toledo», *Relaciones históricas de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Sociedad de Bibliófilos españoles, 1986.
- Gómez de Castro, Álvaro, 1561, *Recebimiento que la Imperial ciudad de Toledo hizo a la Magestad de la Reyna nuestra señora doña Ysabel...*, Toledo, Juan de Ayala.
- Guerreiro, Affonso, 1581, *Das festas que se fizeram na cidade de Lisboa na entrada del Rey D. Philippe primeiro de Portugal*, Lisboa, Francisco Correa.
- Hierro, Baltasar del, 1564, *Los triumphos y grandes rececimientos de la insigne ciudad de Barcelona a la venida del famosissimo Phelipe rey de las Españas con la entrada de los serenísimos principes de Bohemia*, Barcelona, Casade Jayme Cortey.

---

<sup>74</sup> Acidini Luchinat 2000, 22



- Lavanha, Juan Bautista, 1622, *Viage de la Catholica Real Magestad del Rei D, Filipe III. N. S. al Reino de Portugal...*, Madrid, Thomas Iunti.
- López de Hoyos, Juan, 1572, *Real aparato y sumptuoso recebimiento con que Madrid... rescibio ala Serenissima reyna D. Ana de Austria...*, Madrid, Juan Gracian.
- Mal Lara, Juan, 1570, *Recebimiento que hizo la muy noble y muy leal Ciudad de Sevilla... al Rey D. Philipe N.N...*, Sevilla, En casa de Alonso Escrivano.
- «Recibimiento que se hizo en Salamanca a la princesa doña M<sup>a</sup> de Portugal, viniendo a casarse con el Príncipe Don Felipe II», Biblioteca Nacional de España (BNE). Ms. 4013.
- Relación verdadera, del recebimiento, que... la ciudad de Burgos... hizo a la Magestad ... doña Anna de Austria... passando a Segovia, para celebrar... su casamiento con el Rey don Philippe... segundo de este nombre*, 1571, Burgos, Casa de Philippe de Iunta,
- Ripa, Cesare, 2007, *Iconología*, Madrid, Akal [1593].
- Santa Cruz, Alonso, 1922, *Crónica del Emperador Carlos V*, Madrid, Imprenta del Patronato de Huérfanos de Intendencia e Intervención Militar [1550-1552]
- Velázquez, Isidro, 1583, *La entrada que en el reino de Portugal hizo... Don Philipe..., segundo de este nombre, primero de Portugal...*, Lisboa, Manuel de Lyra.

### **Aparato crítico**

- Acidini Luchinat, Cristina, 2000, «La oscura pléyade», *Glorias efímeras. Las exequias florentinas por Felipe II y Margarita de Austria*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, pp. 21-26.
- Akbari, Suzanne Conklin, 2009, *Idols in the East. European representations of Islam and the Orient, 1100-1450*, Ithaca-Londres, Cornell University Press.
- Alves, Ana Maria, 1983, *As Entradas Régias Portuguesas. Uma Visão de Conjunto*, Lisboa, Horizonte.
- Arellano, Ignacio, 2000, «Elementos emblemáticos en las comedias religiosas de Calderón», María Gómez (coord.), *Calderón. Una lectura desde el siglo XXI*, Alicante: Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil Robert, pp. 219-247.
- Barbu, Daniel, 2014, «Idolatry and Religious Diversity: Thinking about the Other in Early Modern Europe », *Asdiwal. Revue genoise d'anthropologie et d'histoire des religions*, 9, pp. 39-50.
- Bouza Álvarez, Fernando, 1989, «Retórica da imagem real. Portugal e a memória figurada de Filipe II», *Penelope. Fazer e desfazer história*, 4, pp. 20-58.
- Bouza Álvarez, Fernando, 1998, *Imagen y propaganda. Capítulos de Historia cultural del Reinado de Felipe II*, Madrid, Akal.
- Burkhardt, Jacob, 1968, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Barcelona, Ediciones Zeus, Barcelona.

- Bustamante García, Agustín, 2009, «Hechos de armas. La guerra en el siglo XVI español», *Arte en tiempos de guerra*, Madrid, CSIC, pp. 87-98.
- Camoens Gouveia, António, 2000, «La fiesta y el poder. El rey, la corte y los cronistas del Portugal del siglo XVI», Alfredo Morales (com.), *La fiesta en la Europa de Carlos V*, Sevilla, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, pp. 175-208.
- Canosa Hermida, Begoña, 1999, «López de Hoyos, relator festivo y luctuoso», Fernando Bores, Sagrario López (dirs.), *La fiesta. Actas del II seminario de Relaciones de Sucesos*, Ferrol, Sociedad de Cultura Valle Inclán, pp. 43-56.
- Canova-Green, Marie Claudie; Andrews, Jean (eds.), 2013, *Writing Royal Entries in Early Modern Europe*, Turnhout, Brepols.
- Carrasco Urgoiti, María Soledad, 1996, *El moro retador y el moro amigo. Estudios sobre fiestas y comedias de moros y cristianos*, Granada, Universidad de Granada.
- Carrasco Urgoiti, María Soledad, 2003, «La escenificación del triunfo del cristiano en la comedia», Marlène Albert-Llorca; J. Antonio González Alcantud (eds.) *Moros y cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo Occidental*, Granada, Diputación de Granada, pp. 25-44
- Checa Cremades, Fernando, 1987, *Carlos V y la imagen del héroe en el Renacimiento*, Madrid, Taurus.
- Checa Cremades, Fernando, 1988, «(Plus) Ultra Omnis Solisque Vias. La imagen de Carlos V en el reinado de Felipe II», *Cuadernos de Arte e Iconografía*, 1, pp. 55-80.
- Checa Cremades, Fernando, 1992, *Felipe II. Mecenas de las artes*, Madrid, Nerea.
- Cruz Valdovinos, José Manuel, 1990, «La entrada de la reina Ana en Madrid en 1570», *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 38, pp. 413-451.
- Elliott, John; Brown, Jonathan, 2003, *Un palacio para el Rey. El Buen Retiro y la Corte de Felipe IV*, Madrid, Taurus.
- Erasmus de Róterdam, 1971, *El Enquiridión o Manual del Caballero Cristiano*, edición de Dámaso Alonso y prólogo de M. Bataillon, Madrid, CSIC [1571].
- Escudero, Juan Manuel, 2004, «El motivo de la serpiente en los autos sacramentales de Calderón. Notas para un bestiario fantástico», *Revista Canadienses de Estudios Hispánicos*, 29 (1), pp. 129-142.
- Fernández Chaves, Manuel F. – Pérez García, Rafael M., 2009, *En los márgenes de la ciudad de Dios. Moriscos en Sevilla*, Valencia, PUV.
- Fernández López, Jorge, 2011, «Retórica monstruosa: el motivo de la hidra en la tradición emblemática», *Imago: revista de emblemática y cultura visual*, 3, pp. 63-72.
- Fernández Travieso, Carlota, 2006, «La cultura emblemática en la entrada de Toledo de Isabel de Valois de 1560», Anthony Close; Sandra Fernández (eds.), *Edad de Oro Cantabrigense*, Cambridge, Iberoamericana Vervuert, AISO, pp. 245-254.

- Ferrer Valls, Teresa, 2002, «La fiesta en el Siglo de Oro: en los márgenes de la ilusión teatral», *Teatro y fiesta del Siglo de Oro en tierras europeas de los Austrias*, Madrid, SEACEX, pp. 27-37.
- Flori, Jean, 1992, «La caricature de l'islam dans l'Occident Medieval. Origine et signification de quelques stéréotypes concernant l'islam », *Aevum*, 2, pp. 245-256.
- Franco Llopis, Borja, 2008, «El miles christi: entre catolicismo y protestantismo en la Europa Moderna», *Europa: Historia, imagen y mito*, Castellón, Servei de Publicacions de la Universitat de Castelló, 1, pp. 169-184.
- Franco Llopis, Borja, 2017, «Images of Islam in the Ephemeral Spanish Art: a first approach», *Capitale Culturale*, vol. extraordinario 6, pp. 87-116.
- Gan Giménez, Pedro, 1991, «La jornada de Felipe III a Portugal (1619)», *Chronica Nova*, 19, pp. 407-431.
- García Bernal, José Jaime, 2006, *El Fasto Público en la España de los Austrias*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- Jacquot, Jean, 1960, «Panorama des fêtes et cérémonies du Règne. Évolution des thèmes et des styles», Jean Jacquot, *Les fêtes de la Renaissance: Fêtes et cérémonies au temps de Charles Quint*, París, Editions du CNRS, pp. 413-491
- Jiménez Garnica, Ana María et alii, 1999, *Fiestas Nupciales en el Madrid de Felipe II*, Madrid, Comunidad de Madrid.
- Jonge, Krista de, 2000, «El Emperador y las fiestas flamencas de su época (1515-1558)», Alfredo Morales (com.), *La fiesta en la Europa de Carlos V*, Sevilla, Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, pp. 49-72.
- Kappler, Claude, 1986, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, Akal.
- Lamarca, Rafael, 1999, «La representación del no creyente en los emblemas de las decoraciones festivas barrocas. De la bestia del Apocalipsis de San Juan a la tradición hercúlea de la Hidra de Lerna», Fernando Bores; Sagrario López (dirs.), *La fiesta. II seminario de Relaciones de Sucesos*, Ferrol, Sociedad de Cultura Valle Inclán, pp. 187-200.
- Lompart, Gabriel, 1972, «En torno a la iconografía renacentista del *Miles Christi*», *Traza y Baza*, 1, pp. 63-94.
- Madonna, Maria Luisa, «El viaje de Carlos V por Italia después de Túnez: El triunfo clásico y el plan de reconstrucción de las ciudades», Alfredo Morales (com.) *La fiesta en la Europa de Carlos V*, Sevilla, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, pp. 119-154.
- Madrugá Real, Ángela, 2008, «Magnificencia urbano y Fiesta Real: Salamanca 1543. Elementos simbólicos en torno a la figura del Príncipe», *Anales de Historia del Arte*, vol. Extr., pp. 103-120.

- Mínguez Cornelles, Víctor, 2012, «Ríos y mares festivos. Naumaquias y espectáculos acuáticos en las cortes mediterráneas», Rosario Camacho; Eduardo Asenjo; Belén Calderón (eds.), *Fiestas y mecenazgo en las relaciones culturales del Mediterráneo en la Edad Moderna*, Málaga, Universidad de Málaga, pp. 163-184.
- Mínguez Cornelles, Víctor, 2015, «Routes and triumphs of Habsburg power in Colonial America», Fernando Checa Cremades; Laura Fernández-González (eds.), *Festival Culture in the World of the Spanish Habsburgs*, Farnham, Ashgate, pp. 155-175.
- Mínguez Cornelles, Víctor (ed), 2016, *La fiesta barroca: la corte del rey (1555-1808)*, Castellón, Jaume I.
- Massip Bonet, Francesc, 2003, *La Monarquía en Escena*, Madrid, Comunidad de Madrid.
- Molina Figueras, Joan, 2011, «Contra turcos. Alfonso d'Aragona e la retorica visiva della crociata», Abbamonte, Giancarlo (coord.), *La battaglia nel Rinascimento meridionale: moduli narrativi tra parole e immagini*, Roma, Viella, pp. 97-110.
- Molina Figueras, Joan, 2015, «De la historia al mito. La construcción de la memoria escrita y visual de la entrada triunfal de Alfonso V de Aragón en Nápoles (1443)», *Codex Aquilarensis*, 31, pp. 201-232.
- Muir, Edward, 2001, *Fiesta y rito en la Europa Moderna*, Madrid, Editorial Complutense.
- Nieto Soria, José Manuel, 1993, *Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*, Madrid, Nerea.
- Perceval Verde, José María, 1992, «Animalitos del Señor: Aproximación a una teoría de las animalizaciones propias y del otro, sea enemigo o siervo, en la España imperial (1550-1650)», *Áreas*, 14, pp. 173-184.
- Pinson, Yona, 2001, «Imperial Ideology in the Triumphal Entry into Lille of Charles V and the Crown Prince (1549)», *Assaph. Studies in Art History*, 6, pp. 205-232.
- Pizarro Gómez, Francisco Javier, 1998, «Los viajes de Felipe II y la arquitectura efímera», *Felipe II y las artes*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, pp. 397-416.
- Río Barredo, María José del, 2000, *Madrid Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica*, Madrid, Marcial Pons.
- Rosier, Bart, 1990-1991, «The Victories of Charles V: A Series of Prints by Maarten van Heemskerck, 1555-1556», *Semiotus*, pp. 24-38.
- Ruiz, Teófilo, 2012, *A King Travels: Festive Traditions in Late Medieval and Early Modern Spain*, Princeton, Princeton University Press.
- Strickland, Daniel, 2003, *Saracens, Demons and Jews. Making monsters in Medieval Art*, Princeton-Oxford, Princeton University Press.
- Strong, Roy, 1998, *Arte y poder. Fiestas del Renacimiento 1450-1650*, Madrid, Alianza.
- Torres Megiani, Ana Paula, 2004, *O rei Ausente. Festa e cultura política nas visitas dos Filipes a Portugal (1581 e 1619)*, São Paulo, Alameda.

- Sebastián Lozano, Jorge, 2008, «Elgénero de la fiestas. Corte, ciudad y reinas en la España del siglo XVI», *Potestas*, 1, pp. 57-77.
- Turner, Victor W., 1989, *El proceso ritual*, Madrid, Taurus.
- Van Herwaarden, Jan van, 2012, «The Emperor Charles V as Santiago Matamoros», *Peregrinations: Journal of Medieval Art & Architecture*, 3 (3), pp. 83-106.
- Watanabe-O'Kelley, Helen, 2002, «Early Modern European Festivals-Politics and Performance, Event and Record», en J. R. Mulryne; Elizabeth Golding (eds.), *Court Festivals of the European Renaissance. Art, Politics and Performance*, Aldershot, Ashgate, pp. 15-25
- Zapata, Teresa, 2000, *La entrada en la Corte de María Luisa de Orleans*, Madrid, Fundación de apoyo a la Historia del Arte Hispánico.



# Quand le nom fait l'hérétique.

## Les mots de l'illuminisme castillan de 1525

Estelle Garbay-Velázquez<sup>1</sup>  
Université de Bourgogne Franche-Comté

**Résumé :** Cet article propose une brève analyse du sens et des connotations des trois qualificatifs apposés en 1525 par l'Inquisition de Tolède aux nouveaux hérétiques castillans, les fameux « *alumbrados* », également nommés « *dexados* » et « *perfectos* ». Dans un souci d'exhaustivité, il conviendra d'ajouter à cette étude taxinomique de l'illuminisme castillan le nom de « *recogidos* », ceux-ci étant cités dans de nombreux témoignages comme des spirituels directement impliqués dans l'affaire. Confrontant les documents inquisitoriaux – Édits de Tolède, résumés des procès – aux plaidoyers des accusés lors de leurs procès et à quelques ouvrages spirituels contemporains majeurs, nous tenterons de remettre ces termes en perspective, et de souligner le décalage existant entre la façon dont se désignaient eux-mêmes les spirituels et le nom qui leur a été imposé, ouvrant ainsi une réflexion sur le processus de fabrication de l'hérésie à partir des différents noms attribués aux hérétiques.

**Mots-clés :** Illuminisme, Spiritualité, Hérésie, Inquisition, Espagne, Castille, XVI<sup>e</sup> siècle, Abandon, Recueillement

**Title :** When the name makes the heretic. The lexicon of Castilian illuminism in 1525.

**Abstract :** This article offers a short analysis of the different meanings and connotations of the three names given in 1525 by Toledo's Holy Office to the new Castilian heretics – the « *alumbrados* », also called « *dexados* » and « *perfects* ». In order to be exhaustive, this taxinomic study of Castilian illuminism adds the name « *recogidos* » to this list, since those spirituals are often mentioned in the testimonies included in the trials. The comparison between the inquisitorial documents – the Toledo Edict, the minutes of the trials – and the pleas of the accused, along with some of the main contemporary spiritual books, reveals the discrepancy between the way the *alumbrados* called themselves and the name the inquisitors imposed on them. This exploration will lead us to highlight how heresy is fabricated through the different names assigned to the heretics.

**Keywords :** Illuminism, *Alumbrados* (Illuminists), Heresy, Inquisition, Spain, Castile, 16<sup>th</sup> century, Recogimiento (Recollection), Dejamiento (Abandonment)

**Título :** Cuando el nombre hace al hereje. El léxico del alumbradismo castellano de 1525.

**Resumen :** Este artículo ofrece un breve análisis del significado y de las connotaciones de los tres calificativos adjudicados en 1525 por la Inquisición toledana a los nuevos herejes castellanos, los famosos « *alumbrados* », también llamados « *dexados* » y « *perfectos* ». Para mayor exhaustividad, convendrá añadir a este recorrido taxonómico del alumbradismo castellano el calificativo « *recogidos* », ya que numerosos testimonios se refieren a estos últimos como a una familia espiritual directamente implicada en la polémica. Cotejando los documentos inquisitoriales – Edicto de Toledo, sumarios de los procesos – con los alegatos de los propios acusados durante su proceso y con algunas obras espirituales coetáneas, trataremos de medir el desfase que pudo existir entre la manera en que dichos espirituales se denominaron a sí mismos y las etiquetas que les impuso el Santo Oficio, abriendo una reflexión sobre el proceso de construcción de la herejía mediante los nombres atribuidos al hereje.

---

<sup>1</sup> Estelle Garbay-Velázquez est maître de conférences à l'université de Dijon depuis 2013. Sa thèse – soutenue en 2011 et à ce jour inédite – consiste en une étude et une édition annotée du *Quatrième Abécédaire spirituel* de Francisco de Osuna. Elle a publié divers articles sur l'œuvre d'Osuna et la littérature spirituelle du XVI<sup>e</sup> siècle dans différentes revues (*Mélanges de la Casa de Velázquez*, *Revue d'Histoire des Religions*, *Études franciscaines*, *Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines*). Contact: [estelle.garbay-velazquez@u-bourgogne.fr](mailto:estelle.garbay-velazquez@u-bourgogne.fr)

**Palabras claves :** Iluminismo, Alumbrados, Dejadados, Recogidos, Perfectos, Inquisición, Castilla, España, Siglo XVI

**Pour citer cet article :** Garbay-Velázquez, Estelle, 2018, « Quand le nom fait l'hérétique. Les mots de l'illuminisme castillan de 1525 », Dossier thématique : La fabrique de l'hérésie. L'hérétique et ses représentations à l'époque moderne : Espagne, Portugal, Amérique (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.) coord. par Michel Bœglin, *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines – CECIL*, n° 4, <[http://cecil-univ.eu/C4\\_3](http://cecil-univ.eu/C4_3)>, mis en ligne le 22/12/2018, consulté le jj/mm/aaaa.

## Introduction

1. La publication de l'Édit de Tolède par l'inquisiteur général Alonso Manrique marque, en 1525, un tournant dans l'histoire des idées et des courants spirituels en Espagne. En censurant 48 propositions erronées ou hérétiques attribuées aux soi-disant « illuminés, abandonnés et parfaits » (*alumbrados, dexados y perfectos*), le Saint-Office élève ces spirituels castillans au rang de première grande hérésie du Siècle d'or espagnol, à une époque tourmentée où la Castille sort à peine de la guerre des *Comunidades* (1520-1521), et l'Église redoute la contagion de la réforme luthérienne<sup>2</sup>. Il convient de remarquer que le phénomène – qualifié *a posteriori* d'*alumbradismo* – n'apparaît pas *ex nihilo* : d'après Antonio Márquez, les premières dénonciations contre des prétendus illuminés castillans remontent à 1519, et sont issues d'un cercle de domestiques du palais des Mendoza, à Guadalajara, qui semblerait avoir été l'un des premiers foyers. L'année 1524 voit la publication, sur la place d'Escalona, de l'édit de grâce invitant les fidèles à dénoncer toute personne soupçonnée d'hérésie, évènement qui entraînera la détention et l'emprisonnement de Pedro Ruiz de Alcaraz, comptable et prédicateur laïc du second Marquis de Villena, duc d'Escalona, tout comme ceux d'Isabel de la Cruz, sœur du Tiers Ordre franciscain, et du clerc Gaspar de Bedoya. Et sans attendre la condamnation officielle de l'Édit inquisitorial, le général franciscain Francisco Quiñones recommanda dès 1524, lors d'un chapitre provincial de Castille réuni à Tolède, la plus grande vigilance envers les frères « illuminés » (*illuminatorum*)<sup>3</sup> qui s'adonnent à la « voie illuminative » (*viam illuminativam*), menaçant ceux-ci d'emprisonnement.

<sup>2</sup> Márquez 1980, 63-65: « *En una España comunera, una secta de alumbrados, contemporánea y afín a los anabaptistas europeos, no era cosa de broma. Los inquisidores juzgan y organizan las denuncias con el peligro luterano en mientes* ».

<sup>3</sup> Waddingo Hiberno 1786, t. XVI, & XVIII, p. 189.



2. À partir des différentes dénonciations recueillies contre les supposés hérétiques et des témoignages inclus dans les confessions spontanées, le Saint-Office sélectionna et rassembla 48 propositions censées renfermer les « erreurs » (*errores y yerros*) et les « nouveautés » (*novedades*) doctrinales des hérétiques ; des erreurs attribuables, d'après Alonso Manrique, à l'intervention du « diable » (*demonio*), lequel aurait insufflé à quelques fidèles lesdites erreurs et autres « pensées diaboliques » en aveuglant leur entendement, afin de rompre l'unité et la paix de la chrétienté. Dans ce même Édit, outre l'énumération des principales erreurs doctrinales, il accuse les illuminés d'avoir formé des groupuscules séparés du reste de la communauté des fidèles :

*fuimos informados por diversas personas temerosas de Dios y çelosas de nuestra fee catholica que en algunos lugares de este Arçobispado de Toledo, entre muchas personas se dezían, conferían y publicaban algunas palabras que parecían desviarse de nuestra sancta fee católica e de la común observancia de los fieles christianos e de nuestra Sancta Madre Yglesia, e se contentaban e facían conventículos particulares secreta e públicamente, e algunos se dezían alumbrados e dexados o perfectos [...]»<sup>4</sup>.*

3. Le Saint-Office désigne les partisans de la nouvelle secte par le biais d'une énumération de trois qualificatifs – deux participes passés et un adjectif – disposés de telle sorte qu'on pourrait être porté à y voir *a priori* des synonymes ou des termes équivalents. Toutefois, la valeur exacte de l'emploi de la conjonction de coordination copulative « e » et de la disjonctive « o » n'est pas très claire, dans la mesure où celles-ci peuvent aussi bien introduire des synonymes que juxtaposer des termes substantiellement différents, et par conséquent proposer une alternative entre les différents énoncés. Quoi qu'il en soit, les trois qualificatifs se retrouvent ainsi amalgamés et frappés du même sceau de l'hérésie par l'édit inquisitorial. Mais que désigne précisément chacun de ces termes, et quelles nuances impliquent-ils ? En quoi consistait exactement leur pratique spirituelle ? Et comment ces « illuminés » se désignaient-ils eux-mêmes, quels noms utilisaient-ils pour se définir ?

---

<sup>4</sup> *Edicto de los alumbrados de Toledo*, 23 de septiembre de 1525, f<sup>o</sup> 9 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>, dans Márquez 1980, app. I, 229-238.

4. Afin d'essayer d'y voir plus clair dans le phénomène kaléidoscopique de l'illuminisme castillan, nous nous proposons de réaliser un rapide examen des significations et connotations des trois termes hautement polysémiques et ambigus « *alumbrado* », « *dexado* » et « *perfecto* ». Il conviendra d'ajouter à cette liste le qualificatif « *recogido* », dans la mesure où les partisans du « recueillement » sont, d'une part, cités par les témoins convoqués aux différents procès et, d'autre part, considérés comme des spirituels proches de l'illuminisme par les historiens, certains allant même jusqu'à les inclure parmi les *alumbrados* comme un courant distinct des *dejados*. Pour ce faire, nous confronterons les documents émanant du Saint-Office avec les témoignages des accusés inclus dans leurs procès, ainsi qu'avec d'autres témoignages tirés d'ouvrages spirituels contemporains de la polémique. Il ne s'agit en aucun cas de dresser ici un tableau historique de l'illuminisme – ambition qui eût été démesurée au regard du format de la présente publication –, ni de recenser tous les possibles antécédents, parmi les hérésies médiévales, de ce courant spirituel – ce qui a par ailleurs été largement exploré par nombre de spécialistes, de Marcelino Menéndez Pelayo à Stefania Pastore, en passant par Marcel Bataillon, Eugenio Asensio, Antonio Márquez, etc. L'objectif de la présente contribution est bien plutôt de réfléchir au processus de fabrication de l'hérésie à partir de l'analyse des différents qualificatifs attribués par les inquisiteurs aux « illuminés » de Tolède, en tâchant de mesurer et d'interpréter l'écart sémantique existant entre les étiquettes officielles et la façon qu'avaient ces spirituels de se désigner eux-mêmes.

### 1. Les « *alumbrados* »

5. Commençons cette exploration terminologique par le participe passé substantivé « *alumbrado* », le premier des trois qualificatifs qui servit à désigner en tout premier lieu le nouveau courant de spiritualité hérétique. Il convient de remarquer que celui-ci fut préféré à son synonyme « *iluminado* » pour traduire le participe passé latin *illuminati* employé par le général des Franciscains pour désigner les moines tentés par cette nouvelle voie spirituelle dangereuse. Aujourd'hui cependant, les historiens de la religion utilisent aussi bien le terme d'« *iluminismo* » que celui d'« *alumbradismo* » pour désigner la nouvelle hérésie condamnée en 1525, à ceci près que certains,

comme Eulogio Pacho<sup>5</sup>, considèrent *l'alumbradismo* comme « l'une des multiples manifestations historiques de l'illuminisme ou pseudomysticisme », entendant l'illuminisme comme un phénomène récurrent tout au long de l'histoire de la chrétienté.

6. L'on doit à Eugenio Asensio d'avoir recensé certainement l'un des emplois les plus anciens du participe passé *iluminado* dans la langue castillane, dans le *Sumario de la medicina* de Francisco López de Villalobos, de 1498 : il s'agit du terme « *aluminado*<sup>6</sup> », teinté de prononciation italienne, qui désigne alors les « malades souffrant » d'homosexualité. Le mot est par conséquent chargé dès le départ de connotations dénigrantes, tout comme c'est le cas du participe « *alumbrado* », qui sert encore à désigner dans le langage familier une personne en état d'ivresse. À en croire Menéndez Pelayo<sup>7</sup>, l'origine du mot « *alumbrado* » entendu comme secte ou hérésie – selon lui « impure » – remonterait à 1512, comme l'attesteraient les propos du Franciscain Antonio de Pastrana, qui aurait dénoncé les élucubrations hérétiques d'un prédicateur franciscain d'Ocaña soi-disant « *alumbrado por las tinieblas de Satanás* ». En réalité, comme l'a judicieusement remarqué Antonio Márquez<sup>8</sup>, le terme « *alumbrado* » n'a, dans la bouche du Franciscain de Pastrana, aucunement le sens de 'partisan de telle ou telle secte spirituelle' : il ne s'agit que du participe passé du verbe *alumbrar*, aux connotations neutres, pouvant renvoyer aussi bien à une illumination d'origine divine que diabolique.
7. De fait, on remarque un emploi abondant du verbe *alumbrar* dans la naissante littérature spirituelle contemporaine en langue castillane, avec des connotations le plus souvent positives : la contemplation du divin passe généralement par une phase d'illumination intérieure, dont l'agent n'est autre que la personne divine. À titre d'exemple, le maître du recueillement, Francisco de Osuna, utilise le verbe à seize reprises dans sa *Ley de amor y cuarta parte del Abecedario espiritual*, sans que celui-

---

<sup>5</sup> Pacho 2008, 291.

<sup>6</sup> Asensio 2000, 77, note 66: « *De los aluminados. Los aluminados padescen dolencia / de ser putos, y es muy absurda y muy ciega / y desta en Italia diz que hay pestilencia / y en nuestras partidas, si no hay resistencia, / en algunos buenos y honrados se pega [...]* ».

<sup>7</sup> Menéndez Pelayo 2000, tome II, Livre V, ch. 1.

<sup>8</sup> Márquez 1980, 70-71.

- ci ne renvoie à une quelconque tendance spirituelle : « *Y Sancto Tomás fue por esta Pasión alumbrado, ca, tocando las llagas de Jesús, cobró todo lo que había perdido*<sup>9</sup> ».
8. Cependant, si le Franciscain d'Osuna n'hésite pas à employer le verbe à la voix active, il fait un usage restreint du participe passé – deux seuls exemples, f<sup>o</sup> 25 v<sup>o</sup> et 119 v<sup>o</sup> – et précisément dans des contextes dépourvus de renvoi à une illumination intérieure. Dans ce dernier cas, l'auteur a préféré utiliser d'autres participes passés moins ambigus tels que « *radiados, ilustrados o esclarecidos*<sup>10</sup> », évitant ainsi l'épineuse formule « *alumbrado por el amor de Dios* », qui aurait pu éveiller chez les censeurs d'inutiles soupçons du fait de la ressemblance avec la rhétorique des spirituels frappés d'anathème.
  9. Le champ lexical de la lumière et de l'illumination divine se retrouve dans d'autres œuvres spirituelles contemporaines, comme l'illustre l'emblématique *Lumbre del alma*, de l'évêque franciscain Juan de Cazalla, qui n'est autre que le frère de María Cazalla, l'une des femmes ayant fait l'objet d'un procès pour illuminisme (1532-1534). Toutefois, dans cet ouvrage, qui se présente comme un dialogue entre un maître spirituel et son disciple autour du thème du libre arbitre et de l'amour, Cazalla prend soin, tout comme Osuna, d'éviter l'emploi du participe passé controversé, excepté à la fin de l'ouvrage, lorsque le disciple reconnaît avoir été « illuminé » (*alumbrado*) par la doctrine de son maître<sup>11</sup>. Cette prudence des auteurs spirituels s'explique parfaitement dans un contexte de rédaction immédiatement postérieure à la publication de l'Édit de 1525, en plein procès contre ceux que l'on considère traditionnellement comme les principaux chefs de file du mouvement illuminé : Pedro Ruiz de Alcaraz, Isabel de la Cruz et Gaspar de Bedoya.
  10. En réalité, les trois leaders présumés du mouvement *alumbrado* n'ont pas agi différemment : dans les seuls documents autographes que l'on ait conservés d'eux, à savoir leurs plaidoyers d'auto-défense inclus dans leurs procès respectifs, ils ont toujours refusé que leur soit appliqué le qualificatif « *alumbrado* », ce qui peut paraître à premier abord surprenant, quoique par ailleurs compréhensible : rejeter le qualificatif, c'était nier toute appartenance à une quelconque secte ou groupuscule

---

<sup>9</sup> Osuna 1530, f<sup>o</sup> 119 v<sup>o</sup>.

<sup>10</sup> *Ibid.*, f<sup>o</sup> 146 v<sup>o</sup>.

<sup>11</sup> Cazalla 1542, II, cap. 15.

spécifique, et donc un élément fondamental de leur stratégie de défense. Ainsi, lorsque Pedro Ruiz de Alcaraz mentionne le terme, il en attribue l'origine à la médisance populaire ou à certains de ses ennemis personnels, et, en dernière instance, au fruit d'une inspiration diabolique :

*Sy por averse dicho palabras que escandalizaron a muchos de dezir que avía alumbrados y perfetos y dexados tuvo lugar el diablo y los que me tenían mala voluntad de informar a vuestra merced que hablava lo que no convenía [...] y como estos nombres que dezían de dexados, alumbrados y perfetos que lo que yo sabía que la gente por escarnio los avía puesto y que no avía junta de gentes aparte, como dezían<sup>12</sup>.*

11. Plus que des noms que les hérétiques auraient donné à leur propre mouvement spirituel, les trois qualificatifs pourraient bien n'être que des surnoms chargés d'ironie et de mépris, dont l'initiative revient au petit peuple, ignorant en matières spirituelles et généralement sceptique face à toute manifestation excessive de ferveur religieuse, comme l'avait souligné Fidèle de Ros<sup>13</sup>. Si Alcaraz n'a jamais revendiqué ces qualificatifs, il reconnaît par endroit que ceux-ci ont pu être assumés par certains spirituels, sans s'inclure bien entendu dans ce groupe :

*y començase a publicar que el marqués tenía santos en Escalona, y otros que dezían que heran diablos, y de allí se dixo que en Pastrana y Guadalajara y en Madrid y en Escalona avía personas que se dezían unos alumbrados y otros dexados y otros perfetos<sup>14</sup>.*

12. Il n'est pas anodin de signaler que ce témoignage d'Alcaraz présente les trois qualificatifs comme étant des réalités bien distinctes, comme s'il s'agissait de trois tendances ou groupes spirituels spécifiques et coexistant, et non comme une seule et même secte spirituelle, comme laissait entendre la formulation de l'Édit de 1525 émanant de l'Inquisition tolédane, qui semble avoir tiré parti de la confusion induite par l'amalgame.

<sup>12</sup> «Proçeso de Pedro de Alcaraz...», f<sup>o</sup> 6 r<sup>o</sup> et 8 r<sup>o</sup>.

<sup>13</sup> Ros 1936, 77 : le terme « *alumbrado* » désignait vers 1515 « des personnes adonnées à la piété et à une dévotion plus intense ; et cela, je le veux bien, avec une légère pointe d'ironie, comme on dirait aujourd'hui d'un religieux au zèle excessif : « c'est un mystique ».

<sup>14</sup> «Proçeso de Pedro de Alcaraz...», f<sup>o</sup> 8 r<sup>o</sup>.

13. Quoi qu'il en soit, le terme « *alumbrado* » n'est pas celui que revendiquait Alcaraz. Bien au contraire, il le réservait aux partisans de la doctrine prêchée aussi bien par l'évêque Juan de Cazalla lors de ses sermons, que par sa sœur María :

*y el obispo diciendo en sus sermones que él declaraba a la lumbré que fue dada al bienaventurado Sant Pablo, y que todos podían ser alumbrados, continuando él en aquello su codicia; y los oydores, en aquellas admiraciones abiendo dél sermones suyos a la tarde y a la mañana los más días, siendo los de la tarde a la manera de lección, començó de aver juntas, y aquellos que se juntavan asy por aquello llamarlos alumbrados, y asy aver escándalos<sup>15</sup>.*

14. Mais si pour Pedro Ruiz de Alcaraz, les « *alumbrados* » étaient Juan et María de Cazalla, pour cette dernière, les « *alumbrados* » pourraient bien s'apparenter aux partisans du recueillement. En effet, l'accusée refuse habilement dans sa défense de se voir attribuer le qualificatif en ayant recours à la rhétorique de la modestie : elle ne mérite pas un nom si prestigieux dont seules sont dignes les personnes « vertueuses » et « recueillies » (*recogidas*) :

*quanto más quel dicho testigo [el 14º] hablava de oydas y no se sygue, porqué me toviera por tal alunbrada, que lo sea ni da razón porque demás desto, este nombre de alunbrados se suele ynponer agora y en el tiempo que este testigo depuso a qualquier persona que anda algo más recogida que los otros o se abstiene de la conversaçión de los viçiosos como es público y notorio y no es mucho que asy a çiegas me ynpusyesen a mí este nonbre como lo hazen a otros mejores y más virtuosos que yo<sup>16</sup>. ni que nadie me osase llamar alunbrada como él dize, si no fuese burlando, refiriendo a otras muchas personas nobles que tanbién los llaman alunbrados porque andavan recogidos o hazían buenas obras<sup>17</sup>.*

15. Ne faut-il pas voir dans cette attribution du terme « *alumbrado* » aux « personnes vertueuses et recueillies » une tentative de rejeter la balle de l'hérésie dans le camp spirituel adverse, à savoir, celui des « *recogidos* » ? Ce témoignage de María Cazalla ne manque pas de surprendre. En premier lieu, parce que les *recogidos*, qui bénéficiaient certainement de solides appuis parmi les plus hauts dignitaires ecclésiastiques, ne furent dans les faits pas vraiment inquiétés par l'Inquisition – à

<sup>15</sup> *Ibid.*, fº 178 vº (188 vº).

<sup>16</sup> *Proceso contra María de Cazalla*, fº 72 vº/pp. 208-209.

<sup>17</sup> *Ibid.*, fº 75 rº/pp. 215.

l'exception du prédicateur franciscain Francisco de Ortiz, compagnon d'Osuna, qui fit également l'objet d'un procès entre 1529 et 1532, quoique vraisemblablement davantage en raison de son engouement aveugle pour la charismatique Francisca Hernández que du contenu doctrinal de ses sermons et ses écrits spirituels. En second lieu, parce que les historiens de la spiritualité considèrent généralement (c'est le cas de Fidèle de Ros ou de Melquíades Andrés Martín) les termes « *alumbrados* » et « *dejados* » comme des synonymes ayant l'apanage de l'hérésie, maintenant les *recogidos* à l'abri de tout soupçon d'hétérodoxie. Même si d'autres critiques comme Marcel Bataillon mettent plus volontiers « recueillement » et « abandon » au même niveau comme deux branches ou deux courants spirituels qui, à l'intérieur de l'illuminisme, « mêlent leurs eaux<sup>18</sup> ».

16. La polysémie du terme « *alumbrado* » révèle la complexité du phénomène de l'illuminisme castillan, « hérésie protéiforme » selon les termes de Stefania Pastore<sup>19</sup>, dont les limites sont bien difficiles à définir, et qui pourrait bien avoir autant de visages que de personnes ayant participé à la polémique. De sorte que sous l'étiquette « vague et commode<sup>20</sup> » d'« *alumbrados* » que les inquisiteurs ont apposée à la nouvelle hérésie espagnole, dans la réalité plusieurs tendances spirituelles dissidentes pourraient avoir coexisté, dont le dénominateur commun fut certainement d'avoir toutes été des formes de « christianisme intériorisé », pour reprendre l'expression de Marcel Bataillon, quoiqu'il conviendrait de considérer chacune d'entre elles séparément. Mais avant d'examiner le qualificatif « *recogido* », mentionné dans différents témoignages au cœur de la polémique et qui semble s'imposer comme un élément constitutif de l'échiquier spirituel de l'illuminisme castillan, analysons le second terme frappé d'anathème par le Saint-Office.

## 2. Les « *dexados* » ou partisans de l'« abandon »

17. Si Pedro Ruiz de Alcaraz – tout comme María Cazalla – ont rejeté aussi bien le qualificatif d'« *alumbrado* » que celui de « *dexado* », ce dernier semble toutefois plus pertinent au regard du contenu de leur doctrine spirituelle. En effet, si l'on en croit les propositions de l'Édit – mais celles-ci sont certainement loin de constituer le *credo* des

<sup>18</sup> Bataillon 1998, 180.

<sup>19</sup> Pastore 2010, 169.

<sup>20</sup> Ros 1936, 83.

partisans de l'abandon –, Alcaraz aurait prêché une nouvelle voie vers la perfection en s'abandonnant à Dieu (*dexándose a Dios*) et à son amour :

*Prop. 9 : Que el amor de Dios en el hombre es Dios y que se dexassen a este amor de Dios que ordena las personas de tal manera que no pueden peccar mortal ni venialmente<sup>21</sup>.*

*Tercer artículo. Ahora hemos de exponer la nueva doctrina de este reo (la cual pertenece a la materia del libre arbitrio) en lo que hace al abandono o suspensión de la voluntad creada en Dios, la cual llama este reo en lengua vernácula « dexamiento » o « dexarse en Dios » en el que la voluntad suspende todo acto propio<sup>22</sup>.*

18. Cette méthode spirituelle ou « voie de l'abandon » présuppose donc une « suspension de la volonté créée en Dieu », qui implique un renoncement à agir mu par la propre volonté ou par des intérêts particuliers. De là le combat incessant qu'Alcaraz livre contre ce qu'il nomme les « *propiedades* » qui sont à proscrire, afin de laisser (*dexar*) que Dieu agisse en nous. L'abandon à une forme de pur amour de Dieu, clé de la perfection spirituelle, prévaut sur toute autre considération. C'est au nom de celle-ci que les actes « extérieurs » de la piété traditionnelle sont abandonnés : ainsi les prières vocales, les pénitences, le jeûne, les œuvres de charité, la dévotion pour les images saintes sont autant d'« attaches » (*ataduras*) et d'obstacles à la communication intime de l'âme avec Dieu qui s'accomplit dans l'amour, sans médiation aucune.
19. Le paradoxe d'une telle conception spirituelle, a priori très exigeante moralement – kantienne avant l'heure, pourrait-on dire –, puisqu'elle pose comme un prérequis incontournable à la base de toute œuvre ou dévotion humaine le plus parfait désintéressement, est qu'elle n'a cessé dans la pratique de susciter des soupçons de laxisme moral. En effet, les *dexados* semblent avoir systématiquement méprisé, au nom de la perfection, les pratiques ascétiques, les œuvres de charité et autres actions vertueuses qui constituent le pain quotidien du chrétien en route vers la sainteté. La doctrine de l'abandon va même plus loin en soutenant que celui qui s'abandonne complètement à l'amour de Dieu devient en quelque sorte « impeccable », atteignant

<sup>21</sup> *Edicto* 1525, dans Márquez 1980, ap. I, 229-238.

<sup>22</sup> Sumario del proceso contra Pedro Ruiz de Alcaraz, dans Márquez 1980, ap. II, 246.



un état de perfection qui le mettrait à l'abri du péché, ce qui va à l'encontre du dogme du libre arbitre, et ouvre la porte à tout type de dérives sur le plan moral :

*aquel que se deja a Dios o suspende todo acto de su voluntad en Dios, en lengua vernácula « el dexado a Dios », es impecable, de tal manera que no puede pecar ni mortal ni venialmente. De esto es testigo Mari Núñez<sup>23</sup>.*

20. Cette idée d'impeccabilité a très certainement contribué à ajouter au participe passé « dexado », en lui-même déjà chargé de connotations négatives, une couche sémantique péjorative supplémentaire, faisant du « dexado » le paradigme de la personne négligente sur le plan moral. Dès lors, quoique Ruiz Alcaraz ait toujours défendu dans ses plaidoyers la légitimité du principe spirituel de l'abandon, on comprend qu'il ait cherché à se libérer d'un qualificatif grossier chargé de sarcasme populaire.
21. Mais si l'on en croit certains témoignages inclus dans le procès de Francisco Ortiz, Francisco de Osuna, le maître du recueillement, aurait utilisé oralement, lors de recommandations à ses disciples – notamment pour justifier son principe controversé du « no pensar nada » – des formules très proches de celles employées par Alcaraz. Écoutons le témoignage de Gabriel Sánchez, curé de Pastrana :

*Quanto a lo del recogimiento..., digo que lo que yo oy al dicho fray Francisco de Osuna, que me puso en él, es que [...] procurasen de no pensar nada en cosa ninguna salvo dexar la voluntad y corazón a Dios, e se esforçasen a desechar todos los pensamientos que les viniesen hasta quedar el ánima sin pensamiento ninguno<sup>24</sup>.*

22. Et effectivement, comme nous avons tâché de le montrer dans notre thèse doctorale<sup>25</sup>, il existe d'indéniables points de concordance entre la doctrine spirituelle du recueillement et celle de l'abandon. Bien évidemment le Franciscain, qui a rédigé ses trois premiers *Abécédaires spirituels* dans les cinq années qui suivirent la publication de l'édit de 1525, a pris soin d'éviter dans ses écrits toute formulation qui aurait pu être soupçonnée d'hérésie. Et s'il ose défendre le principe de « sainte oisiveté » (*santa ociosidad*) pour les plus parfaits amants de Dieu, affirmant qu'il est

<sup>23</sup> *Ibid.*, prop. 24, dans Márquez 1980, 246-247.

<sup>24</sup> Selke 1968, 248.

<sup>25</sup> Garbay-Velázquez 2011, 98-108.

légitime d'« aimer Dieu de toutes ses forces » et par-dessus tout, « laissant alors toute activité et tout exercice, si bons et licites soient-ils<sup>26</sup> », il n'utilise jamais le verbe « *dexar* » sous sa forme réfléchie « *dexarse* », et encore moins appliqué à l'amour de Dieu. Il condamne même une forme d'« abandon négligent » (*negligente dejamiento*) qui pourrait conduire à une attitude oisive et dédaigneuse envers la pratique des bonnes œuvres, ainsi qu'à une perte de vigilance morale :

*Vacar hombre y cesar de pecar es virtud, y es subir a Jerusalén ; mas cesar de hacer buenas obras y estarse como sede vacante ya va declinando a vicio [...]. Y la razón de aqueste negligente dejamiento, [...] es porque no tuvieron la vigilancia y aviso que se requiere para más aprovechar<sup>27</sup>.*

23. Les poèmes rédigés par l'amiral de Castille don Fadrique Enríquez offrent un bon exemple de l'importance de la diffusion des principes spirituels des *dexados*, cette fois-ci parmi la haute noblesse, qui a souvent joué un rôle fondamental de protectrice de la nouvelle spiritualité. Ces quelques vers présentent la voie de l'abandon comme l'une des alternatives qui conduisent l'homme au salut :

*Hay diversas opiniones  
En la forma de salvarnos.  
Unos dicen oraciones,  
Otros que en los corazones  
A Dios del todo dexarnos [...]<sup>28</sup>.*

24. Ces divers témoignages, qui débordent du cadre strict des documents issus des procès inquisitoriaux, attestent l'influence réelle des idées des *dexados* dans la société castillane de la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle ; des idées qui, nous l'imaginons bien, étaient certainement à l'origine bien plus complexes et nuancées que la formulation synthétique et réductrice des 48 propositions établies par le Saint-Office. Le problème qui se pose aux historiens de la religion qui s'intéressent à la spiritualité de l'abandon est l'absence d'œuvres spirituelles signées de main des *dexados*. Les seuls documents autographes conservés sont les plaidoyers d'autodéfense inclus dans les procès, des documents rédigés sous la contrainte et sous la surveillance des inquisiteurs, et par

<sup>26</sup> Osuna 1530, f<sup>o</sup> 94 r<sup>o</sup>.

<sup>27</sup> *Ibid.*, f<sup>o</sup> 114 r<sup>o</sup>.

<sup>28</sup> A Valle Arce 1994, 450-452.

conséquent fortement biaisés. Ceci explique la connaissance partielle de cette spiritualité frappée d'anathème et bien souvent caricaturée.

### 3. Les « *recogidos* » ou partisans du « recueillement »

25. Il en va tout autrement du recueillement, dont le contenu doctrinal a eu l'occasion d'être précisé et développé dans le *Troisième* et le *Quatrième Abécédaire spirituel* de Francisco de Osuna, le maître des *recogidos*. Et si nous avons vu que le participe passé « *dexado* » n'a jamais été revendiqué par ceux qui se virent attribuer le qualificatif, en revanche, celui de « *recogido* » était pleinement assumé par les partisans du recueillement. Ainsi, Francisco de Osuna et Francisco Ortiz, dans leurs écrits, faisaient fréquemment mention de la formule « les hommes recueillis » (*los varones recogidos*)<sup>29</sup>, pour désigner les personnes engagées dans la voie spirituelle du recueillement. Ceci n'est guère surprenant, étant donné les connotations nettement plus positives du participe passé, qui renvoie à des notions de mesure, de prière, de méditation, de quiétude, plus proches de la sainteté que celui de « *dexado* ». En outre, le terme n'ayant pas été inclus par les inquisiteurs parmi les qualificatifs censurés dans l'Édit, il n'a pas souffert le même discrédit, demeurant a priori à l'écart de tout soupçon d'hérésie.
26. Melquíades Andrés Martín fait remonter l'origine du vocable aux maisons de récollection franciscaines, « *domus recollectionis* » en latin, qui se déclinent en espagnol en '*casas de retiro*', '*casas recolegidas*', '*recoletas*', '*recolectorios*' ou même '*casas de recogimiento*'. Il s'agissait d'ermitages implantés en Espagne sous l'impulsion de la réforme de Pedro de Villacreces dans les années 1366-1377, puis dotées en 1523 de statuts spécifiques par le général franciscain Quiñones. Le mot s'inscrit donc dans une tradition et des pratiques déjà séculaires au sein de l'Ordre franciscain. Le monastère de Notre-Dame de La Salçeda et les grottes-ermitages qui l'entourent, dans le massif montagneux de Guadalajara, offrent un bon exemple de ces maisons propices à une vie de retraite, d'austérité, de prière et de recueillement, loin du monde. Il constituerait justement un des berceaux de la spiritualité du

<sup>29</sup> Voir Osuna 1530, cap. 26, f° 109 r°-v° ; cap. 27, f° 111 r° ; cap. 32, f° 133 r°, à titre d'exemple.

recueillement dans les années 1510-1520, à en croire le témoignage de Juan de Salamanca à l'occasion du procès contre Alcaraz :

*Quiso empero que aunque se prueve lo del recogimiento aver salido algunos frayres de la Salçeda dél. Pero lo del dexamiento no se prueba aver salido de allý ; antes Ysabel de la Cruz paresçe aver infiçonado a fray Diego de la Barreda y a otros<sup>30</sup>.*

27. Et c'est précisément à La Salçeda que Francisco de Osuna rédigea ses premiers *Abécédaires spirituels*. Examinons à présent le contenu doctrinal du recueillement tel qu'il émane des *Troisième* et *Quatrième Abécédaires*. Force est de constater une certaine fluctuation dans la définition du recueillement, qui est tantôt présenté comme un « exercice spirituel » (*ejercicio espiritual*), tantôt comme une « façon de faire oraison » (*manera de hacer oración*), tantôt comme une « voie » (*vía*) conduisant à la rencontre et à l'union avec Dieu. De plus, on observe un certain manque de rigueur dans les définitions conceptuelles, puisque le terme, largement polysémique, renvoie sous la plume d'Osuna à différents niveaux ou étapes de progression spirituelle. On a pu relever trois acceptions renvoyant à trois niveaux de sens distincts : indépendamment du sens courant – ou « vulgaire », selon Andrés Martín – de 'paix et de quiétude de celui qui se retire du monde pour pratiquer l'oraison', Osuna emploie le mot « recueillement » dans son sens pleinement spirituel d' 'union mystique entre l'homme et Dieu dans l'expérience contemplative' ; et entre les deux, il existe une troisième acception qui est celle de 'méthode ou voie spirituelle dans laquelle s'engagent les *recogidos*', qui présuppose le premier recueillement sans y être réductible, et qui vise le second recueillement mystique sans pouvoir garantir d'y parvenir :

*Este santo ejercicio usaban mucho los varones antiguos, que por recogerse mejor se retraían a los eremitorios y lugares secretos, por no se distraer entre la gente ; mas ahora solamente nos ha quedado el vocablo ; el cual imponemos por ser tan bueno a la persona más pacífica y quieta que vemos, diciendo que es «persona recogida», en lo cual apenas queremos decir sino que es hombre recogido y apartado y de honesta conversación. Lo cual, aunque sea bueno, empero no es tan bueno que merezca este nombre de recogido, según su más verdadera y antigua significación, en la*

<sup>30</sup> «Proçeso de Pedro de Alcaraz...», f<sup>o</sup> 394 r<sup>o</sup>.

*cual quiere casi tanto decir como este nombre «unión», del cual apenas usamos en cosas humanas y corporales, sino en las divinas y espirituales. Empero, no tomando el vocablo en rigor, aún puede convenir a nuestro ejercicio según todas sus significaciones, porque todas aprovechan mucho al negocio de que hablamos, que es llegar el hombre estrechamente a Dios ; según lo cual diremos por qué a este ejercicio le convenga más este nombre «recogimiento» que otro ninguno de los ya dichos<sup>31</sup>.*

28. Ce « saint exercice », qui n'est autre qu'une méthode ouvrant une voie de quête spirituelle de Dieu, se subdivise dans l'enseignement d'Osuna en deux mouvements successifs de contemplation : au terme d'un premier mouvement horizontal au cours duquel l'âme s'efforce de rentrer en elle-même, au plus profond de son « cœur », se produit parfois un second mouvement vertical par lequel l'âme « s'élève au-dessus de son cœur » vers Dieu, avec le concours de la grâce divine :

*Esta primera manera de buscar a Dios en el corazón, que se hace con tan entera conversión a Dios que pone el amor ferviente a las espaldas todo lo demás, y a sólo él vuelve la intención y afición sin hablar palabra ni pensarla, y así está con sumo recogimiento en silencio delante de Dios ; [...] y según tienen por experiencia los fervientes amadores, aun es en dos maneras, y ambas con entera negación que desecha todas las cosas : la primera y más usada manera es entrando hombre a su corazón profundo con entero recogimiento, y la segunda es que se hace más por mano de Dios que de hombre, cuando el varón ferviente sube sobre su alto corazón también a sólo Dios, porque ni busca ángeles ni criatura alguna sino al incogitable Dios, que con sólo amor se deja tocar<sup>32</sup>.*

29. Si la teneur spirituelle des enseignements du recueillement n'a *a priori* rien de contraire au dogme, on comprend néanmoins que de tels propos aient pu, dans la pratique, engendrer des confusions et causer ponctuellement des scandales – comme toute expérience mystique intérieure portée à la connaissance du grand public, du reste. En effet, le *recogido* qui a atteint l'union amoureuse avec le divin n'aura – ne serait-ce que temporairement – que peu d'attention à consacrer aux traditionnelles œuvres de piété, tout accaparé qu'il est par l'expérience contemplative. Il ne faut pourtant pas y voir de la part d'Osuna un quelconque mépris des exercices ascétiques

<sup>31</sup> Osuna 2005 (1527), 207.

<sup>32</sup> Osuna 1530, f<sup>o</sup> 107 r<sup>o</sup>.

et des œuvres méritoires : la voie du recueillement s'inscrit dans le prolongement d'une incontournable phase de méditation et d'ascèse, le *Premier* et le *Second Abécédaire* sont respectivement là pour le rappeler.

30. Reste que le passage de la théorie à la pratique semble avoir, dans certains cas, provoqué des scandales. En effet, le recueillement s'accompagnait dans la pratique d'attitudes et de postures corporelles censées favoriser l'introspection, mais potentiellement risibles ou suspectes d'hypocrisie aux yeux de non-initiés souvent circonspects. C'est du moins ce que laisse entendre la déclaration du bachelier Olivares lors du procès contre Francisco Ortiz :

*nos poníamos en esta oración mental, a la qual llaman recogimiento, que es no estar derramados los sentidos, sino procurar de desechar de sí todo pensamiento y poner el alma en quietud. Y esto para que viniese el alma a tal estado que ni se acordase de sí ni de dios; que aunque con el pensamiento no se acordase dél [estaba] el alma unyda con dios. Y para venir en esto, nos poníamos de rodillas un rato y después asentávamonos en un rincón çerrados los ojos, y estábamos allí gran rato. Y en esto yo algunas vezes abría los ojos porque los que passavan no se escandalizasen; y otras vezes no lo hazía, porque me lo mandó el de Ortiz, frayle que es de San Francisco. Y en esto nos pusieron fray Francisco de Osuna, habitante en la Sazedá, y fray Cristóval y el dicho fray Ortiz<sup>33</sup>.*

31. Au-delà des postures peu conventionnelles des *recogidos*, qui avaient coutume de s'agenouiller ou de fermer les yeux en public, ce qui surprend dans ce témoignage, c'est la coïncidence de certaines formulations attribuées aux maîtres du recueillement avec certaines propositions censurées par l'édit de 1525. C'est le cas de l'encouragement à la pratique de l'oraison mentale au détriment des prières vocales, et du principe du « *no pensar nada* », qui, appliqué au sens strict, pourrait conduire à évacuer l'idée-même de Dieu de sa pensée (*no acordarse de Dios*), ce qui rappelle étrangement les propositions suivantes :

*Prop. 12. [...] y que estando en aquella quietud, por no distraerse, tenía por tentación acordarse de Dios.*

---

<sup>33</sup> *Proceso contra Francisco Ortiz*, f<sup>o</sup> 41 v<sup>o</sup>, cité par Selke 1968, 232.

*Prop. 20. Que la oración abía de ser mental y no vocal ; [...] e que no an de orar con la boca*<sup>34</sup>.

32. Pedro Ruiz de Alcaraz lui-même regardait avec grande méfiance et circonspection le recueillement, qu'il considérait comme un « chemin suspect » et hypocrite faisant la part belle aux consolations spirituelles, aux raptus et extases mystiques en tout genre (« *arrobamientos* »), dans lesquels il voyait le fruit de l'inspiration diabolique. L'emploi du substantif au pluriel – « *recogimientos* » – traduit tout le mépris du prédicateur laïc d'Escalona pour sa famille spirituelle rivale, constituée essentiellement de religieux :

*XVIII– Al deziocho capítulo(s) yo he hablado a algunas personas experimentadas en la vida y exerçijos espirituales con intençión a los avisar de los peligros que ay [c.] en las propiedades espirituales que el onbre tiene, y por fin destas algunos ver que seguían los recogimientos y con el conoçimiento de su propiedad avisarlos y dezir a las tales personas que por tal fin seguir los recogimientos ques camyno sospechoso, siguiéndolo por estas tales consolaçiones y devoçiones que dize un santo. Mira que la consolaçión y dulzura que sientes no sea del demonyo, dize el Jersón*<sup>35</sup>.

33. Ces témoignages, ainsi que de nombreux autres qui font état de la participation des maîtres du recueillement aux fameuses réunions secrètes (*juntas y conventículos*) aux côtés des autres *alumbrados*, nous interdisent de tenir les *recogidos* à l'écart de la polémique, quoique le Saint-Office ne les ait pas inclus dans la liste des groupes et formations spirituelles hérétiques ; leur implication dans le phénomène de l'illuminisme a d'ailleurs été établie par d'éminents historiens, parmi lesquels Marcel Bataillon et Ángela Selke. Eugenio Asensio<sup>36</sup> a également insisté sur l'influence du franciscanisme sur la spiritualité *alumbrada*. Dès lors, qu'est-ce qui explique l'impunité des partisans du recueillement dans les procès de l'illuminisme ? Stefania Pastore<sup>37</sup> nous livre sans doute l'une des clés en nous rappelant qu'Alonso Manrique, le grand inquisiteur à l'origine de la publication de l'Édit de Tolède, n'était pas *a priori* un ennemi déclaré des illuminés. Bien au contraire, il avait une réputation

<sup>34</sup> *Edicto* 1525, dans Márquez 1980, ap. I, 232-233.

<sup>35</sup> «Proçeso de Pedro de Alcaraz...», f<sup>o</sup> 32 v<sup>o</sup>.

<sup>36</sup> Asensio 2000. Voir plus précisément le chapitre « Alumbrados. ¿Erasmismo o franciscanismo ? », 75-96. D'après lui, l'illuminisme serait « la branche bâtarde du grand arbre de la piété franciscaine » (Asensio 2000, 75).

<sup>37</sup> Pastore 2010, 230-231.

d'inquisiteur indulgent (« *blando* »), protecteur bien connu de certains *alumbrados* tels que Juan del Castillo, ainsi que de nombreux *recogidos*, parmi lesquels Francisco de Osuna. Ce qui, d'ailleurs, explique certainement la relative bénignité des peines infligées aux *alumbrados* de Tolède, si on les compare à celles que subirent les luthériens et les juifs convertis accusés de crypto-judaïsme, le plus souvent brûlés vifs sur le bûcher.

#### 4. Les « *perfectos* » et l'idéal de perfection

34. Le dernier des qualificatifs que les nouveaux hérétiques se virent attribuer par l'édit de Tolède est celui de « parfaits ». Le terme n'est, en lui-même, aucunement novateur, et semble plutôt chargé de connotations positives, à la différence de « *dexado* » ou « *alumbrado* ». En effet, le désir de perfection est une aspiration tout-à-fait sainte du chrétien qui souhaite suivre la voie et l'exemple du Christ. Il s'agit même d'un précepte évangélique, que le Christ formule à l'adresse de ses disciples dans un passage de l'Évangile selon saint Matthieu (5,48) : « Vous donc, soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait ». Quant à la question de la manière d'atteindre ladite perfection, le Christ lui-même y apporte un élément de réponse dans le même Évangile (Matthieu, 19,21) : « Si tu veux être parfait, vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor aux cieux ; puis viens, suis-moi ». Il va sans dire que si la perfection chrétienne consiste à suivre les pas de Jésus-Christ et de viser la perfection divine, elle implique une conversion profonde, une conduite morale irréprochable, une vie d'ascèse qui présuppose pauvreté, détachement, vertu, sacrifice, amende des péchés, charité, etc.
35. Or, si l'on en croit les propositions de l'Édit, les *alumbrados* semblent avoir déprécié systématiquement les exercices ascétiques et les œuvres de charité, précisément au nom de la perfection, en alléguant que si ceux-ci constituent bien des étapes du chemin, là n'est pas la vraie perfection :

*Según esto dice un testigo que la perfección no está en esto del ayunar, ni en el orar vocalmente, ni en abstinencias ni en otras obras de penitencia;*



*más aún, que estas cosas se deben omitir ; que las personas, por el contrario, se deben estar en quietud sin las tales obras [...]»<sup>38</sup>.*

36. En effet, le spirituel « parfait » qui a atteint la quiétude en Dieu n'a que faire des pénitences et autres œuvres dites « extérieures », qui sont, au contraire, le signe d'une imperfection :

*Proposición 43– «Diziendo cierta persona que su intención era servir a Dios e hazer penitencia e guardar sus mandamientos, dixo que no estaba en aquello la summa perfección». Esta proposición es herrónea y herética, condenada en otro tiempo contra los vegardos»<sup>39</sup>.*

37. En effet, la « perfection suprême » implique chez les *alumbrados* le plus parfait désintéressement à l'origine de toute action. Ils insistent souvent sur l'indispensable pureté d'intentions de l'homme qui doit agir uniquement animé par l'amour de Dieu, sans qu'aucune autre motivation ou intérêt n'y soit mêlés. Ainsi, les œuvres méritoires sont systématiquement soupçonnées de cacher un intérêt personnel, et par conséquent discréditées. D'où la croisade que les illuminés menèrent contre ce qu'Alcaraz nommait les « *propiedades*<sup>40</sup> », irréductibles résidus de l'amour propre. Cette posture conduit à un paradoxe qui renverse la conception chrétienne traditionnelle de la perfection : les illuminés, qui semblaient prêcher une quête absolue de perfection, en exigeant des actions morales irréprochables et parfaitement désintéressées, en sont venus à condamner toute action morale et vertueuse précisément au nom d'une plus grande perfection, alors que les exercices ascétiques et la charité sont au cœur de la conception chrétienne de la perfection. Dans son plaidoyer, Pedro de Alcaraz a tenté de rassurer les inquisiteurs sur l'orthodoxie de ses propos, en explicitant précisément ce qu'il entend par « perfection » :

*nuestra intención es que las obras buenas tengan perfección en el fin del obrar, y no que se dexen. [...] No es esto quitar bien sino mostrar la perfección.*

*Porque aunque es bien hazer y obrar bien, ay grand diferencia en el fin del*

<sup>38</sup> « Sumario del proceso de Pedro Ruiz de Alcaraz », dans Márquez 1980, ap. III, 251.

<sup>39</sup> *Edicto* 1525, dans Márquez 1980, ap. II, 237.

<sup>40</sup> «Proçeso de Pedro de Alcaraz...», f<sup>o</sup> 32 v<sup>o</sup>.

*que obra, que unos obran por temor y otros por amor [...] y ya se sabe ser más perfecto nuestro servicio y obras por amor que no por temor*<sup>41</sup>.

38. L'autre problème résulte du fait de considérer la perfection comme un acquis. N'y aurait-il pas une forme de présomption à vouloir se considérer une fois pour toutes « parfait » – attribut généralement réservé à la personne divine –, comme si l'homme, en atteignant la perfection, pouvait s'abstraire de sa condition de mortel et égaler Dieu ? Au-delà du manque d'humilité, c'est la doctrine de l'impeccabilité qui en découle qui est problématique, ce que les inquisiteurs n'ont pas manqué de condamner à travers les propositions 9 et 32 de l'Édit.
39. Il convient toutefois de rappeler que les *dexados* ne sont pas les seuls à avoir fait usage du qualificatif « parfait » : les *recogidos* eux aussi l'utilisaient pour désigner les spirituels les plus avancés dans le chemin vers la perfection. Citons à titre d'exemple de titre du chapitre 25 de la *Loi d'amour* : *De algunos efectos que la ley del apurado amor hace en el ánima del varón perfecto*.
40. En outre, lorsque Francisco de Osuna emploie le terme, il ne fait que reprendre la rhétorique thomiste qui distinguait trois « âges » ou étapes de vie spirituelle : « commençants, progressants et parfaits <sup>42</sup> », qui correspondent aux trois voies purgative, illuminative et unitive. Le terme « parfait » faisait donc partie, dans les années 1520-1530, du vocabulaire spirituel courant. Et si les inquisiteurs ont choisi d'étiqueter les nouveaux hérétiques de « parfaits », le qualificatif ne semble pas pour autant avoir été discrédité au point d'être évacué du lexique spirituel. Peut-être parce qu'il s'agissait, parmi les trois qualificatifs attribués à la nouvelle secte castillane, du terme le plus générique, et par conséquent le moins représentatif du nouveau courant spirituel.
41. Toutefois, il convient de remarquer qu'il ne s'agit pas du premier courant hérétique de l'histoire de la chrétienté à avoir assumé le nom : les « *perfecti* » désignaient déjà une branche des cathares ; le qualificatif servit aussi à surnommer les bégards. Or, dans l'esprit des inquisiteurs, la ressemblance doctrinale entre les postulats des

<sup>41</sup> *Ibid.*, f° 29 v°; 31 v°.

<sup>42</sup> Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, qu. 24, ar. 9.

*alumbrados* et ceux de certaines hérésies antérieures<sup>43</sup> ne faisait aucun doute ; c'est particulièrement le cas des bégards, qui sont expressément nommés aux propositions 34 et 43<sup>44</sup>. Le fait d'apposer aux illuminés de Tolède la qualification hérétique de « *perfectos* » préexistante – usage du reste courant chez les inquisiteurs –, semble révélateur d'une volonté d'établir un lien ou une filiation entre les nouvelles idées illuminées des spirituels castillans et les sectes du passé, comme s'ils avaient voulu d'emblée établir leur paternité hétérodoxe.

## Conclusion

42. Ce rapide survol des différents qualificatifs qui servirent à désigner les spirituels frappés du sceau de l'hérésie en 1525 nous amène à plusieurs constats. En premier lieu, les prétendus illuminés ne se sont vraisemblablement jamais considérés comme tels. Et, comme l'a très bien remarqué Antonio Márquez,

Nunca los propios alumbrados supieron que lo fuesen ni qué significaba propiamente este nombre. Es que para saberlo no podían mirar hacia dentro, sino examinar la procedencia del calificativo, que era externa : de una parte, el pueblo ; de otra, los inquisidores<sup>45</sup>.

43. En d'autres termes, ce sont bien les inquisiteurs qui sont à l'origine de la formule « *alumbrados, dexados y perfectos* », « étiquette vague et commode » selon Fidèle de Ros, derrière laquelle il n'y a manifestement aucune doctrine unifiée, ni aucune organisation sociale ou religieuse qui puisse apparenter l'illuminisme castillan à une « *secta*<sup>46</sup> ». De fait, il n'y a chez les partisans de l'abandon, à qui l'on a principalement fait porter le san-benito, aucune velléité schismatique, et ils ne semblent pas avoir prétendu constituer de groupuscule religieux séparé de l'Église, en dépit de leur aspiration à pratiquer plus librement une spiritualité intériorisée en marge des

---

<sup>43</sup> Voir Asensio 2000, 78 : « *En estas comunidades de perfectos se respeta, más que la autoridad jerárquica, la inspiración del espíritu. Hay en la exaltación neumática de los alumbrados mucho de sustancia católica y un riesgo constante de pasar las fronteras de la ortodoxia, menospreciando la jerarquía no legitimada por el Espíritu y persiguiendo sueños y quimeras legados por el Evangelio eterno de Joaquín de Fiore y las sectas medievales* ».

<sup>44</sup> Voir note 35.

<sup>45</sup> Márquez 1980, 81.

<sup>46</sup> Selon le *Diccionario de Autoridades*, le mot « *secta* » désigne au Siècle d'or « l'erreur ou la fausse religion, divergente ou séparée de la véritable Religion Catholique Chrétienne, enseignée par quelque maître reconnu ».

pratiques rituelles traditionnelles. Tout comme les *recogidos*, d'ailleurs, par certains aspects proches des *dexados* : les uns comme les autres cherchaient la perfection en s'abandonnant à l'amour de Dieu, à ceci près que les *dexados* semblent avoir manqué de prudence en brûlant en quelque sorte les étapes du chemin de perfection, alors que les *recogidos* ne concevaient pas leur quête mystique en dehors d'un parcours spirituel balisé incluant méditation, pratiques ascétiques et œuvres de charité. En outre, certains témoignages contemporains de la polémique, parfois troublants, contredisent toute tentative de catégorisation simpliste visant à opposer les deux tendances, et remettent parfois en cause la taxonomie inquisitoriale. En définitive, l'attribution, en 1525, des trois qualificatifs « *alumbrados, dexados y perfectos* » aux spirituels castillans constitue un exemple de « fabrication » d'une nouvelle hérésie autochtone par le Saint-Office, qui répondrait à une volonté de mettre un frein à la prolifération de courants spirituels soupçonnés de pratiquer un christianisme intériorisé, échappant à tout contrôle institutionnel, et qui constituait un vivier susceptible d'alimenter les rangs de la réforme luthérienne. Le recueillement, pratiqué par les franciscains dans le cadre des maisons de récollection, placées sous l'autorité de l'Ordre, ne semble pas avoir préoccupé outre mesure les autorités ecclésiastiques. En revanche, ces mêmes doctrines et pratiques spirituelles prêchées au sein de groupuscules de laïcs improvisés et peu formés, en dehors de tout contrôle institutionnel, voilà qui devait inquiéter les inquisiteurs.

44. Tout l'enjeu était donc de couper court à la propagation d'une religiosité trop libre et intériorisée, certes nourrie de spiritualité franciscaine<sup>47</sup>, mais tendant à sortir du cadre du couvent et à s'affranchir de la tutelle ecclésiastique. En dernière instance, la définition et la condamnation de l'hérésie illuminée en 1525 fut manifestement une arme efficace conçue par l'Inquisition tolédane pour endiguer un phénomène de libéralisation de la spiritualité, tout en garantissant la pérennité de l'institution<sup>48</sup> : à

<sup>47</sup> La spiritualité *alumbrada* n'est pas sans rappeler le groupe hérétique de Durango, condamné près d'un siècle plus tôt, qui était également lié au franciscanisme (voir Cabanelas 1950, « Un franciscano heterodoxo en la Granada nasrí, fray Alfonso de Mella », *Al-Andalus*, n°15).

<sup>48</sup> La construction de la nouvelle hérésie « *alumbrada* » en 1525 répondait certainement aussi, comme l'a rappelé Joseph Pérez, à un besoin du Saint-Office de trouver de nouveaux débouchés dans la lutte contre les hérétiques, à un moment où il semblait y avoir moins de convertis judaïsants à poursuivre. Il en allait, par conséquent, de la justification du maintien de l'appareil répressif inquisitorial et de sa pérennité (voir Pérez 2005, 121).

partir de l'Édit de Tolède, tout spirituel inspiré faisant part de ses expériences mystiques, tout prédicateur laïc autoproclamé et toute personne prêchant un chemin raccourci vers la perfection sans la médiation de l'Église, devenait un possible « *alumbrado* ». Et si l'habit ne fait pas toujours le moine, il se pourrait bien que le nom ait ici suffi à faire l'hérétique...

## Références bibliographiques

### *Sources anciennes*

- Cazalla, Juan de, 1974, *Lumbre del alma*, Madrid, Fundación Universitaria Española, edición de J. Martínez de Bujanda [1542, Sevilla, Cromberger].
- Osuna, Francisco de, 1527, *Tercera parte del libro llamado Abecedario espiritual*, Toledo, Remon de Petras [pour l'édition moderne de López Santidrián, voir *Místicos españoles II*, 2005].
- Osuna, Francisco de, 1530, *Ley de amor y cuarta parte del Abecedario espiritual*, s. l., [pour l'édition moderne, voir Garbay-Velázquez 2011].
- « Proceso de Pedro de Alcaraz, vezino de Guadalajara », [1524-1529], Archivo Histórico Nacional (Madrid), Inquisición de Toledo, leg. 106, exp. no 5.
- Proceso de Fr. Francisco Ortiz*, [1529-1532] in *El Santo Oficio de la Inquisición. Proceso de Fr. Francisco Ortiz (1529-1532)*, ed. de Ángela Selke, 1968, prólogo de José Luis Aranguren, Madrid, Ediciones Guadarrama.
- Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, ed. de Milagros Ortega Costa, 1978, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> [En ligne], consulté le 5 mai 2017, <[http://documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,\\_Thomas\\_Aquinas,\\_Summa\\_Theologiae-Secunda\\_Secundae,\\_FR.pdf](http://documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae-Secunda_Secundae,_FR.pdf)>
- Waddingo Hiberno, A.R.P. Luca, 1786 (1625), *Annales minorum*, Romæ, Typis Rochi Bernabé, tomus XVI, & XVIII.

### *Appareil critique*

- Asensio, Eugenio, 2000, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines. Conversos, franciscanos, italianizantes*, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas [réédition augmentée de la première édition de 1952].
- Avalle Arce, Juan Bautista, 1994, *Cancionero del Almirante Don Fadrique Enríquez*, Barcelona, Quaderns Crema.
- Bataillon, Marcel, 1998, *Érasme et l'Espagne*, Genève, Droz, [1937, 1<sup>ère</sup> éd.].
- Garbay-Velázquez, Estelle, 2011, *Étude et édition annotée du Quatrième Abécédaire spirituel de Francisco de Osuna (1530)*, thèse de doctorat inédite, Université de Toulouse II- Le Mirail, 2 vol.

- Márquez, Antonio, 1980, *Los alumbrados. Origen y filosofía (1525-1559)*, Madrid, Taurus, segunda edición, corregida y aumentada [1970 1ère éd.].
- Menéndez Pelayo, Marcelino, 2000, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid, BAC [1987 1ª edición].
- Místicos españoles II, *Tercer abecedario espiritual [de] Francisco de Osuna*, 2005, edición de Saturnino López Santidrián, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Pacho, Eulogio, 2008, *El apogeo de la Mística Cristiana. Historia de la Espiritualidad Clásica Española*, Burgos, Monte Carmelo.
- Pastore, Stefania, 2010, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons Historia.
- Pérez, Joseph, 2005, *La Inquisición española. Crónica negra del Santo Oficio*, Madrid, Martínez Roca· ediciones.
- Ros, Fidèle de, 1936, *Un maître de Sainte Thérèse. Le père François d'Osuna. Sa vie, son œuvre, sa doctrine spirituelle*, Paris, Gabriel Beauchesne.

# Mística del abandono en los primeros alumbrados

Miquel Beltrán  
Universidad de las Islas Baleares

**Resumen:** En este artículo tratamos de probar las contradicciones que habría comportado la afirmación del albedrío libre, si así hubiese sido aceptado por los primeros alumbrados, tales como Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz. Se intentan descifrar las claves de la naturaleza de la suspensión o abandono de la voluntad, aunque no se ignora que los alumbrados la fundamentaron sobre una determinada interpretación de las epístolas paulinas y del evangelio de Juan. Las lecturas de estos textos condujeron a Ruiz de Alcaraz o a María de Cazalla a concebir el amor de Dios como una suerte de misericordia hacia una criatura exenta de mérito, y como aquello que hace obrar a la fe no elegida.  
**Palabras clave:** Alumbrados, suspensión de la voluntad, mística, amor de Dios, libre albedrío.

**Titre:** La mystique de l'« abandon » chez les premiers *alumbrados*.

**Résumé:** Cet article met en évidence les contradictions que pourrait introduire l'affirmation du libre arbitre comme acceptée des premiers *alumbrados*, comme Isabel de la Cruz ou Pedro Ruiz de Alcaraz. On tentera de déchiffrer la nature de la suspension de la volonté, bien qu'on n'ignore pas que celle-ci se trouve fondée sur une certaine interprétation de passages des épîtres de Paul et de l'Évangile de Jean. La lecture de ces textes avait conduit Ruiz de Alcaraz et María de Cazalla, en particulier, à concevoir l'amour divin comme une sorte de miséricorde envers une créature privée de tout mérite et qui rend agissante la foi non choisie.

**Mots-clé:** Alumbrados, suspension de la volonté, mystique, amour de Dieu, libre arbitre.

**Title:** Mysticism of abandonment among the early *alumbrados*.

**Abstract:** Our aim is to prove, in this paper, the contradictions that could be inferred from the affirmation of free will if this notion would be accepted by the early *alumbrados*, such as Isabel de la Cruz and Pedro Ruiz de Alcaraz. We search to decipher which is the nature of the abandonment of the will, given that we do not ignore that it is founded on a certain interpretation of passages from the epistles of Paul and St. Jean's Gospel. The readings of this passages brought Ruiz de Alcaraz and Maria de Cazalla, among others, to conceive the love of God as amounting to His mercy towards a creature private of any merit, as the strength that makes that a faith not chosen operates.

**Key words:** Alumbrados, abandonment of will, mysticism, love of God, free will.

**Pour citer cet article :** Beltrán, Miquel, 2018, « Mística del abandono en los primeros alumbrados », Dossier thématique : La fabrique de l'hérésie. L'hérétique et ses représentations à l'époque moderne : Espagne, Portugal, Amérique (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.) coord. par Michel Bøeglin, *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines – CECIL*, n° 4, <[http://cecil-univ.eu/C4\\_4](http://cecil-univ.eu/C4_4)>, mis en ligne le 22/12/2018, consulté le jj/mm/aaaa.

## Introducción

1. En un notable trabajo, Castro Sánchez<sup>1</sup> afirmaba –refiriéndose a Juan de Cazalla, y en concreto a *Lumbre del alma*– algo sorprendente; a saber, que el obispo pudo escribir esta obra para soslayar las acusaciones de alumbradismo que le amenazaban, pero que la vindicación de un albedrío libre –como la que se produce en el texto– era, en

---

<sup>1</sup> Castro Sánchez 2010.

cualquier caso, consistente con las doctrinas que pudo mantener como propalador de las tesis alumbradas años atrás, tanto en los sermones que profirió –y que según Alcaraz y Medrano se constituyeron en la forja de las primeras inclinaciones hacia el dejamiento entendido como abandono– como en los pasajes bíblicos que él, al igual que su hermana María, leían y comentaban en reuniones domésticas. Olivari, en un artículo también de referencia, argumentó de algún modo una aseveración similar. La concepción del libre albedrío de los alumbrados los diferencia de Lutero; para este último, aquel no es ni siquiera un concepto, sino un *flatus vocis*. Aquellos, por su parte, no se demoraron en conceptualizar lo que sería la suspensión de la voluntad, pero se ha sostenido que esta ha de concebirse como fruto de una elección libre que, sin embargo, atentará sobre el actuar de esta propia capacidad de elegir. Pedro Ruiz de Alcaraz habría dicho, según declaración de Nicolás de Embid, que se usaba mejor del libre albedrío cuando este se sujetaba a Dios, pues sin Él no podía bien escoger, lo que cabe que se conciba, en primera instancia, como la supresión de dicho arbitrio desde sí mismo. Cabe, con todo, señalar también –si se profundiza con esmero en lo dicho–, que tal arbitrio sería deficiente en su libertad, pues no le cabe escoger bien sin Dios, y así es como Selke leyó estas palabras de Alcaraz, aduciendo que «del dejamiento, así entendido, al siervo arbitrio hay solo un paso<sup>2</sup>». Este paso lo habría dado también Alcaraz según la declaración de Embid. Asimismo –prosigue este–, Alcaraz creía que todas nuestras buenas obras procedían de Dios y que el hombre nada puede por sus propias fuerzas, más que sujetarse y conocerse a sí mismo por nada, y que este conocimiento también lo daba Dios, y que todo don provenía del Padre de las lumbres.

2. Habrá que examinar la afirmación de Selke, pero creemos que aseverar que el hombre se conoce como nada, o absolutamente inmeritorio, hace imposible concebir que es el propio albedrío el que se abandona, pues si así fuera ello consistiría en una elección sublime que permite la irrupción en el alma del amor de Dios, un advenimiento que no podría, en puridad, tener origen en la elección de alguien carente de méritos y de fuerzas, como lo sería el hombre antes de recibir tal amor. Olivari, sin embargo, concluía que los alumbrados consentirían en que se puede usar del libre albedrío, aun

---

<sup>2</sup> Selke 1952, 149.



de diversos modos, y que «*nel compiere opera di renuncia a se stesso, non cessa di scegliere, di agire*<sup>3</sup>». Se infiere de la interpretación de Olivari que el arbitrio, por sí mismo, elegiría y podría llegar a la elevación espiritual de privarse, a través de la aniquilación de las propias elecciones, para dejar que la voluntad del Dios a Quien se abandona quiera en lugar de él. Refiere Olivari cómo el fiscal Diego Ortiz de Angulo, acusador feroz de los espirituales, sentenció que el libre albedrío –de acuerdo con los alumbrados– había escogido abandonarse al amor de Dios, que era la más alta obra que podía escoger.

3. Cabe, creemos, una consideración de la naturaleza del abandono, tarea que, por lo que sabemos, no ha sido realizada hasta el momento, pese a que no ignoramos también que el intento de sistematizar de algún modo las doctrinas alumbradas, protagonizado por Alcaraz, no le llevó a teorizar acerca del modo en que aquel se producía. Si aceptáramos que una vez se suspende la voluntad, como querían Isabel de la Cruz y Ruiz de Alcaraz, y con ello la actuación según las voliciones que tenemos –con el objeto precisamente de dejar de elegir realizar aquello a lo que querer nos aboca–, el libre albedrío queda en suspenso, dispuesto a recibir el amor de Dios, y que sería la propia voluntad libre –si admitimos la tesis de Olivari o la de Castro– la que se obligaría a no querer, una elección excelsa concerniría al hombre. Y entonces, a diferencia de un arbitrio servil en la estela de Lutero, que se hallaría en la imposibilidad de actuar libremente por mor de las determinaciones divinas y causales –y en efecto, Olivari no se equivocó cuando afirmaba que en el *De servo arbitrio* Lutero argumentó la férrea y omniabarcante ausencia de la posibilidad, recurriendo incluso a argumentos escolásticos, contra los que, por lo demás, tanto denuesta<sup>4</sup> – nos hallaríamos con una elección primigenia libre, que cabalmente escoge someterse a la de Dios. En tal caso, el arbitrio se imposibilitaría libremente la elección, es decir, anularía su propia naturaleza, demostrando con todo, el hecho mismo de haber escogido la suspensión, que al cabo es libre de hacerlo o de no hacerlo.

---

<sup>3</sup> Olivari 1993, 190.

<sup>4</sup> Así ocurre en *De servo arbitrio*. En cuanto respecta a la cuestión que nos concierne aquí, si el abandono depende de la voluntad libre de quien a él se acoge, Leppin, en su trabajo de 2007, postula –en el caso del reformador alemán– que al obrar sobre el hombre de la gracia divina le antecede una preparación de aniquilación, pero que esta debe ser comprendida como ‘obra ajena’ (*opus alienum*).

4. Pero un bucle más complejo surge aquí, inconsistente, como trataremos de probar, con la doctrina alumbrada, pues se abre con él una suerte de paradoja. Si de lo que se trata es de proclamar que la criatura humana no tiene mérito alguno en sus acciones –y esto es algo que Alcaraz reitera en su proceso–, y que así se entiende que Dios pueda escoger a los ignorantes e iletrados para insuflar en ellos el amor hacia Él, el mérito inicial de elegir suspender la voluntad –si es que se goza de libre albedrío– no cabría poseerlo, esto es, no podría depender de una decisión humana llegar –parafraseando a Olivari– ‘a tal altura’. Habría una contradicción –si estipulamos que el abandono es una elección del albedrío– que abocaría a sospechar como un mérito precioso el impulso inicial hacia la suspensión, que permitiría a algunos –y no a otros– ser capaces de dejarse a la voluntad divina ¿Cómo podría así proclamarse la absoluta ineficacia de los méritos, aunque estos no fuesen de obra? La consecución más congruente es la contraria: No existen los méritos. Dios infunde en algunos la capacidad de suspender su humana voluntad en virtud del amor; un amor que, estando en el hombre, es el mismo Dios, Quien ha obrado para que la voluntad del elegido sepa dejarse a merced de aquel. Esto se correspondería además con el modo en que Alcaraz defendía, en su proceso inquisitorial, la infalibilidad de saber o convencimiento pleno de que el amor de Dios está en uno, y quien así se halla –infundido de amor– no puede equivocarse, sino apelar a la potencia del amor de Dios en la criatura, lo que tiene como contrapartida, no obstante, aniquilar el mérito. Precisamente porque no depende de nuestra voluntad tenemos conocimiento pleno de aquel amor.

### **1. Entresijos del dejamiento.**

5. Al abordar la cuestión, importante también, de la diferencia entre dejados y recogidos, que resultará más claramente notoria tras abordar la consideración de la naturaleza de la voluntad suspendida, resulta claro que en los primeros, la irrelevancia de los actos es la característica principal que opone su doctrina a la del recogimiento. El sujeto debe meramente abandonarse a Dios sin obligarse a las plegarias –cabría decirlo mejor, sin permitir que su voluntad se entregue a ellas– y sin ocuparse siquiera en rechazar las tentaciones. Estas irrumpen, como los pensamientos, en cada hombre o mujer. Podría incluso ser el propio Dios quien las enviara a la criatura con el objeto

de purificar el alma a través de la renuncia, o a modo de prueba, con el fin de que el alumbrado demuestre la incondicionalidad de su entrega.

6. No hay método aquí. No se trata de combatir pensamientos ni tentaciones, sino de consentir a ellos, a la vez que se desiste de pretender obrar. No se trata de una forma de resistencia, como en los recogidos, para quienes el precepto de no pensar nada se opone al abandono que consiste en recibir el amor de Dios que aniquila la propia voluntad. Garbay-Velázquez ha publicado recientemente un artículo en el que considera que la irrupción en la polémica sobre las diferencias entre ambas doctrinas estuvo en el origen del *Tercer Abecedario espiritual* de Osuna, en el que

a lo largo del tratado 21, Osuna glosa el verso alfabético explicando en qué consiste este «silenciar» el entendimiento: el que busca a Dios con verdad lo tendrá que buscar en su corazón, mediante la vía afectiva del Recogimiento, deteniendo temporalmente la actividad del entendimiento tanto «práctico» como «especulativo». Por «entendimiento práctico» entiende la parte más alta de la razón, lo que llama la «sindéresis», que viene a ser nuestra conciencia moral. El espiritual tendrá que apaciguar su conciencia moral manteniéndose alejado del pecado y de las tentaciones, que dan guerra a nuestra conciencia, y alcanzar la quietud. En cuanto al «entendimiento especulativo», el hombre recogido procura silenciarlo, abandonando durante la contemplación las especulaciones acerca de Dios así como todo pensamiento discursivo, para ahondar en la «vía negativa». En esta perspectiva se inscribe el principio del «no pensar nada», que Osuna justifica y defiende<sup>5</sup>.

7. No cabe duda de que se trata de mecanismos humanos para detener las especulaciones con el objeto de alcanzar a Dios afectivamente.
8. No obstante, el dejamiento se puede producir en el desarrollo de cualquier actividad, casi ignorándolo el propio sujeto. Sabemos de Alcaraz que, en 1524, tenía 45 años, era padre de diez hijos y un hombre de negocios enfrascado en asuntos terrenales, pero

---

<sup>5</sup> Garbay-Velázquez 2017, § 4. No obstante, «la fórmula «no pensar nada» no habría sido tanto un lema o precepto del recogimiento, como una etiqueta estigmatizadora puesta por sus detractores. Y, efectivamente, en el resto del *Tercer Abecedario*, Francisco de Osuna se abstiene de predicar el «no pensar nada», prefiriendo otras fórmulas menos radicales y más consensuales, como «acallar el entendimiento», «cesar todo pensamiento discursivo», «suspender o dejar las especulaciones». La espiritualidad del recogimiento habría sido por lo tanto víctima de una estigmatización, manipulación grosera por parte de sus enemigos, que la han reducido abusivamente a la fórmula «no pensar nada». Pese a lo dicho, «en lugar de rechazar la fórmula problemática o renegar de ella, Osuna la acaba reconociendo y parece asumir plenamente el contenido espiritual que encierra» (Garbay-Velázquez 2017, § 11).

ello no habría impedido la suspensión de su voluntad, pues esta se habría producido como una acción de Dios, no la suya propia. En esta tesitura cabe dejarse al amor de Dios, y que el rezar no cuente.

9. Fray Diego de Barreda instó a Francisco Jiménez alegando que el dejamiento era un mejor y más seguro sendero que el recogimiento para alcanzar el amor de Dios (nótese que incluso en los entresijos del debate parece latir la creencia de que puede elegirse entre una y otra doctrina, como si de estrategias se tratasen). La diferencia, en cualquier caso, no estaba clara ni siquiera para los propios inquisidores que condenaron el primero, aunque resultó notorio que las consecuencias del abandono llevaban a actitudes externas alejadas de la ortodoxia, como algunas de las que se denuncian en las proposiciones del edicto de 1525. Con todo, en la duodécima, que se refiere a la constitución del dejamiento, se incorporó, para su definición, parte de la descripción del recogimiento que debemos a Embid:

que estando en el dexamiento no avían de obrar porque no pusiessen obstáculo a lo que Dios quisiese obrar y que se desocupassen de todas las cosas criadas e que aun pensar en la humanidad de Christo estorbaba el dexamiento en Dios; e que desechassen todos los pensamientos que se les ofreciessen aunque fuessen buenos, porque a sólo Dios debían buscar, e que era mérito el trabaxo que en desechar los tales pensamientos se tenía; e que estando en aquella quietud por no distraerse tenían por tentación acordarse de Dios<sup>6</sup>.

10. Algunos alumbrados se refirieron a lo que vindicaba Alcaraz como a recogimiento. En cualquier caso, para los inquisidores había mérito –y por lo tanto, obrar del albedrío– en desechar los pensamientos que procuraban la quietud de la voluntad que en la práctica comportaba su aniquilación. La cuestión, de nuevo, es: si depende del arbitrio libre el alcanzar tal quietud, este podría en cualquier momento querer ejercer su función cotidiana de nuevo, –como por lo demás confesó Alcaraz ante el tribunal– y prestar atención a los pensamientos que nos apartarían del amor de Dios. Cabe sospechar que, en sus defensas, los propios acusados incrementaron la confusión –intencionadamente quizás– con el objeto de que su doctrina no pareciera alejada de otra aceptada como lo era –aun con reticencias– la de los recogidos. Alcaraz, quien

---

<sup>6</sup> Citado en Márquez 1972, 232.

había denunciado el método del recogimiento años atrás –precisamente por ser un método– adujo ante el tribunal que pensaba que en realidad este y el dejamiento comportaban lo mismo: una determinación de no ofender a Dios, de refrenarse de ceder a las tentaciones, y de cumplir los mandamientos. En el caso de María de Cazalla, cuando se le preguntó sobre el dejamiento la primera vez que visitó Pastrana a principios de la década de 1520, ella dijo que nunca había mantenido tal opinión, sino que su propósito era alcanzar el mejor medio para llegar a Dios y tener conocimiento de la voluntad de Aquel con el objeto de obedecerla.

## 2. Mística del alumbradismo.

11. Otra cuestión importa introducir aquí, y es la de si los alumbrados pueden considerarse místicos. Sabemos que la primera generación de alumbrados se opuso a las más ostentosas formas de entusiasmo religioso, tan popular en sus tiempos; a ojos de Alcaraz, las consolaciones espirituales eran dones divinos que quien los recibía debía mantener en secreto, pues no cabía propalar el propio don de la elección. Si la mística comporta admitir el elemento del misterio, de lo no explicable –por oposición al secreto, a lo no explicado– como fundamental en el proceso de salvación, habrá que admitir la condición mística del abandono, si es que este depende de Dios de un modo imposible de ser comprendido por el humano entendimiento. La mayoría de escritores espirituales, en los círculos alumbrados, mantuvo un especial interés por las admoniciones de Gerson acerca de los raptos ascéticos. Uno de los más devotos seguidores de Alcaraz, Antonio de Baeza, había traducido al castellano el tratado de Gerson *De probatione spirituum*, que trataba acerca de la autenticidad de la inspiración. Gerson no negaba la valía y oportunidad de las visiones, pero afirmaba también que era imposible determinar su autenticidad, de modo que recomendaba una cautela suprema a la hora de considerar su procedencia, e insistía en que solo los hombres espirituales, que no eran numerosos, podían juzgar de las cosas del espíritu.
12. Interesa adentrarse en la cuestión del misticismo de los alumbrados, pues no cabe ignorar el artículo que publicó *a contrario*, hace años, José C. Nieto. Un trabajo que se inicia con un enunciado liminar que introduce a la perfección su tesis: «El problema de si los alumbrados dexados eran místicos no es una simple sutileza académica confinada a esotéricas sutilezas teológicas más bien ajenas a los estudios sociológicos

e históricos, y a su actual impacto. Por el contrario, lo que aquí se intenta demostrar es que sin comprender con claridad estas distinciones, y evaluarlas correctamente, será imposible determinar la contribución de los alumbrados al mundo moderno del Renacimiento y la Reforma<sup>7</sup>». La argumentación de Nieto se fundamenta sobre las similitudes entre la mísera condición humana que recibe el amor de Dios –en una suerte de justificación por la fe que haría, según el estudioso, que los alumbrados no pudieran ser místicos, como no lo era, según entiende él, Lutero–, y un abandono en cuyo proceder no cabría la categoría mística. Hay que citar aquí, a tal respecto, un reciente trabajo de Hamilton, en el que da cuenta de las deficiencias que él percibe en aquello que Nieto postula:

his interpretation gives rise to some serious objections: Not only does he follow Selke in seeing Alcaraz's teaching as a form of justification by faith, but he concludes that Alcaraz cannot, consequently, be regarded as a mystic. This is in defiance of all we know about the early Reformation. Justification by faith, in one form or another, could indeed be reconciled with mysticism. The concept of Gelassenheit (or «abandonment»), which we find among the mystics of the Rhineland in the Middle Ages, was also central to the late medieval tract known as the *Theologia germanica* which Luther edited and which was immensely popular in many circles at the time of the Reformation<sup>8</sup>.

13. No solo consideramos pertinente la observación de Hamilton, sino que pensamos que puede probarse, en la estela de Leppin, que la justificación por la fe se fundamenta, en el primer Lutero, sobre la concepción mística del efluvio de aquella en el hombre y de la inescrutabilidad del amor divino.
14. Afirma también Nieto «que es importante subrayar que, si bien los alumbrados eran biznietos de los maestros españoles de la Cábala y quizás estaban al corriente de algunas de sus ideas, no queda en ellos traza de pensamiento cabalístico. Lo que hubieran aprendido a través de sus tradiciones judías, fue por ellos transformado u olvidado<sup>9</sup>». Siendo esta cuestión de gran interés para nosotros, no podemos detenernos ahora en ella. Nieto se muestra convencido además de que en su nueva

---

<sup>7</sup> Nieto 1984, 410.

<sup>8</sup> Hamilton 2010, 120.

<sup>9</sup> Nieto 1984, 412.

religión se «buscaba al Dios del Antiguo Testamento como Dios de Jesucristo, el Redentor y Salvador<sup>10</sup>», pero pensamos que, en esta cuestión fundamental, al igual que en lo que se refiere al carácter no-místico de la doctrina alumbrada, el estudioso se equivoca, y que la atracción de la doctrina alumbrada para muchos de los conversos que la adoptaron era justamente que esta reintroducía la relación del creyente con el Dios padre, a través del amor. Fray Reginaldo de Esquina, en un memorial en nombre de Alcaraz, afirmó que este «oso dezir que la contemplacion de los atributos y perfeçiones de la Divinidad es aventajada a la contemplacion de la Santa Pasion ó misterios de la humanidad<sup>11</sup>». Márquez ya escribió, por lo demás, que «la espiritualidad iluminista no es cristocéntrica<sup>12</sup>», e importa citar a Foley en una línea que expresa la aparente contradicción ínsita en la concepción del amor que la doctrina define: «Según las enseñanzas de Isabel [de la Cruz] el amor que se siente por Dios «invade» el alma del alumbrado<sup>13</sup>». No es un amor, así pues, que se sienta, sino que irrumpe y obliga; no generado por el propio corazón, sino impuesto a él. Foley prosigue acertadamente al afirmar que se considera a Dios ‘como la esencia de la Misericordia’, y del Dios del Antiguo Testamento puede esperarse *Hésed*, que es aquello que reafirma su pacto con el hombre, tal como los magistrales trabajos de Sakenfeld demostraron. Una lealtad que equivale al compromiso de cuidar de su criatura. Esa lealtad es la que acontece en el hombre cuando el amor de Dios se le otorga.

### 3. Interpretación de la Biblia

15. Aunque se cuenta con exiguas noticias acerca del modo en que Alcaraz interpretaba la Biblia, es conocido que se enzarzó en discusiones con ciertos franciscanos a propósito de ciertos pasajes de la misma. Selke llega a afirmar que se muestra abiertamente hostil hacia algunos de ellos, a quienes juzga como iluminados. Pero leemos también: «del detallado y embrollado relato de Alcaraz sobre numerosos incidentes con diversos frailes, resulta muy a las claras que su antagonismo no se basa

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> «Proceso de Pedro de Alcaraz, vezino de Guadalajara», [1524-1529], Archivo Histórico Nacional (Madrid), Inquisición de Toledo, leg. 106, exp. n.º 5., f.º 178.

<sup>12</sup> Márquez 1972, 172.

<sup>13</sup> Foley 1986, 529.

tan solo en la oposición entre el «dejamiento» de los alumbrados y el «recogimiento» de los franciscanos, [...] como se supone por lo general [...] Se trataba de mucho más que una simple divergencia doctrinal: toda exhibición de fe exasperada era incompatible con la religiosidad íntima de Alcaraz<sup>14</sup>». En este tenor, y a propósito de una de las varias disputas, Alcaraz se refirió al texto latino de Rom 10, 7, *fides ex auditu*, enfatizando el alumbrado que el significado del pasaje no es el de ‘fee por el oydo’, sino el de ‘fee al oydo’. Alude esto, según creemos, al sentido misterioso de la fe en sí, que se manifiesta en quien la tiene una vez que, por medio del Espíritu, el oído se abre a la palabra. En la primera carta a los inquisidores, de 22 de junio de 1524, Alcaraz cita 1 Cor 2, 10-15<sup>15</sup> para dar cuenta, precisamente, de esta prelación de la fe, ínsita en los designios secretos de Dios que el juicio humano no alcanza a comprender, para demostrar que el Padre de la luz ilumina con su espíritu también a los niños y a los simples, de acuerdo con Mat 11, 25-26<sup>16</sup>. Así, es el propio Dios, ‘porque le agradó’, Quien nos otorga su Espíritu para que podamos juzgar, y el que se encarga de librarnos de cualquier interpretación de las Escrituras que no dé testimonio del Espíritu. La sola lectura de la Biblia lleva a propender a tal conclusión, de modo que no debemos recurrir a otros libros para saber lo que en ella se nos dice. El Espíritu de Dios y la ciencia humana son opuestos, igual que sus objetos difieren estrictamente. Leer libros doctrinales es tiempo malgastado. Sabemos que uno de los cargos capitales contra Alcaraz denunciaba que él declaró poseer el Espíritu para comprender la Sagrada Escritura, que él entendía las cosas por gracia del Espíritu, o en fin, que le había sido concedida una maravillosa percepción del Libro Sagrado por la misericordia divina.

---

<sup>14</sup> Selke 1952, 141-142.

<sup>15</sup> «Pero Dios nos las reveló a nosotros por el Espíritu; porque el Espíritu todo lo escudriña, aun lo profundo de Dios. Porque ¿quién de los hombres sabe las cosas del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? Así tampoco nadie conoce las cosas de Dios, sino el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que proviene de Dios, para que sepamos lo que Dios nos ha concedido, lo cual también hablamos, no con palabras enseñadas por sabiduría humana, sino con las que enseña el Espíritu, acomodando lo espiritual a lo espiritual. Pero el hombre natural no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios, porque para él son locura y no las puede entender, porque se han de discernir espiritualmente. En cambio, el espiritual juzga todas las cosas. Pero él no es juzgado de nadie». Se usa la edición de 1960 de la Biblia Reina-Valera en esta cita y las siguientes.

<sup>16</sup> «En aquel tiempo, respondiendo Jesús, dijo: Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque escondiste estas cosas de los sabios y de los entendidos, y las revelaste a los niños. Sí, Padre, porque así te agradó».



16. La interpretación de la Biblia por parte de los alumbrados turbó a los mandatarios eclesiásticos de su tiempo. Que hombres y mujeres seglares sin conocimientos de teología osaran interpretar la Biblia según su criterio individual fue, además, enfrentado con acusada animadversión, más aún a partir del cisma de Lutero y el énfasis, por parte del reformador, sobre la directa inteligibilidad de los Testamentos para el creyente. Pero no cabe ignorar que el menosprecio de las enseñanzas teológicas fue también profundo entre los recogidos. Cuando los inquisidores acusaron a Alcaraz de desdeñar las enseñanzas y la autoridad de los teólogos, él replicó que el conocimiento podía ser ya sea adquirido, o bien infuso. Cabe que ambos sean válidos en torno a ciertas cuestiones, pero afirmó que él prefería el segundo e ilustró esta predilección: un santo dice que aquel cuyo conocimiento es infuso habla como un hombre con experiencia, como aquel que ha probado la miel y afirma que esta es dulce. El que no la ha probado dice que es dulce, pero la ha probado solo por el conocimiento. Esta es la diferencia entre los hombres<sup>17</sup>.
17. En la segunda carta a los inquisidores, de 31 de octubre de 1524, Alcaraz escribe que «sabemos que este mundo peresce y que se hallarán burlados los que en el están sy no lo dexan con tiempo y digo que para lo dexar es menester conoçerle y que sy a la lumbre de la fee, que con sola la vista de la razón humana nunca se conoscerá bien, ny tiene fuerça la razon para nos hazer renunçialle por dios sino sola la gracia que de parte dese mismo dios nos es dada<sup>18</sup>».
18. La fe es la que nos permite recibir el amor de Dios, en un curioso bucle, porque aquella nos es dada por el amor, y por él nos abandonamos, no por la voluntad o el albedrío libre. No es voluntaria la adquisición de aquella, sino al contrario, la recibimos sin nosotros perseverar o merecerla. La doctrina alumbrada acerca del amor de Dios, tal como se postula en la proposición novena del edicto: «el amor de Dios en el hombre es Dios» (que Asensio, en un trabajo magistral, retrotrae, en idéntica definición, a Pedro Lombardo), es la proclamación de que Dios desciende a lo ínfimo, y es la dación

<sup>17</sup> Cf. «Proçeso de Pedro de Alcaraz...», f<sup>o</sup> 22 v<sup>o</sup>. No creemos posible –al igual que Pastore– que Lutero tuviera influencia alguna sobre las doctrinas que llevaron a los alumbrados ante la Inquisición. Sabemos que Isabel de la Cruz las enseñaba ya en 1512. Escribe la estudiosa: «estoy convencida de que la divulgación de un texto tan importante como *De servo arbitrio* no es, *per se*, prueba suficiente del luteranismo de nadie: y expreso esta opinión frente a la mayoritaria tendencia de adscribir las posiciones de los herejes españoles a sus lecturas» (Pastore 2010, 213n).

<sup>18</sup> «Proçeso de Pedro de Alcaraz...», f<sup>o</sup> 17.

de este amor la que da cuenta de que el hombre, por su pecado, quedó despojado de la posibilidad de elegir el bien. Según Nieto, lo anterior destituye las concepciones místicas del amor. Inversamente, creemos que esto lo aproxima de modo anticipativo a Lutero, pero al Lutero que le debe a Tauler su consideración del amor, y a su relación con Johann von Staupitz el adentrarse en cuestiones de cariz místico, como la aniquilación, la unión o la noción de *homo spiritualis*. Leppin percibe en Lutero expresiones que reflejan el deseo místico al modo de Tauler, en una vuelta al teocentrismo que lleva a la comprensión de la gracia, tanto en los alumbrados como en el reformador alemán, como lo que representa una ruptura drástica con el hombre natural, y el advenimiento de una teología de la humildad<sup>19</sup>.

19. Si bien Osuna expresó una opinión favorable sobre las visiones, en el *Tercer Abecedario espiritual* previno asimismo de que pudiera ser Satán quien estaba al acecho tras los excesos espirituales, y adujo que el diablo es hábil en falsear y pervertir las intenciones pías. Aquellos que, como los alumbrados, consideraban las consolaciones espirituales como terrenales, no meritorias, y una artera manifestación, en definitiva, de amor propio, se alejaban de quienes como Osuna veían en ellas una manera de alcanzar a Dios a través de la humanidad de Cristo.
20. Sea como fuere, la animadversión de los alumbrados hacia las manifestaciones místicas estertóreas hizo su doctrina impopular en los primeros años de su propalación. Igual que Alcaraz –lo decíamos– entró en disputa con los franciscanos a propósito de dicha cuestión, Isabel de la Cruz tuvo también problemas con otras beatas y sus discípulos. Sin embargo, esto conduce a la necesidad de examinar otra característica del dejamiento que tiene, a la vez, un fascinante paralelismo con el luteranismo, la cuestión de su pesimismo antropológico –algo en lo que no están de acuerdo todos los estudiosos– pero que a nosotros nos resulta notorio, toda vez que las actitudes vitales de sus miembros a ello nos determinan. Persuadidos de la impronta indeleble del pecado en cada uno de los hombres, lo estaban asimismo de lo ínfimo de la condición humana. Alcaraz declaró sentirse tan pecador y poseído de tan torvas inclinaciones naturales que solo el amor de Dios, guardándole, le impedía obrarlas, porque además todo don perfecto descendía de quien él se reitera en llamar

---

<sup>19</sup> Cf. Leppin 2007.

el Padre de las lumbres, y quienes reciben el amor no podían, con anterioridad, hacer nada por sí mismos.

21. María de Cazalla tenía predilección por los capítulos séptimo y octavo de la *Epístola a Romanos*. Uno de sus textos favoritos, cuando comentaba el Nuevo Testamento, era Rom 7, 19-20: «Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago. Y si hago lo que no quiero, ya no lo hago yo, sino el pecado que mora en mí», parece que interpretándolo de modo que el testigo que la acusó de negar la libertad del albedrío humano, ante el tribunal que la juzgó, podría no estar del todo equivocado, en la medida en que si la voluntad no puede actuar tendiendo a la virtud –puesto que el pecado es el que actúa cuando se obra en contra del bien que se conoce–, también se afirmaría la imposibilidad de, por medio del entendimiento –si es que este quiere el bien– alcanzarlo, si no es que el amor de Dios opere en el alma a través de la fe, como Alcaraz vindicara. En efecto, el acusador alegó que

oyó dezir a la dicha María de Caçalla que todo lo malo veyá y obrava y que no alcançava otra cosa y que no podía otra cosa ni querer otra cosa y que lo bueno que no le pareçia bien ni lo amava y que lo quisiera querer y no lo podía y que viéndose en esto avía dicho «señor, qué haré yo pues no puedo querer otra cosa sy no esto y aun para consentirlo no soy parte» en que dio a entender que no avía libertad de alvedrío y que era forçada de Dios al mal y privada de la posibilidad para el bien<sup>20</sup>.

22. Pues bien, la respuesta de María no recurre a argumentos muy profundos: «pido que todos mis confesores sean preg[unta]dos sy me he confesado como persona que tengo e creo la libertad del libre albedrío y me acusado como persona que pudiendo hazer bien por mi culpa hazía el mal que para ello, sy es nesçesario, y les doy liçençia. Demas desto no parece cosa virisímile que onbre umano, de plática que pasase con nadie, pudiese recoger asy todo lo que dize, sino qué debe tener anotado en su pecho tan mala opinión como ereje, apóstata de nuestra santa fe, e con la enemistad formada que me tiene, espresa por palabras lo que tiene conçevido en su ánimo y entendimiento como quien coge de su cosecha y opónemelo a mí<sup>21</sup>». El profundo sentido del pecado de María de Cazalla la llevó a postular la distinción entre el hombre

<sup>20</sup> Ortega 1978, 179.

<sup>21</sup> Ortega 1978, 222-223.

interior y el exterior, de la que trataba Erasmo en su *Enchiridion*, pero aquel sentimiento de bajeza estaba acompañado por un anhelo de Dios que no cabe sino calificar de místico, no ya solo por ciertas expresiones, sino porque tal anhelo no puede considerarse originado en la naturaleza depravada –por mor del pecado– de la criatura.

23. María expresó el deseo de ver a Dios sin velos que lo encubran e incluso ‘aparte de mi cuerpo’. Este afán, que tiene ecos de 2 Cor 3, 14-16,<sup>22</sup> fue con presteza asociado por los inquisidores con la pretensión herética, no exenta de soberbia, de contemplar a Dios ‘cara a cara’, y así se les atribuyó a ciertos alumbrados tal propósito, a lo largo del siglo. Un mismo sentimiento de la condición humana, no meritoria, estaba en la idea de Alcaraz acerca de un doble proceso, relativo a la confianza en la permanencia del amor de Dios en su interior, a la que acompañaba la certeza irreductible de tal amor. Alcaraz recurrió a un número considerable de citas de la Escritura en confirmación de este doble proceso. Se refería con frecuencia al evangelio de Juan, que podríamos aventurar que fue el fundamento de su espiritualidad, y así adelantar aquí una hipótesis plausible acerca de las semejanzas entre sus consideraciones y las de Lutero: tanto este como los alumbrados llegaron a una parecida concepción de la miseria del hombre y del amor divino a partir de la lectura directa de Juan y de las epístolas paulinas. En los últimos, se percibe la afirmación de esta condición como una antesala del abandono a Dios. Alcaraz cita asiduamente Juan 4, 16: «Y nosotros hemos conocido y creído el amor que Dios tiene para con nosotros. Dios es amor, y el que permanece en amor, permanece en Dios, y Dios en él». Ante los inquisidores, Alcaraz citó Rom 9, 16: «Así que no depende del que quiere, ni del que corre, sino de Dios que tiene misericordia», y 2 Cor 10, 5: «Derribando argumentos y toda altivez que se levanta contra el conocimiento de Dios, y llevando cautivo todo pensamiento a la obediencia de Cristo».
24. Rom 9 es aducido por algunos pensadores justamente con el fin de negar el albedrío humano, de modo que cabría citar más extensamente, en concreto, Rom 9, 14-18:

---

<sup>22</sup> 2 Cor 3, 14-16 : «Pero el entendimiento de ellos se embotó; porque hasta el día de hoy, cuando leen el antiguo pacto, les queda el mismo velo no descubierto, el cual por Cristo es quitado. Y aun hasta el día de hoy, cuando se lee a Moisés, el velo está puesto sobre el corazón de ellos. Pero cuando se conviertan al Señor, el velo se quitará».

«¿Qué, pues, diremos? ¿Qué hay injusticia en Dios? En ninguna manera. Pues a Moisés dice: Tendré misericordia del que yo tenga misericordia, y me compadeceré del que yo me compadezca. Así que no depende del que quiere, ni del que corre, sino de Dios que tiene misericordia. Porque la Escritura dice a Faraón: Para esto mismo te he levantado, para mostrar en ti mi poder, y para que mi nombre sea anunciado por toda la tierra. De manera que de quien quiere, tiene misericordia, y al que quiere endurecer, endurece<sup>23</sup>».

25. La cuestión del endurecimiento del corazón del faraón es también uno de los pasajes bíblicos que se ha pretendido que niega el albedrío libre, y así lo hicieron, ante todo, ciertos exégetas judíos medievales. Maimónides, por ejemplo, apeló a este episodio para postular el determinismo en el mundo sublunar. Es Dios quien endurece el corazón del faraón de modo que no transija aunque las plagas asuelen a su pueblo. No cabe recurrir, de este modo, en la explicación, a la congénita e irreductible maldad de aquel, sino a un ubicuo designio divino sobre el devenir de los acontecimientos.

#### **4. El amor y la fe.**

26. Dios es amor, así que el amor es un don de Dios, comprensible solo para Él mismo, pues lo otorga, y Alcaraz lo reconoce en sí mismo tan solo por su efecto. Este amor es dispensado con independencia del esfuerzo humano. La voluntad es inhábil, tiene que abdicar ante la irrupción de la fe que procura el amor. Alcaraz adujo que todas nuestras buenas obras proceden de Dios, y el hombre nada puede hacer por él mismo, viéndose abocado a reconocer su ínfima condición, e incluso este reconocimiento de la propia miseria es un don divino.
27. La cuestión capital que permitió a los inquisidores atacar ferozmente a Alcaraz, la de cómo podía estar tan seguro de poseer el amor de Dios, obtuvo su réplica cuando el alumbrado recurrió de nuevo a Juan «lo que nace de la carne, carne es; pero lo que nace del Espíritu, espíritu es. No te maravilles de lo que te he dicho: Es preciso nacer

---

<sup>23</sup> Los siguientes versículos son también muy interesantes (Rom 19.21): «Pero me dirás: ¿Por qué, pues, inculpa? porque ¿quién ha resistido a su voluntad? Mas antes, oh hombre, ¿quién eres tú, para que alterques con Dios? ¿Dirá el vaso de barro al que lo formó: ¿Por qué me has hecho así? ¿O no tiene potestad el alfarero sobre el barro, para hacer de la misma masa un vaso para honra y otro para deshonra?».

de arriba<sup>24</sup>» (1 Juan 3, 6). También Juan 1, 3, 8: «El viento sopla donde quiere, y lo puedes oír; pero no sabes de dónde viene ni a dónde va: así es todo aquel que nace del Espíritu». Alcaraz sostenía haber experimentado el amor divino y no tener duda de su existencia en él, aun no siendo merecedor del mismo. De nuevo en Juan 3, 11: «De cierto, de cierto te digo, que de lo que sabemos hablamos». Alcaraz se reafirma en que posee el amor de Dios de modo que no puede ser decepcionado por este, hasta el punto de que no cabría errar en tanto que aquel amor permaneciese en él. No se trata de un estado de impecabilidad en el que no pudieran ser cometidos pecados, sino de que aquel amor subyuga el deseo de pecar que pueda albergar el corazón humano. Una nueva fundamentación del dejamiento se halla en el Testamento, de acuerdo con Alcaraz. Se trata de Mt 16, 24: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz, y sígame».

28. Conocer y creer el amor que Dios tiene para con nosotros, ratifica, nos parece, la misericordia de Dios como aquello que pone en acto el misterio de la fe en quien se abandona. En este sentido es crucial un pasaje que no nos consta que fuese esgrimido en sus defensas por alumbrado alguno, pero que es capital para la cuestión que aquí queremos desentrañar. Se trata de Gal. 5, 6: «la fe, que obra por el amor». Con respecto a esta epístola, sabemos por su proceso que María de Cazalla la leía e interpretaba ante prosélitos y, en particular, el pasaje en el que se habla de que Abraham tuvo dos hijos, uno de mujer libre y otro de esclava. Pastore considera la *Epístola a Gálatas* «un texto de especial significado para la espiritualidad alumbrada<sup>25</sup>». Si Juan de Cazalla fue –como Alcaraz y Medrano afirmaron– quien forjó a través de sus sermones y lecturas de la Biblia en griego la doctrina alumbrada, pensamos que su interpretación del versículo referido pudo resultar crucial para la configuración de la misma.
29. Destacados estudiosos siguen demorándose en desvelar el significado de este pasaje mínimo. En lo reciente Buttica, que aborda directamente la cuestión crucial: «*comment traduire le verbe ἐνεργεῖσθαι? Son sens est-il passif et transitif (la foi activée/rendue agissante par l'amour) ou moyen et intransitif (la foi qui agit/agissante par l'amour). En accord avec son usage fréquent dans le Nouveau Testament, la*

<sup>24</sup> Modificamos ligeramente la traducción de Reina-Valera.

<sup>25</sup> Pastore 2010, 186.

*deuxième option – soit la voix moyenne– semble devoir être privilégiée. Ensuite, de quel amour s’agit-il? Celui de Dieu ou celui de l’homme<sup>26</sup>?*». No nos cabe duda, con respecto a la segunda cuestión, de que se trata del amor divino. En cuanto a la primera se refiere, pensamos que Juan de Cazalla y quienes propagaron la doctrina alumbrada a partir de la lectura directa de las epístolas paulinas, prefirieron la primera interpretación. Es el amor el que activa la fe, no el albedrío del hombre, que nada puede. Si escoge el mal y conoce el bien, es el pecado el que escoge. Si es el bien lo que elige es porque Dios ha infundido la fe en él al irrumpir como amor en su criatura, hasta el punto de deificarla.

## Referencias documentales y bibliográficas

### *Fuentes impresas y manuscritas*

Cazalla, Juan de, [1542], *Lumbre del alma*, edición e introducción de Jesús Martínez de Bujanda, 1974, Madrid, Fundación Universitaria Española.

*Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, [1532-1534], ed. de Milagros Ortega Costa, 1978, Madrid, Fundación Universitaria Española.

«Proceso de Pedro de Alcaraz, vezino de Guadalajara», [1524-1529], Archivo Histórico Nacional (Madrid), Inquisición de Toledo, leg. 106, exp. nº 5.

### *Aparato crítico*

Andrés Martín, Melquíades, 1973, *Nueva visión de los «alumbrados» de 1525*, Madrid, Fundación Universitaria Española.

Andrés Martín, Melquíades, 1975, *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*, Madrid, Fundación Universitaria Española.

Asensio, Eugenio, 1952, «El erasmismo y las corrientes espirituales afines», *Revista de filología española*, 36, pp. 31-99.

Barth, Hans-Martin, 2017, «Mystic bei Luther?», *Luther*, 88, p. 48-58.

Beltrán de Heredia, Vicente, 1950, «El Edicto contra los alumbrados del reino de Toledo», *Revista Española de Teología*, 10, pp. 105-130.

Butticaz, Simon, 2017, «“La foi agissant par l’amour” (Galates 5, 6). Justification par la foi et parénèse du jugement dans la lettre aux Galates», *Biblica*, 98, pp. 91-111.

Castro Sánchez, Álvaro, 2010, «El espacio del miedo. La filosofía de los alumbrados y el proceso de María de Cazalla», *Id.* (ed.), *Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados*, Córdoba, Universidad de Córdoba, pp. 177-214.

---

<sup>26</sup> Buttica 2017, 105.

- Castro Sánchez, Álvaro, 2017, «Construcción del discurso místico y plebeyización de la santidad en *Lumbre del alma* de Juan de Cazalla», *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines (CECIL)*, 3, <[https://cecil-univ.eu/c3\\_3/](https://cecil-univ.eu/c3_3/)>, consultado el 23/6/2018.
- Fernández López, Sergio, 2018, «Del dicho al escrito. La autocensura en alumbrados de origen converso», *eHumanista/Conversos*, 6, pp. 128-143.
- Foley, Augusta, 1986, «El alumbradismo y sus posibles orígenes», *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas : 22-27 agosto 1983*, s. l., ed. Istmo, pp. 527-532.
- Garbay-Velázquez, Estelle, 2017, «Dos alegatos místicos a favor del «no pensar nada»: el *Tercer Abecedario espiritual* (1527) y la *Ley de amor* (1530) de Francisco de Osuna», *Cahiers d'Etudes des Cultures Ibériques et Latino-américaines (Cecil)*, 3, <[https://cecil-univ.eu/c3\\_2/](https://cecil-univ.eu/c3_2/)> consultado el 1/7/2018.
- Giordano, Maria Laura, 2004a, «Nel nome di Paolo: umanesimo biblico e risonanze converse in Isabel de la Cruz e María de Cazalla (1512-1534)», Maria Laura Giordano y Adriana Valerio (eds.), *Donne e Bibbia nella crisi dell'Europa cattolica (secoli XVI-XVII)*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, pp. 49-70.
- Giordano, Maria Laura, 2004b, *Apologetas de la fe: élites conversas entre inquisición y patronazgo (siglos XV y XVI)*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- Hamilton, Alastair, 1992, *Heresy and Mysticism in Sixteenth Century Spain: Los alumbrados*, Cambridge, James Clarke & Co.
- Hamilton, Alastair, 2010, «The *Alumbrados: Dejamiento* and its Practitioners», Hilaire Kallendorf (ed.), *A New Companion to Hispanic Mysticism*, Leiden/Boston, Brill, pp. 103-126.
- Leppin, Volker, 2007, «Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther», Berndt Hamm y Volker Leppin (eds.), *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 166-185.
- Leppin, Volker, 2016, *Die fremde Reformation: Luthers mystische Wurzeln*, München, C. H. Beck Verlag.
- Márquez, Antonio, 1972, *Los alumbrados: Orígenes y filosofía*, Madrid, Taurus.
- Nieto, José C., 1984, «El carácter no místico de los alumbrados de Toledo, 1509 (?) - 1524», Ángel Alcalá y otros (eds.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, pp. 410-423.
- Olivari, Michelle, 1993, «La spiritualità spagnola nel primo trentennio del Cinquecento», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 29, pp. 175-233.
- Ortega Costa de Emmart, Milagros, 1977, «Las proposiciones del edicto de los alumbrados. Autores y calificadores», *Cuadernos de investigación histórica*, 1, pp. 23-36.
- Pastore, Stefania, 2010, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons.



- Pérez García, Rafael M., 2005, *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- Redondo, Augustin, 1965, «Luther et l'Espagne de 1520 à 1526», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1, pp. 109-165.
- Sakenfeld, Katharine Doob, 1977, *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible. A New Inquiry*, Missouri, Scholars Press, 1978.
- Sakenfeld, Katharine Doob, 1985, *Faithfulness in Action. Loyalty in Biblical Perspective*, Philadelphia, Fortress Press.
- Selke de Sánchez, Angela, 1952, «Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados. El Edicto de 1525 y su relación con el proceso de Alcaraz», *Bulletin Hispanique*, 54, pp. 125-152.



# La figure du métis hérétique. Contribution à l'étude des discours de diabolisation des *mestizos* de Nouvelle- Grenade (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)

Shems Kasmi<sup>1</sup>  
Université Toulouse-Jean Jaurès  
EA 7412 CEIIBA

**Résumé** : Dès leur apparition dans la société coloniale, les métis (*mestizos*) sont l'objet de toutes les peurs et suspicions du fait de la dualité de leurs origines. Une série de tares leur sont très vite associées, comme celles de la bâtardise et des mauvaises mœurs, contribuant ainsi à leur forger une image infâme. À partir des années 1570, apparaît également de façon récurrente l'accusation d'hérésie, comme argument ultime justifiant leur exclusion sociale. En s'appuyant sur l'ambiguïté qui sous-tendait leur condition, ces accusations tendirent à présenter les métis comme des hérétiques en puissance, officiellement catholiques, mais soupçonnés de pratiquer secrètement le culte indigène, contribuant à donner d'eux une image maléfique.

**Mots clés** : Métis (*mestizos*), hérésie, idolâtrie, discours et représentations identitaires, conflits sociaux, Nouvelle-Grenade, XVI<sup>e</sup> siècle, XVII<sup>e</sup> siècle

**Title** : The figure of the heretic mestizo. Contribution to the study of mestizos' demonization speeches, in the New Kingdom of Granada in the 16th and 17th centuries

**Abstract** : As soon as they appeared in colonial society, the mestizos have been the subjects of all kinds of fears and suspicions due to their mixed origins. They have been associated with many flaws such as bastardy or immoral behaviours, and thus suffered from a reputation of infamy built up at their expense. They also have then been repeatedly accused of heresy from the 1570's, as the ultimate argument to legitimate their social exclusion. These accusations, based on the inherent ambiguity of their condition, tended to present the mestizos as potential heretics, officially catholics, but suspected of practicing secretly the indigenous cult, which contributed to give them a devilish or maleficent image.

**Keywords** : Mestizos, heresy, idolatry, identity speeches and representations, social conflicts, New Kingdom of Granada, 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries.

**Título** : La figura del mestizo herético. Contribución al estudio de los discursos de diabolización de los mestizos del Nuevo Reino de Granada (siglos XVI y XVII)

**Resumen** : En cuanto aparecieron en la sociedad colonial, los mestizos despertaron el temor y la sospecha de los españoles, por causa de su doble origen. Pronto, fueron

---

<sup>1</sup> Agrégé d'espagnol, ATER à l'Université Toulouse-Jean Jaurès, il prépare une thèse sous la direction de Patrick Lesbre sur la trajectoire sociale, culturelle et identitaire des métis de Nouvelle-Grenade aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles.

asociados con una serie de lacras como la bastardía o las malas costumbres, forjándoles una reputación infamante. A partir de los años 1570, surgió también de manera recurrente la acusación de herejía, como máximo argumento para justificar su marginación social. Aquellas acusaciones, basadas en la imagen ambigua de los mestizos, tendían a presentarlos como hérétiques potenciales, oficialmente católicos pero sospechados de practicar secretamente el culto indígena, contribuyendo a dar de ellos una imagen maléfica, e incluso diabólica.

**Palabras clave:** mestizos, herejía, idolatría, discursos y representaciones identitarias, conflictos sociales, Nueva Granada, siglo XVI, siglo XVII

**Pour citer cet article :** Ksmi, Shems, 2018, « La figure du métis hérétique. Contribution à l'étude des discours de diabolisation des *mestizos* de Nouvelle-Grenade (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) », Dossier thématique : La fabrique de l'hérésie. L'hérétique et ses représentations à l'époque moderne : Espagne, Portugal, Amérique (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.) coord. par Michel Bœglin, *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines – CECIL*, n° 4, <[http://cecil-univ.eu/C4\\_5](http://cecil-univ.eu/C4_5)>, mis en ligne le 22/12/2018, consulté le jj/mm/aaaa.

## Introduction

1. Dans les années 1570, un conflit virulent éclata dans la province de Tunja, en Nouvelle-Grenade, entre d'un côté, un groupe d'*encomenderos* et de l'autre, un métis (*mestizo*), don Diego de Torres, fils du conquistador espagnol Juan de Torres, et de la noble *muisca* doña Catalina de Moyachoque. Les premiers s'opposaient farouchement à ce que le second hérite de la fonction de cacique du village indien de sa mère, Turmequé, alors même qu'il en était l'héritier légitime en vertu du principe de succession matrilineaire en vigueur dans la tradition *muisca*<sup>2</sup>. Pour tenter de barrer l'accès au *cacicazgo* à ce prétendant indésirable, les *encomenderos* élevèrent une plainte auprès de l'Audience de Santa Fe et du Conseil des Indes, où ils l'accusèrent, entre autres, d'être un faux chrétien et de participer à des rites idolâtres indigènes. Cette accusation d'hérésie, au sens large de conduite d'une personne « *que disiente o se aparta de la doctrina de una institución* » (DRAE), la première du genre proférée à l'encontre d'un métis de Nouvelle-Grenade<sup>3</sup>, était-elle fondée ? Et si tel n'était pas le cas, quel pouvait être l'intérêt d'une accusation de ce type, et en quoi correspondait-elle à l'image que l'on avait des métis dans la société coloniale ?
2. Il faut rappeler qu'à l'époque où se déroulaient ces événements, les métis, nés dans l'immense majorité des cas d'un père espagnol et d'une mère indienne, étaient

<sup>2</sup> Colmenares 1997, 1, 39. Voir Freyle 1973 [1636], 64 (chap. 2).

<sup>3</sup> A ce stade de nos recherches, nous n'en avons pas trouvé d'antérieures à celle-là.

largement perçus comme des êtres vils, fourbes, inconstants et ambivalents, et ce principalement en raison de la dualité de leurs origines. La défiance dont faisaient l'objet ces *mestizos* s'était notamment matérialisée par une série de lois qui visaient *grosso modo* à les priver des droits dont jouissaient les Espagnols. Chez ces derniers, on doutait fréquemment, à tort ou à raison, de la loyauté des métis vis-à-vis de la nation espagnole. De la question de la loyauté à la nation à celle de la loyauté à la religion, il n'y avait qu'un pas, aisément franchi, tant nation et religion formaient un tout indissociable. On redoutait notamment que l'influence culturelle et identitaire que pouvait avoir sur eux leur groupe maternel les détournent du dogme catholique au profit du culte indigène et les fasse tomber dans l'hérésie. C'est ainsi que se construisit progressivement dans les représentations espagnoles de l'époque l'idée plus ou moins consciente selon laquelle les métis, du fait de l'ambiguïté qui sous-tendait leur condition, étaient des sortes d'hérétiques en puissance, officiellement catholiques mais voués à pratiquer secrètement la religion de leurs ancêtres maternels. D'ailleurs, dans le sillage des *encomenderos* de Tunja, les accusations plus ou moins directes d'hérésie émises contre des métis, les présentant soit comme des idolâtres et/ou des sorciers, soit simplement comme des chrétiens douteux, devinrent de plus en plus récurrentes, en particulier entre le dernier tiers du XVI<sup>e</sup> siècle et le premier du XVII<sup>e</sup>. Nous en retrouvons la trace dans des sources écrites de diverses natures : compte-rendu de procès, mémoires, lettres, chroniques, etc. Notre propos est d'étudier la nature et la pertinence de ces discours qui contribuèrent progressivement à donner des métis une image diabolique, en tenant compte du contexte de rivalités sociales dans lequel ils surgirent, où certains Espagnols s'opposaient à ce que les métis puissent occuper une position prééminente dans la société coloniale. Ces discours participent de la construction d'un « type social » propre à l'imaginaire colonial, dont il convient de préciser les modalités et les enjeux à partir de l'étude de cas concrets. Il nous semble que ces questions n'ont pas fait l'objet de suffisamment d'attention jusqu'à maintenant. Nous espérons, par le biais de la présente étude, contribuer à l'avancée des connaissances sur le sujet<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Citons tout de même les excellents travaux de Joanne Rappaport (Rappaport 2009, 2012, et 2015) et de Berta Ares Queija (Ares Queija 1997 et 2000) sur la construction de l'image des métis dans la

3. Nous commencerons par décrire brièvement la situation et l'image des métis avant l'irruption des accusations d'hérésie, puis nous nous intéresserons particulièrement à celles-ci.

### **1. L'image du métis dans la société coloniale : « *con grandísimo trabajo se crían* »**

4. Bien que parfois considérés dans un premier temps comme des alliés naturels des Espagnols<sup>5</sup>, les métis furent vite l'objet de mépris et de rejet. Du côté espagnol, on supposait notamment que les défauts et les vices attribués aux Indiens leur étaient irrémédiablement transmis en héritage. On retrouve ce point de vue sous la plume de Gonzalo Fernández de Oviedo dès 1535 :

*esta generación de los indios es muy mentirosa e de poca constancia [...] Que se deba creer lo que digo de los indios, pruébase porque la experiencia e obras de algunos lo mostraron, y por los mestizos, hijos de cristianos e de indias; porque con grandísimo trabajo se crían, e con mucho mayor no los pueden apartar de vicios e malas costumbres e inclinaciones<sup>6</sup>.*

5. Dans les années 1541-1542, la révolte de Diego Almagro el Mozo, fils métis du conquistador Diego Almagro, contre Pizarro et le pouvoir royal, n'arrangea en rien la situation et contribua à donner d'eux une image violente et séditeuse<sup>7</sup>. À ceci venait s'ajouter le fait que dans l'immense majorité des cas, les métis étaient issus d'unions illégitimes, condition qui les plaçait automatiquement dans une position d'infériorité légale depuis la promulgation des *Leyes de Toro* en 1505<sup>8</sup>. Avec les années, la condition de métis eut tendance à devenir synonyme d'enfant illégitime, comme l'illustre la formulation de la cédula royale du 27 février 1549, adressée à l'Audience de Santa Fe de Bogotá, qui stipulait que « *ningún mulato ni mestizo ni hombre que no fuese*

---

société coloniale dans la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, respectivement en Nouvelle-Grenade et au Pérou.

<sup>5</sup> Il arriva d'ailleurs que des métis participent aux expéditions de conquête aux côtés des Espagnols. En ce qui concerne la Nouvelle-Grenade, on citera les fils métis du soldat Marcos García, qui moururent au cours de l'expédition du capitaine Lozano contre les Indiens *páez* en 1562 (Aguado 1916-1917 [1582], 2, 746-747 ; 774-775 – Tome 2, livre 16, chap. 6 et 11).

<sup>6</sup> Fernández de Oviedo 1851 [1535], 1, 400-401 (Tome 1, livre 4, chap. 1).

<sup>7</sup> Bernand-Gruzinski 1993, 2, 40.

<sup>8</sup> Ares Queija 2000, 126.

*legítimo pudiese tener indios ni oficio real ni público*<sup>9</sup> », ce qui leur barrait l'accès, entre autres, à la fonction d'*encomendero*. Quelque deux décennies plus tard, en 1568, une cédula royale adressée à l'ensemble de la vice-royauté du Pérou leur interdisant le port d'armes faisait état du danger social qu'ils représentaient en raison, non seulement de leur nombre, mais également de leur capacité à passer d'un groupe à un autre au gré de leurs intérêts et des circonstances. Ici, c'est évidemment leur ambiguïté identitaire qui suscitait les craintes espagnoles :

*A nos se ha hecho relación que los mestizos [...] que hay en esas provincias, son ya muchos y crecen cada día más y mal intencionados y convernía mucho que nos mandásemos que ninguno dellos pudiese traer armas, porque como son hijos de indias, en cometiendo delito, luego se visten como indios y se meten entre los parientes de sus madres, y no se pueden hallar*<sup>10</sup>.

6. Ainsi, au début des années 1570, c'est cette somme d'attributs – héritage indigène néfaste, origine illégitime, mauvais penchants et comportement rebelle, ambiguïté identitaire, croissance démographique incontrôlée – que l'on associait communément aux métis et qui était à l'origine de leur mauvaise réputation, justifiant les discriminations légales dont ils étaient l'objet. En 1571, on peut retrouver un condensé de cette image à travers la description du cosmographe Juan López de Velasco :

*Hay [...] muchos mestizos [...], y cada día se van acrecentando más de todas partes; los cuales, todos salen por la mayor parte bien dispuestos, ágiles y de buenas fuerzas, e industria y maña para cualquier cosa, pero mal inclinados a la virtud, y por la mayor parte muy dados a vicios; y así no gozan del derecho y libertades que los españoles, ni pueden tener indios, sino los nacidos de legítimo matrimonio. [Y] por haber tantos, vienen a estar algunas partes en peligro de desasosiego y rebelión*<sup>11</sup>.

7. Cependant, malgré l'ancrage de cette mauvaise réputation et les discriminations légales, certains métis de Nouvelle-Grenade avaient réussi, à l'époque à laquelle nous

<sup>9</sup> Cédula real dirigida a la Audiencia de Santafé, ordenando que se cumpla la disposición de no otorgar encomiendas a mulatos, mestizos ni a hijos naturales (27 de febrero de 1549). Archivo General de Indias de Sevilla (AGI), Audiencia de Santafé, leg. 533, lib. 1, f<sup>o</sup> 20 v<sup>o</sup>. Publiée par Friede 1955-1960, 10, 35 (n<sup>o</sup> 2092).

<sup>10</sup> Cédula Real (Madrid, 19 de diciembre de 1568), AGI, Audiencia de Lima 578, libro 2, f<sup>o</sup> 392. Publiée par Konetzke 1953-1962, 1, 436-437 (n<sup>o</sup> 306) ; *Recopilación de Leyes de Indias*, 1998, 2, 364 (livre 7, titre 3, loi 17).

<sup>11</sup> López de Velasco 1971 [1571], 22.

nous référons, à occuper certaines positions prééminentes. C'est généralement par le biais d'une reconnaissance officielle par leur père qu'ils parvinrent, en tant qu'enfants naturels légitimés *a posteriori*, à bénéficier des mêmes droits que les Espagnols<sup>12</sup>, et à échapper à des lois anti-métis qui visaient en premier lieu les enfants illégitimes<sup>13</sup>. Citons à titre d'exemple Juan Ortiz, fils de l'*encomendero* de Cómeza, Ortuño Ortiz, et de l'Indienne Elvira de Tena, qui put hériter de l'*encomienda* de son père en 1563<sup>14</sup>. Parmi les métis qui occupaient des charges publiques, on pourra citer Sebastián de Ropero<sup>15</sup>, ou Diego García Zorro<sup>16</sup>, respectivement *procurador* et *regidor*. Ceci avait pour effet d'exacerber les sentiments de mépris et de haine contre les métis, étant donné que leurs détracteurs, souvent en situation de concurrence avec eux, estimaient qu'ils étaient indignes de ces honneurs, et s'appuyaient sur leur mauvaise réputation pour donner du crédit à ce point de vue. Dans ce contexte, l'accusation d'hérésie allait constituer un argument supplémentaire, potentiellement décisif, pour fragiliser la position des métis ou contrecarrer leurs désirs d'ascension sociale.

## 2. La figure du métis hérétique

8. Nous allons maintenant étudier les accusations successives d'hérésie adressées à des métis de Nouvelle-Grenade, entre le dernier tiers du XVI<sup>e</sup> siècle et le premier du XVII<sup>e</sup>, en tenant compte de la particularité de chaque cas et de leur contribution à la construction de la figure du métis hérétique.

### 2.1. Don Diego de Torres : cacique métis de Turmequé

9. Revenons au conflit évoqué en introduction. En 1570, le métis don Diego de Torres devient cacique du village indien de Turmequé, avec l'appui de la population indigène et du président de l'Audiencia de Santa Fe, Venero de Leyva. Deux ans plus tard, il est

<sup>12</sup> Cette catégorie incluait autant les péninsulaires que les créoles.

<sup>13</sup> Par exemple, la cédula royale du 1 juin 1549 stipule : « *mandamos que [...] ningún mestizo que no sea vecino o hijo legítimo de esas dichas partes, pueda llevar indios cargados* ». Real Cédula dirigida a la Audiencia del Nuevo Reino de Granada, prohibiendo cargar los indios con mercancías. Cédula similaire adressée a Cartagena (1 de junio de 1549). AGI, Audiencia de Santafé, leg. 533, lib. 1, f<sup>o</sup> 53 v<sup>o</sup>, et Indiferente General, leg. 532, lib. 1, f<sup>o</sup> 17. Pour celle de Cartagena: AGI, Audiencia de Santafé, leg. 987, lib. 2, f<sup>o</sup> 250. Publiée par Friede 1955-1960, 10, 85 (n<sup>o</sup> 2172).

<sup>14</sup> Archivo Histórico Nacional de Bogotá (AHNB), Encomiendas, t. 26, f<sup>o</sup> 725 v<sup>o</sup>. Cité par Colmenares 1997, 447.

<sup>15</sup> Colmenares 1977, 447

<sup>16</sup> AGI Audiencia de Santafé. L. 38 r. 1 Doc. 18, Contaduría, L. 1301. Cité par Colmenares 1997, 449.



confirmé dans cette fonction par Philippe II. Toutefois, cette succession est loin de réjouir l'*encomendero* de Turmequé, Pedro de Torres, qui n'est autre que le demi-frère espagnol « *de cuatro costados* » de don Diego. Avec l'appui d'un groupe d'*encomenderos* de la province de Tunja, il lui intente un procès où il l'accuse notamment de déshonorer sciemment son baptême en organisant la célébration de rites indigènes païens, à la façon d'un cacique *muisca* préhispanique<sup>17</sup>, au détriment du rôle de cacique chrétien qui lui était assigné par la législation coloniale :

*El dicho Diego de Torres no considerando que es bautizado e cristiano y que debe guardar y cumplir las ceremonias que la Santa Madre Iglesia manda se guarden y mandar a los indios del dicho repartimiento las guarden y cumplan, no lo ha hecho ni querido hacer, antes continuando los ritos antiguos que los dichos indios guardaban ha convocado muy de ordinario todos los indios del dicho repartimiento y los principales de él y haciendo juntas de ellos de noche y de día les ha inducido y dado lugar a que hagan sus borracheras y bailes con sus ritos y ceremonias permitiendo grandes excesos y abominaciones en grande ofensa de Dios y de la religión cristiana<sup>18</sup>.*

10. Sur quels éléments l'*encomendero* se fondait-il pour avancer de telles choses ? Sur des faits avérés, ou inversement sur un certain nombre d'*a priori* concernant les métis ? Il se trouve que les sources historiques indiquent que la personnalité de don Diego ne correspondait en rien au portrait peu flatteur dressé par son demi-frère. Les spécialistes de la figure du cacique métis s'accordent à le considérer comme un chrétien fervent<sup>19</sup>, ayant été éduqué au sein de l'élite coloniale à la manière d'un noble espagnol, même s'il maîtrisait également parfaitement la langue *muisca*<sup>20</sup>. Dans cette optique, les dires de don Pedro nous apparaissent comme une accusation calomnieuse visant à jeter le discrédit sur la figure de don Diego, en exploitant allégrement l'habituel soupçon d'ambiguïté culturelle et identitaire qui pesait alors

<sup>17</sup> Dans la tradition *muisca*, le cacique jouait un rôle primordial dans la célébration du culte. Cf. Colmenares 1997, 50.

<sup>18</sup> Archivo General de la Nación, Bogotá (AGN/B), Encomiendas 21, f° 404 r°. Cité par Rappaport 2009, 57. Pour les Espagnols, les termes – *borracheras y bailes* – désignaient les célébrations collectives à connotation religieuse des Indiens, qui se caractérisaient par des danses et par la consommation de boissons alcoolisées comme la chicha. Voir Vignaux 2005, 63-65.

<sup>19</sup> Pour se référer aux rites indiens, don Diego parle de « *rritos y ceremonias diabolicas* ». AGN/B, Caciques e Indios, 37, « Proceso contra el cacicazgo de Diego de Torres », f° 369. Cité par Restrepo 2010, 22. Voir Rappaport 2012, 39.

<sup>20</sup> Voir Rappaport 2012, 24-25 ; Restrepo 2010, 19-22.

sur les métis, cette fois appliqué au champ de la foi et du sacré. En plus de la vraisemblance que pouvait revêtir une telle affirmation dans le cas d'un métis, la nuance qu'elle venait ajouter à leur réputation déjà négative était capitale au vu de la gravité du péché d'hérésie. D'ailleurs, don Pedro ne s'y trompait pas, lui qui écrivit « *agravando más su iniquidad*<sup>21</sup> » pour qualifier le palier franchi dans l'infamie par le métis avec cette prétendue déviance religieuse. La réaction de la Couronne, saisie en 1575 par l'Audience de Santa Fe, illustre bien ces deux aspects, à la fois son apparente crédibilité et sa gravité, puisqu'elle promulgua dans la foulée une cédula d'interdiction pour les métis d'occuper la fonction de cacique, le 18 janvier 1576<sup>22</sup>.

11. Mais alors, si cette accusation n'était qu'une pure fabrication élaborée à partir des préjugés de la société coloniale sur les métis, que reprochait réellement l'*encomendero* à don Diego, et pour quelle raison s'opposait-il tant à sa succession à la fonction de cacique ? Bien que l'aversion inhérente des Espagnols vis-à-vis des métis ne doive pas être sous-estimée, il semble que la cause réelle de l'opposition soit en fait l'engagement acharné de don Diego dans la défense des Indiens contre les abus des *encomenderos*, d'autant que sa maîtrise de la langue espagnole et sa connaissance des procédures légales de l'administration coloniale en faisaient un redoutable adversaire<sup>23</sup>. D'ailleurs, le principal intéressé, dans une lettre adressée à Philippe II le 8 avril 1575, montre toute sa lucidité quant au danger qu'il représentait pour les *encomenderos*, en affirmant : « *se entienda claramente que quieren por caciques dichos encomenderos a un miserable indio mudo*<sup>24</sup> ». Malgré le soutien que lui apporta Philippe II après qu'il fut allé plaider sa cause devant le monarque en personne en 1577, don Diego de Torres ne put jamais reprendre possession de son héritage légitime et mourut en Espagne en 1590. Ce cas constitue le premier jalon d'un processus qui allait consister à exploiter, de façon plus ou moins consciente, l'analogie conceptuelle entre la figure du métis d'un côté, et celle de l'hérétique de l'autre, qui renvoient toutes deux aux notions d'entre-deux, d'ambiguïté, pour construire l'idée selon laquelle les

<sup>21</sup> AGN/B. S. Colonia, F. Encomiendas, leg. 21, f° 404 r°. Cité par Rappaport 2012, 42.

<sup>22</sup> *Real Cédula : que no se nombre a ningún mestizo por cacique de pueblos de indios* (Madrid, 18 janvier 1576). AGI, Santa Fe, 528, libro 1, f° 28. Publiée par Konetzke 1953-1962, 1, 491-492 (n° 357).

<sup>23</sup> Rappaport 2012, 25-26.

<sup>24</sup> Cité par Gómez 2003, 658.

métis auraient une sorte de vocation inéluctable à la déviance religieuse, en raison de l'influence de leur groupe maternel, qui les détournerait d'un christianisme auquel il n'appartiendrait qu'extérieurement.

## 2.2. L'affaire des prêtres métis

12. Le jour où la cédula royale interdisant aux métis l'accès au *cacicazgo* fut promulguée, c'est-à-dire le 18 janvier 1576, le Conseil des Indes eut également à se prononcer sur une délicate affaire toujours en lien avec la place et les droits que l'on devait accorder aux métis : il s'agissait de la question de leur accès au sacerdoce. Comment ne pas imaginer que les soupçons d'hérésie qui pesaient en 1576 sur le métis Diego de Torres aient influencé la décision du Conseil sur cette autre affaire, où la question du crédit que l'on accordait à l'intégrité religieuse des métis allait être encore une fois primordiale. Cela dit, l'édiction d'une cédula relative à l'ordination des métis visait directement à répondre au mécontentement que suscitait chez les ordres mendiants le fait que l'archevêque de Bogotá, fray Luis Zapata de Cárdenas, et l'évêque de Popayán, fray Agustín de la Coruña, eussent ordonné de nombreux métis comme prêtres *doctrineros*, au détriment des moines (*frailes*)<sup>25</sup>. La Couronne décida de trancher la question en interdisant aux métis l'accès au sacerdoce, dont on dit dans la cédula que « *no tenían suficiencia para ello*<sup>26</sup> ». A l'instar du conflit autour du *cacicazgo*, c'est encore le soupçon d'hérésie qui fut utilisé par les représentants des ordres mendiants pour influencer la décision de la Couronne. Nous n'avons pas retrouvé la trace des plaintes antérieures à 1576. En revanche, dans une lettre adressée au roi après l'édiction de la cédula – car celle-ci n'avait évidemment pas suffi à mettre fin au conflit –, écrite conjointement par les provinciaux des ordres franciscain et dominicain, on retrouve l'idée que les métis étaient des chrétiens douteux et ignorants, indignes d'enseigner aux Indiens une doctrine qu'eux-mêmes ne connaissaient pas :

*[el] arzobispo de este Reino y [el] obispo de Popayán [...] nos echan de las doctrinas [...], poniendo clérigos mestizos y gente que tiene más necesidad*

<sup>25</sup> Voir Mantilla 1984, 1, 265-275.

<sup>26</sup> *Real Cédula : que no se ordenasen personas no merecedoras de ello ni mestizos (Madrid, 18 de enero de 1576)*. AGI. Audiencia de Santa Fe, 528, libro 1, f° 26. Publiée par Konetzke 1953-1962, 1, 491 (n° 356).

*de ser enseñados y doctrinados que no de enseñar, que es cosa de gran lástima que un ciego guíe a otro*<sup>27</sup>.

13. La métaphore employée par les moines pour soulever ce qui leur semble être un paradoxe (« *un ciego [que guía] a otro* »), est révélatrice de l'image que l'on avait ou que l'on cherchait à donner des métis, dont on ne voulait pas reconnaître le statut de chrétien à part entière, mais que l'on renvoyait inlassablement à leurs origines païennes. Dans leur esprit, un métis était tout aussi « aveugle » qu'un Indien, et *in fine*, tout aussi païen ou idolâtre, malgré son appartenance théorique au christianisme. Trois ans plus tard, en 1583, on retrouve la même idée dans une lettre du provincial des franciscains au roi, mais cette fois-ci, l'accusation d'hérésie est plus explicite, avec la mention d'une supposée participation aux cérémonies païennes indigènes. Dans ce témoignage, l'hypocrisie et l'ambiguïté identitaire et religieuse des métis sont symboliquement représentées par le va-et-vient entre l'habit d'Espagnol et l'habit d'Indien :

*son mestizos que [...] ni aún leer no saben y son indignos del estado sacerdotal y algunos tan indios como los mismos indios y siguen las costumbres de sus antecesores, yendo a las borracheras en traje de indios*<sup>28</sup>.

14. Fondées ou non, nous observons à la réaction de la Couronne que ce type d'accusations fut, comme dans l'affaire du *cacicazgo*, d'une efficacité considérable pour faire pencher la balance du côté des détracteurs des métis car ces arguments mettaient habilement en garde contre ce qui était le comble du paradoxe : confier la mission d'évangéliser les Indiens à des individus souffrant du même mal que ceux qu'ils étaient censés guérir. En outre, notons que dans ce cas, au-delà de la question de l'aptitude des métis au sacerdoce, les ordres mendiants utilisèrent leur mauvaise réputation pour discréditer l'ensemble des prêtres ordonnés par lesdits prélats, dans un bras de fer entre le clergé séculier et le clergé régulier où se jouait le contrôle des villages de doctrines (*pueblos de doctrinas*)<sup>29</sup>. Ajoutons, enfin, que ces critiques

<sup>27</sup> Carta de fray Pedro de Azuaga y fray Pedro Mártir al rey Felipe II, Santafé, 9 de octubre de 1580. AGI, Santa Fe 234. Publiée par Mantilla 1984, 1, 520-521.

<sup>28</sup> *Carta del provincial franciscano fray Pedro de Azuaga al rey Felipe II* (Santafé, 20 de marzo de 1583). AGI, Santa Fe 234. Publiée par Mantilla 1984, 1, 533.

<sup>29</sup> Voir Plata 2016, 287.

visaient à faire oublier l'avantage déterminant que les métis avaient en général sur eux, à savoir la maîtrise des langues indiennes, que les moines espagnols apprenaient avec les plus grandes difficultés<sup>30</sup>, alors même que la loi de 1574 donnait la priorité dans les villages de doctrines aux religieux maîtrisant les langues locales<sup>31</sup>.

### **2.3. Les encomenderos métis d'Almaguer**

15. Après la question du *cacicazgo*, puis celle du sacerdoce, c'est la position des métis *encomenderos* qui va être fragilisée par une nouvelle accusation d'hérésie, en l'occurrence à travers des pratiques de sorcellerie et d'idolâtrie. Cette accusation apparaît en 1582 dans le *Memorial al Consejo de Indias de lo que toca a la provincia de Popayán*<sup>32</sup>, de l'augustin fray Jerónimo de Escobar, nommé alors protecteur d'Indiens (*protector de indios*) de la province de Popayán. Dans sa description de la ville d'Almaguer, fray Jerónimo de Escobar raconte avec une insistance particulière les problèmes engendrés par le comportement de la veuve métisse de l'*encomendero* portugais Luis Mídelos, ainsi que par celui de ses fils métis, qu'il eut par ailleurs avec d'autres femmes indiennes. Le discours d'Escobar est construit sur une gradation dans la gravité des fautes commises par cette famille de métis, partant des habituels reproches de mauvaises mœurs ou de comportements violents ou cruels, jusqu'aux accusations d'idolâtrie et de sorcellerie, toujours liées à leur supposé attachement à leur culture maternelle. Au sujet de la veuve métisse, il affirme : « *una mestiza mujer cruelísima [...] tiene yndias en su casa e yndios en quien haze justicias y castigos más que si fuesen esclavos*<sup>33</sup> ». Puis, au sujet des fils métis de Mídelos : « *Luy de Midelos tiene dos hijos mestizos hijos de yndias y suyos, [...] cruelísimos carnizeros contra los miserables yndios y [...] es gente que vibe mal estos mestizos*<sup>34</sup> ». Mais ensuite, Escobar les accable en évoquant des pratiques de sorcellerie, ainsi que leur tendance à « autoriser » les Indiens à pratiquer leurs rites païens en compensation des contributions matérielles qu'ils leur exigeaient :

<sup>30</sup> *Memorial del Provincial Fray Pedro Aguado al Consejo de Indias* (9 de febrero de 1576). AGI, Santa Fe 234. Publié par Mantilla 1984, 1, 492.

<sup>31</sup> Mantilla 1984, 1, 271-272.

<sup>32</sup> Escobar 1582, *Memorial que da fray Gerónimo Descobar, predicador de la orden de Sant Agustín al Real Consejo de Indias de lo que toca a la provincia de Popayán*. AGI, Patronato Real, 27, r. 13.

<sup>33</sup> *Ibid.*, r. 13-4.

<sup>34</sup> *Ibid.*

*ay proceso hecho contra ellos de que son hechizeros y que quando tienen necesidades, hacen juntar a los yndios y con amenazas les sacan los dineros diciendo que si no lo dan los azotarán y que si lo dan que ellos tienen autoridad y mando para que se emborrachen y hagan sus bailes<sup>35</sup>.*

16. Dans la foulée, Escobar affirme que ces métis ne se contentaient pas d'autoriser ces pratiques païennes, mais qu'ils y participaient activement, dans un passage où l'on trouve à nouveau le va-et-vient entre l'accoutrement d'Espagnol et l'accoutrement d'Indien (vêtements et coiffure), va-et-vient qui représente symboliquement le double visage et l'hypocrisie des métis :

*estos dos mestizos se han mezclado entre ellos muchas vezes y bailado quitado el traje despañoles con camisetas de yndios y porque los yndios traen cabello largo, se toman estos mestizos cabelleras y bailaban entre ellos<sup>36</sup>.*

17. La description de fray Jerónimo de Escobar est un formidable condensé de toutes les idées qui gravitaient autour de la figure du métis. En plus des défauts habituels attribués aux métis, l'adjonction d'une nouvelle tare venait en quelque sorte parachever leur infamie, d'autant que la nuance qu'ajoutait le péché d'hérésie, avec la pratique de la sorcellerie (*hechiceros*) et de l'idolâtrie, avait pour effet de leur donner une image maléfique. Par ailleurs, la tendance d'Escobar à s'attarder presque exclusivement sur les exactions des métis, sans mentionner celles qui auraient pu avoir été commises par les autres *encomenderos*, répond probablement à la volonté de mettre en exergue le fait que les membres de cette catégorie sociale étaient indignes de la fonction d'*encomenderos*, tout en les rendant responsables des dérives de cette institution<sup>37</sup>. Bien que dans ce cas, les conséquences politiques directes de cette description soient très difficiles à évaluer, il est évident que sur le plan social et idéologique, cette description, qui s'inscrivait dans la continuité des affaires de don

---

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Signalons tout de même la part de vérité qu'il pouvait y avoir dans ces affirmations. Les mauvais traitements et les abus perpétrés par les métis, qu'ils fussent ou non *encomenderos*, à l'encontre des Indiens firent l'objet de nombreux témoignages et furent à l'origine d'une série de lois, rarement respectées, visant à éviter les contacts entre Indiens et non-Indiens, en particulier les métis. A titre d'exemple, la cédula royale du 2 mai 1563, réitérée à 5 reprises, interdisait aux Espagnols, métis et mulâtres de vivre dans les villages d'Indiens (*Recopilación de las Leyes de Indias*, 1998, 2, 212 – livre 6, titre 3, loi 21).

Diego et des prêtres métis, eut pour effet de consolider dans les esprits l'amalgame entre la condition de métis et le péché d'hérésie.

#### 2.4. Luis Andrea, le mohán métis

18. Le processus de construction idéologique et sociale de la figure du métis hérétique culmine en Nouvelle-Grenade avec l'apparition dans la chronique de fray Pedro Simón, *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales* (1627), d'une description détaillée du personnage de Luis Andrea, métis de la province de Cartagena, condamné à 8 ans de galère et à la prison à perpétuité le 2 février 1614 pour s'être rendu coupable d'hérésie, d'idolâtrie et de sorcellerie, notamment à travers un pacte avec le démon, au détriment de l'évangélisation des Indiens, dix-sept ans durant. Voici ce qu'on peut lire dans le compte-rendu de son procès (*relación de causas*) au Tribunal de Cartagena de Indias :

*Luis Andrea, mestizo, natural de Cartagena, el cual era mohán y maestro de idolatrías y tenía pacto y familiaridad con el demonio a quien adoró y dio la reverencia y le decía dios. Más de diez y siete años haciendo grandes curas y haciendo que otros idolatrasen en el pueblo de Granada que es de indios, donde residía y haciéndole al demonio grandes reverencias y sacrificios [...] Fue condenado por hereje y apóstata, maestro de idolatrías*<sup>38</sup>.

19. Comment se fait-il que le chroniqueur ait cru opportun d'intégrer à sa chronique l'histoire d'un modeste métis de Cartagena ? N'était-ce pas parce que ce cas faisait écho à une figure devenue familière dans l'imaginaire colonial, celle du métis hérétique ? Probablement<sup>39</sup>. Mais en outre, il semble que c'est la grande renommée de ce métis et, subséquemment, le grand bruit que fit son procès, qui amenèrent le franciscain à traiter ce cas dans sa chronique. Fray Pedro Simón affirme que « *en toda la comarca de Tubará, que no son pocos pueblos, era de los más famosos Mohanes de su tiempo*<sup>40</sup> ». Par ailleurs, les témoins ayant comparu à son procès signalent dans leur

<sup>38</sup> *Relación de causas del auto de fe de Luis Andrea* (2/2/1614). Archivo Histórico Nacional de Madrid, Sección Inquisición (dorénavant AHNM, Inquisición), Libro 1020, f° 15. Publiée dans Splendiani 1997, 2, 46.

<sup>39</sup> Par ailleurs, c'est l'occasion pour Simón de dénoncer les pratiques idolâtres des peuples indigènes, notamment à travers la description de la fonction de *mohán*, dont nous reparlerons.

<sup>40</sup> Simón 1882-1892 [1627], 3, 369 (Tome 3, 1<sup>re</sup> Noticia, chap. 9).

immense majorité avoir consulté le sorcier Luis Andrea en raison de sa grande renommée<sup>41</sup>. À ce propos, il se trouve que Luis Andrea n'était pas un simple sorcier mais qu'il avait hérité du rôle de *mohán* par ses liens de sang, comme l'explique Pedro Simón : « *Decía, pues, el mestizo que viniéndole a él por herencia el ser Mohán de aquel pueblo*<sup>42</sup> ». Selon Splendiani, *mohán* avait le sens de « *brujo y curandero de una tribu indígena, [que] tenía poderes mágicos heredados de sus antepasados*<sup>43</sup> ». Le fait que Luis Andrea fût *mohán* renforçait donc le préjugé selon lequel l'hérésie était inhérente aux métis, chrétiens par le père mais viscéralement attachés au culte indigène en raison de leur héritage maternel, culte dans lequel ils pouvaient être amenés, de surcroît, à exercer des fonctions prestigieuses. À travers le récit du franciscain sur Luis Andrea, le processus de diabolisation des métis atteint son apogée. En effet, sa description souligne avec insistance la connivence du métis avec le démon et l'aide que celui-ci lui apporte dans sa mission de détourner les Indiens du christianisme :

*Procuró luego el Buziraco*<sup>44</sup> *acreditar su Mohán con todos los indios del pueblo y convecino, dándole y mostrándole yerbas con que les curaba de todas suertes de enfermedades [...]. Buziraco le era tan familiar como lo es un grande amigo de otro, sin faltarle en ocasión de aparecésele cuando le invocaba. [...] los aparecimientos más famosos que le hacía en todo el año eran dos: la Noche de San Juan y la de la Navidad de Cristo, queriendo en estos días tan célebres hacerse estimar y que los pobres indios dejasen de acudir a los que la santa madre Iglesia les ordenaba en noches y días tan festivos*<sup>45</sup>.

20. Ces pratiques religieuses ancestrales de Luis Andrea, décrites comme péché d'hérésie, semblent bien réelles, attestées par les documents d'archives du tribunal de Cartagena. Toutefois, sa mention dans la chronique fut non seulement une façon d'entériner un état de fait – l'enracinement de la figure du métis hérétique dans l'imaginaire collectif – mais également de la parfaire et de l'amplifier. Luis Andrea devenait ainsi une sorte d'archétype du métis hérétique, entaché de tous les facteurs

<sup>41</sup> *Relación de causas del auto de fe de Luis Andrea* (2/2/1614). AHNM, Inquisición, Libro 1020, fo 18-20. Publiée dans Splendiani 1997, 2, 48-49.

<sup>42</sup> Simón 1882-1892 [1627], 3, 368 (Tome 3, 1<sup>re</sup> Noticia, chap. 8).

<sup>43</sup> Splendiani 1997, 4, 49. Au sujet de la figure du *mohán*, voir Bernand 1989, 798 et ss.

<sup>44</sup> Buziraco était, semble-t-il, le nom d'une divinité adorée par les Indiens de Cartagena, que fray Pedro Simón identifie comme le démon : « *Llamámase el demonio Buziraco* » (Simón 1882-1892 [1627], 3, 368 - Tome 3, 1<sup>re</sup> Noticia, chap. 8).

<sup>45</sup> Simón 1882-1892 [1627], 3, 369 (Tome 3, 1<sup>re</sup> Noticia, chap. 9).



aggravants et maléfiques : sorcellerie<sup>46</sup>, idolâtrie, pacte avec le diable... Plus que jamais, l'idée d'un amalgame entre la condition de métis et celle d'hérétique devenait un lieu commun de l'imaginaire colonial. D'ailleurs, les témoignages dénonçant les pratiques hérétiques des métis sont monnaie courante tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>47</sup>.

21. En somme, les discours que nous avons étudiés indiquent l'existence d'une tendance idéologique au sein du secteur dominant de la société coloniale, qui consistait à assimiler la figure du métis à celle de l'hérétique, en s'appuyant sur l'ambiguïté culturelle et identitaire des métis. Nous allons maintenant essayer de déterminer à quel point cet amalgame était explicite et perçu de façon consciente par les différents acteurs de la société coloniale.

### **2.5. Vers une prise de conscience de l'amalgame métis/hérétique?**

22. Le conflit que connut le Pérou en 1577-1578 autour de la question de l'ordination des métis, comparable à celui qui se déroula en Nouvelle-Grenade vers 1576, fut l'occasion pour certains acteurs de ce conflit d'exprimer une prise de conscience de cet amalgame voulu par les détracteurs des métis. Comme en Nouvelle-Grenade, le conflit avait débuté au Pérou avec une accusation d'hérésie contre les prêtres métis, dans une lettre du chapelain (*capellán*) de la cathédrale de Quito au roi :

*[pido] a V. Alteza que a mestizos no se les den órdenes hasta tanto que pasen algunos años y ellos entiendan tan grande misterio como es el sacerdocio, porque algunos dellos es público y notorio que estando en doctrinas por curas de los indios han bailado y emborrachádose con ellos y aún dicen que hecho ritos de gentiles<sup>48</sup>.*

23. Dans la foulée, le 2 décembre 1578, Philippe II demanda aux prélats de la vice-royauté de Lima de ne plus ordonner de métis jusqu'à nouvel ordre, le temps d'examiner la question<sup>49</sup>. Les métis ainsi que leurs soutiens décidèrent de contester cette décision

<sup>46</sup> Remarquons qu'ici, la médecine traditionnelle indienne est considérée comme de la sorcellerie, ce qui n'est pas toujours le cas.

<sup>47</sup> En 1623, le gouverneur de la province de Pamplona évoque dans une lettre adressée à l'archevêque de Bogotá les « *borracheras y excesos de toda clase, especialmente por parte de mestizos y mestizas* », que ces derniers organisaient sous prétexte de rendre un culte aux saints, « *haciendo muchas ofensas a Dios Nuestro Señor* ». AHN/B, Visitas de Boyacá y Santander, T. IX, f<sup>o</sup> 255 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>. Cité par Jaramillo Uribe 1972, 174.

<sup>48</sup> Carta de don Leonardo Valderrama, capellán y tesorero de la catedral de Quito (Quito, 8/I/1577). AGI, Quito 82, f<sup>o</sup> 1 v<sup>o</sup>. Cité par Ares Queija 1997, 49.

<sup>49</sup> Ares Queija 1997, 48.

auprès du roi. Dans leur défense, ils clamèrent haut et fort la différence de leur situation avec celle des morisques et des judéo-convers, à qui ils avaient le sentiment d'être assimilés. Tout d'abord, en 1580, l'évêque de Cuzco, Sebastián de Lartaún, favorable à l'ordination des métis à plusieurs égards (notamment en vertu de leur connaissance des langues indigènes), écrivit au roi pour le rassurer sur le danger pour les métis de tomber dans l'hérésie, à la différence des morisques et judéo-convers : « *dellos no se debe presumir lo que de confesos y moriscos porque estos tales tienen ley o secta a lo que dicen rebelada*<sup>50</sup> ». La même année, deux *procuradores* métis, Hernán González et Juan Ruiz, adressent un mémoire (*memorial*) au Concile Provincial de Lima pour contester la décision des couvents féminins de ne plus accepter de métisses. Ils y défendent avec ardeur la loyauté de celles-ci au christianisme, qui les lave de tout péché, par opposition à la tache dont héritaient les morisques et les convers :

*Pues aunque las dichas indias hubieran en algún tiempo sido infieles y de la gentilidad, la hora que vinieron en conocimiento de la fe de Jesuchristo nuestro señor e rescibieron el santo bautismo, no quedó mácula alguna por donde sus descendientes quedasen en alguna nota o infamia, como lo quedarían los que descenden de moros o judíos conversos*<sup>51</sup>.

24. Ces comparaisons sont pour nous des indices probants d'une prise de conscience du rapprochement entre la condition de métis et celle d'hérétique, représentée par les morisques ou les convers.

## Conclusion

25. L'étude de ces différents portraits de métis hérétiques, relevés entre le dernier tiers du XVI<sup>e</sup> siècle et le premier tiers du XVII<sup>e</sup>, nous a permis d'apprécier l'inflexion décisive que subit l'image du métis en Nouvelle-Grenade, inflexion qui se caractérisa par l'adjonction de traits de plus en plus maléfiques, voire diaboliques. Les différentes accusations d'hérésie, plus ou moins fondées selon les cas, exploitèrent en grande partie les représentations inhérentes à la figure du métis, pour l'ériger en une sorte

<sup>50</sup> *Carta del obispo Sebastián de Lartaún al rey* (Cuzco, 19/IX/1580), en E. Lisson Chaves 1944, *La Iglesia de España en el Perú*, Sevilla, 2, 824. Cité par Ares Queija 1997, 50.

<sup>51</sup> AGI, Lima 126, *Memorial de Hernán González y Juan Ruiz*, f<sup>o</sup> 4 r<sup>o</sup>. Cité par Ares Queija 1997, 55.

d'hérétique par excellence, une sorte d'individu voué à l'hérésie, en raison de sa double origine. La fusion entre ces deux figures repose en grande partie sur des affinités conceptuelles, en ce sens qu'elles renvoient aux mêmes catégories mentales, et en premier lieu, aux notions d'ambiguïté et d'entre-deux. Le métis n'est ni Espagnol, ni Indien, tout comme l'hérétique n'est ni chrétien, ni infidèle. Mais ils sont tous deux un visage déformé et perversi du premier groupe. Les métis en vinrent ainsi à occuper dans l'imaginaire colonial, de façon plus ou moins consciente, une place équivalente à celle qu'occupaient les morisques ou les *conversos* en Espagne. Cette analogie fut souvent exploitée par les rivaux des métis pour leur barrer l'accès à toute fonction de responsabilité, notamment vis-à-vis des Indiens.

26. La pratique par les métis de rites païens, parallèlement à la religion chrétienne, n'est évidemment pas une pure fiction, et peut s'expliquer par les liens souvent étroits qu'ils entretenaient avec leur groupe maternel (connaissance de la langue, des coutumes, etc.), mais également par leur tendance à vouloir exploiter leur double filiation pour consolider leur position vis-à-vis de chaque groupe, comme on a pu le voir dans le cas des métis d'Almaguer, qui se revendiquaient à la fois comme Espagnols pour occuper la charge d'*encomenderos*, tout en utilisant leurs origines indiennes pour exercer une plus grande influence sur les Indiens. Mais lorsque l'on examine, par exemple, la fréquence des procès intentés aux métis pour des raisons liées à l'intégrité religieuse, on remarque qu'ils sont loin d'être majoritaires : les métis ne représentent que 4% de l'ensemble des condamnés par le Tribunal de l'Inquisition de Cartagena de Indias entre 1610 et 1660 et, parmi ces 17 individus, seuls sept ont été condamnés pour des péchés liés à l'hérésie (sorcellerie, idolâtrie, blasphèmes)<sup>52</sup>. On perçoit donc la volonté dans les discours du groupe dominant, sinon de « fabriquer » purement et simplement de l'hérésie comme dans le cas de don Diego, du moins d'exagérer et de mettre en exergue les pratiques hérétiques de certains métis pour discréditer l'ensemble du groupe, en exploitant le terrain fertile qu'ils représentaient sur le plan symbolique.

---

<sup>52</sup> Voir les procès menés par l'Inquisition de Cartagena de Indias entre 1610 et 1660 : Archivo Histórico Nacional de Madrid, Sección Inquisición. Publié par Splendiani 1997, 4, *Índice de reos; gráfico n°3*. Parmi les condamnés, les Blancs sont majoritaires avec 58 %, suivis des Noirs, 16 %, des mulâtres, 12 %, des *mestizos*, 4 % et des *zambos*, 1 %.

## Références citées

### *Fonds d'archives*

- Archivo General de Indias/Sevilla, Patronato Real, legajo 27.  
 Archivo General de Indias/Sevilla, Santa Fe, legajo 38, 234, 528, 533, 987.  
 Archivo General de Indias/Sevilla, Indiferente General, legajo 532.  
 Archivo General de Indias/Sevilla, Contaduría, legajo 1301.  
 Archivo General de Indias/Sevilla, Lima, legajo 126, 578.  
 Archivo General de Indias/Sevilla, Quito, legajo 82.  
 Archivo General de la Nación/Bogotá, Encomienda, legajo 21, 26.  
 Archivo General de la Nación/Bogotá, Caciques e Indios, legajo 37.  
 Archivo General de la Nación/Bogotá, Visitas de Boyacá y Santander, legajo 9.  
 Archivo Histórico Nacional/Madrid, Inquisición, libro 1020.

### *Sources primaires (chroniques, documents d'archives publiés)*

- Aguado, fray Pedro de, 1916-1917, *Historia de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada*, éd. de Jerónimo Bécker, Madrid, Real Academia de la Historia [1582], 2 vols.  
 Escobar, Fray Jerónimo de, 1582, *Memorial que da fray Gerónimo Escobar, predicador de la orden de Sant Agustín al Real Consejo de Indias de lo que toca a la provincia de Popayán*, Archivo General de Indias, Patronato Real, 27, r. 13.  
 Fernández de Oviedo, Gonzalo, 1851-1854, *Historia general y natural de las Indias*, éd. José Amador de los Ríos, Madrid, Real Academia de la Historia [1535], 4 vols.  
 Friede, Juan (éd.), 1955-1960, *Documentos inéditos para la Historia de Colombia, coleccionados en el Archivo General de Indias*, Bogotá, Academia de Historia, 10 vols.  
 Konetzke, Richard (éd.), 1953-1962, *Colección de documentos para la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 4 vols.  
 López de Velasco, Juan, 1971, *Geografía y Descripción general de las Indias*, éd. de Marcos Jiménez de la Espada, Madrid, Atlas [1571-1574].  
*Recopilación de las leyes de los Reyes de las Indias*, 1998, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales/Boletín oficial del Estado [1680], 3 vols.  
 Rodríguez Freile, Juan, 1973, *El carnero (Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada)*, éd. de Miguel Aguilera, Medellín, Editorial Bedout [1638].  
 Simón, Fray Pedro, 1882-1892, *Noticias historiales de las Conquistas de Tierra Firme en las Indias occidentales*, Bogotá, Imprenta Medardo Rivas [1627], 5 vols.

### *Appareil critique*

- Ares Queija, Berta, 1997, « El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (Siglo XVI) », Berta Ares Queija -

- Serge Gruzinski (éd.), *Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla, Escuela de estudios hispano-americanos, p. 37-59.
- Ares Queija, Berta, 2000, « “Un borracho de chicha y vino”. La construcción social del mestizo. (Perú, siglo XVI) », Gregorio Salinero (éd.), *Mezclado y sospechoso. Movilidad e identidades, España y América (XVI-XVIII). Colloque international Sorbonne (29-31 mai 2000)*, Madrid, Casa de Velázquez, p. 121-144.
- Bernard, Carmen - Gruzinski, Serge, 1993, *Histoire du Nouveau Monde. 2, Les métissages : 1550-1640*, Paris, Fayard.
- Bernard, Carmen, 1989, « Le chamanisme bien tempéré. Les jésuites et l'évangélisation de la Nouvelle Grenade », *Mélanges de l'École française de Rome*, 101 (2), p. 789-815.
- Colmenares, Germán, 1997, *Historia económica y social de Colombia. I, 1537-1719*, Bogotá, Ediciones Tercer Mundo [1973].
- Gómez, Thomas, 2003, « Indigénisme et métissage en Colombie au XVI<sup>e</sup> siècle. À propos de l'engagement du cacique de Turmequé pour la reconnaissance des droits des Indiens », *Cahiers du CRIAR*, 21 (2), p. 649-660.
- Jaramillo Uribe, Jaime, 1972, *Ensayos sobre historia social colombiana*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Mantilla, Luis Carlos, 1984, *Los Franciscanos en Colombia. Contribución a los orígenes de la evangelización en Colombia. I, 1550-1600*, Bogotá, Editorial Kelly.
- Plata, William Elvis, 2016, « Frailes y evangelización en el Nuevo Reino de Granada (s. XVI). Vicisitudes de un proceso conflictivo y no muy exitoso », *Franciscanum*, 58 (165), p. 263-302.
- Rappaport, Joanne, 2009, « ¿Quién es mestizo? Descifrando la mezcla racial en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVI-XVII », *Varia Historia*, 25 (41), p. 43-60.
- Rappaport, Joanne, 2012, « Buena sangre y hábitos españoles: repensando a Alonso de Silva y Diego de Torres », *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 39 (1), p. 19-46.
- Rappaport, Joanne, 2015, « Letramiento y Mestizaje en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII », *Dialogo Andino*, 46, p.-9-26.
- Restrepo, Luis Fernando, 2010, « El cacique de Turmequé o los agravios a la memoria », *Cuaderno de Literatura*, 14 (28), p.14-33.
- Rojas, Ulises, 1965, *El Cacique de Turmequé y su época*, Tunja, Departamental.
- Splendiani, Ana María et al., 1997, *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias (1610-1660)*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 4 vols.
- Vignaux, Hélène, 2000, « Alcoholismo entre indios y negros en el Nuevo Reino de Granada durante el período colonial », Gregorio Salinero (éd.), *Mezclado y sospechoso. Movilidad e identidades, España y América (XVI-XVIII). Colloque international Sorbonne (29-31 mai 2000)*, Madrid, Casa Velázquez, p. 63-87.



# Escritura y reescritura del relato de la orden dominica sobre el doctor Constantino de la Fuente

Ignacio J. García Pinilla<sup>1</sup>  
Universidad de Castilla la Mancha

**Resumen:** Constantino de la Fuente es uno de los centros de la disidencia sevillana del siglo XVI. En la historiografía católica se le presentó como un engañador que se servía de sus dotes de predicación para contagiar sus ideas al pueblo. En este estudio se estudia cómo en las historias de su orden los dominicos se enorgullecieron de haber sido quienes provocaron su procesamiento por parte de la Inquisición, si bien la manera de presentar el asunto varía, en un proceso de estilización que culmina con su presencia en las esculturas barrocas de herejes de la biblioteca del convento de San Giovanni e Paolo, de Venecia. Pero todo ello enmascara también la crisis que supuso la existencia de protestantes entre los integrantes del convento dominico sevillano.

**Palabras clave:** Constantino de la Fuente, protestantismo, dominicos, San Giovanni e San Paolo, siglo XVI, España, Sevilla

**Title:** (Re) Writing the narrative of Constantino de la Fuente in the Dominican Order

**Abstract:** Constantino de la Fuente is at the center of the dissidence in sixteenth century Seville. The Catholic historiography presented him as a pretender who used his preaching skills to spread his ideas. In this paper it is studied how the Dominicans were proud in the histories of the Order to be shown as the responsible for Constantino's prosecution by the Inquisition, although the way of presenting the matter varies, in a stylization process that culminates with Constantino's presence among the baroque sculptures of heretics in the library of San Giovanni e Paolo's convent, in Venice. But all this also masks the crisis that supposed the existence of Protestants among the members of the Sevillian Dominican convent.

**keywords:** Constantino de la Fuente, protestantism, Seville, Dominicans, San Giovanni e San Paolo, 16<sup>th</sup> century, Spain, Italy

**Titre:** Écriture et réécriture des récits sur Constantino de la Fuente au sein de l'ordre dominicain

**Résumé:** Constantino de la Fuente est une des figures centrales de la dissidence sévillane du XVI<sup>e</sup> siècle. Dans l'historiographie catholique, il a été présenté comme un simulateur qui utilisait ses talents de prédicateur pour diffuser ses idées au sein de la population. Notre étude analyse comment les Dominicains, dans l'histoire de leur ordre, se félicitaient d'avoir provoqué les poursuites engagées par les inquisiteurs et son arrestation, bien que la manière de présenter le sujet varie d'un récit à l'autre, dans un processus de stylisation, dont la culmination est la présence de la figure de Constantino dans les sculptures baroques d'hérétiques de la bibliothèque du couvent San Giovanni e Paolo, à Venise. Néanmoins, tout cela servit aussi à masquer la crise que représenta l'existence de protestants parmi les membres du couvent dominicain de Séville.

**Mots clés:** Histoire, XVI<sup>e</sup> siècle, Espagne, Séville, religion, Constantino de la Fuente, Protestantisme, Dominicains, San Giovanni e San Paolo

**Pour citer cet article :** Ignacio J. García Pinilla, 2018, « Escritura y reescritura del relato de la orden dominica sobre el doctor Constantino de la Fuente », Dossier thématique : La fabrique

---

<sup>1</sup> Catedrático de Filología Latina, ha publicado ediciones críticas y estudios sobre humanistas y protestantes españoles exiliados, como Francisco de Enzinas (Epistolario, Historia de Juan Díaz), Antonio del Corro, Constantino de la Fuente, Pedro Jiménez, etc. Es director de la *Serie de Disidentes Españoles*. Forma parte del Grupo de Investigación *De re Hispanica* (<[www.derehis.com](http://www.derehis.com)>). Contacto: [ignacio.gpinilla@uclm.es](mailto:ignacio.gpinilla@uclm.es)

de l'hérésie. L'hérétique et ses représentations à l'époque moderne : Espagne, Portugal, Amérique (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.) coord. par Michel Bøeglin, *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines* – CECIL, n° 4, <[http://cecil-univ.eu/C4\\_6](http://cecil-univ.eu/C4_6)>, mis en ligne le 26/12/2018, consulté le jj/mm/aaaa.

## Introducción

1. La poderosa Sevilla del siglo XVI no solo fue un polo de atracción para mercaderes ávidos de ganancia y para funcionarios y frailes deseosos de asimilar las Indias a las formas e ideas de Castilla. En la ciudad del Betis existió, en las décadas centrales del siglo, el único caso en la península de implantación extensa, en todos los niveles sociales, de grupos con planteamientos protestantes, hasta su violenta represión y disolución por parte de la Inquisición a partir de 1557. En las últimas décadas hemos asistido a los esfuerzos de los investigadores para comprender mejor la realidad del protestantismo sevillano, a pesar de la crónica escasez de fuentes para su estudio, especialmente dura por la pérdida del archivo inquisitorial sevillano. La imagen que predomina en la actualidad es la de la coexistencia de diversos grupos diferenciados dentro de quienes tenían una sensibilidad reformada; a todos ellos unía una clara percepción de la justificación por la fe, pero con notable disparidad de matices en otros aspectos doctrinales<sup>2</sup>.
2. El doctor Constantino de la Fuente (ca. 1505-1559) se sitúa en el epicentro de esos grupos protestantes sevillanos, si aceptamos la presentación que de él proporcionan las fuentes, tanto protestantes como católicas. Michel Bøeglin ha descrito cómo su figura fue apropiada por la propaganda protestante, que hizo de él su mártir desde que en 1567 se publicara *Inquisitionis Hispanicae artes aliquot*, de donde pasó al martirologio de Jean Crespin y a otros. Este investigador también ha descrito a grandes rasgos cómo se forjó el relato equivalente por parte católica, en cuanto a la historiografía jesuita<sup>3</sup>. En este trabajo se propone revisar la elaboración y reelaboración del relato sobre Constantino de la Fuente en la orden dominica, que puede llevar a algún resultado final inesperado.

<sup>2</sup> En la línea de deslindar comunidades diferenciadas dentro del complejo mundo heterodoxo sevillano han sido claves los estudios de Bøeglin 2006 y López Muñoz 2011; una profundización sobre ellos en Bøeglin 2016, en part. pp. 262-288.

<sup>3</sup> Bøeglin 2016, 262-273.



3. La figura histórica del doctor Constantino ha sido descrita con gran riqueza en la reciente monografía de Bøeglin (Bøeglin 2016). Capellán real, canónigo magistral de Sevilla, autor de obras espirituales y catequéticas, reconocido como predicador extraordinario y, finalmente, condenado por la Inquisición tras su muerte en las cárceles del castillo de San Jorge, mientras se instruía su proceso, fue una de las veintidós personas para las que el Santo Oficio reservó la categoría de «dogmatizador<sup>4</sup>». Este último avatar de su vida ha dado la tonalidad con la que, casi involuntariamente, se matiza todo el resto de su vida. En consecuencia, se ha puesto mucho énfasis en su relación con el mundo reformado, aunque quizá su figura quedara más equilibrada añadiendo un poco más de atención a su cercanía con el poderoso mundo converso sevillano; o analizando su teología, como hace Bøeglin, en contacto con el pensamiento católico conciliador pretridentino.

### 1. La caída de Constantino

4. La mención más antigua de Constantino como cabeza de un grupo en Sevilla es anterior a su sentencia inquisitorial. De la casa de la Compañía de Jesús salieron hacia Roma dos cartas el mismo día, 23 de agosto de 1559, mientras Constantino estaba encarcelado; una en castellano, firmada por el padre Diego Suárez y la otra, latina, obra de Diego Durán, que todavía era estudiante. Aunque ambas dicen sustancialmente lo mismo, los matices a veces son relevantes. Como la carta castellana es mejor conocida<sup>5</sup>, me apoyo aquí en la latina, de la que podemos extraer una primera imagen sobre la actividad del doctor Constantino:

*Capti sunt enim ab Inquisitoribus primo nonnulli huius farinae classici, unde timor reliquos invasit, ut linguas, sed non perinde animos, compescerent. Si quidem comprehendunt in dies et in carcere trudentur. Inter quos dominicanus quidam, qui duci Methymnae Sidoniensis frater erat. Captus item magister quidam Blanchus cognomine, antiquus concionator, deinde Doctor Constantinus, omnium in hac urbe predicantium antesignanus specimen<sup>6</sup>.*

<sup>4</sup> Al menos en una de las relaciones del auto de fe en que se quemaron sus huesos se le califica así, cf. López Muñoz 2011, doc. 102, vol. 2, 214.

<sup>5</sup> Se transcribe en Laínez 1915, ep. 1233, vol. 4, 469-471 y se comenta en Bøeglin 2016, 268.

<sup>6</sup> «En efecto, en un primer momento los inquisidores detuvieron a algunos de los más destacados de esta calaña, de modo que a los demás les dominó el miedo y refrenaron sus lenguas, aunque no

5. Queda de manifiesto que en la casa de la Compañía había buen conocimiento de lo que sucedía, a pesar del secreto inquisitorial. Al referirse a los *classici*, «los de primer orden», concreta que los cabecillas detenidos, según sus noticias, eran fray Domingo de Guzmán, García Arias y, más tarde, el doctor Constantino. Y, continuando con la imagen militar, a este último lo considera *antesignanus*, que vale tanto como ‘comandante’ o ‘líder’ de todos ellos. La carta es interesantísima también por la confirmación de que entre la gente de la calle de Sevilla existían algo así como dos bandos, adictos a sendos grupos de predicadores; los detenidos pertenecían a los «predicadores de libertad», frente a los tradicionales, entre quienes los jesuitas se ven a sí mismos. Las detenciones habían alterado la situación previa, pues a raíz de aquellas los primeros y sus seguidores habían abandonado la prepotencia anterior, de modo que ahora la predicación estaba casi por completo en manos de los segundos.
6. En este primer relato, que incluye el hallazgo de la biblioteca clandestina del doctor de la Fuente, ya se reconoce como elemento definitorio la posición principal de este último. Nada se dice, en cambio, de quiénes pusieron los medios para que pudiera producirse su detención. No existe tampoco, todavía, el relato jesuítico sobre el intento de Constantino de entrar en la Compañía<sup>7</sup>.

## 2. Desarrollo del relato sobre Constantino

7. El relato que define al doctor Constantino como protestante, disimulador y falaz se asienta sobre el auto de fe de 21 de diciembre de 1560, con la lectura en el cadalso de los méritos de su proceso. El primer testimonio de ello es, nuevamente, una carta de un jesuita, en este caso del padre Gonzalo González, fechada seis días después del auto<sup>8</sup>. Con patentes expresiones de horror ante lo que había oído, el padre González expone la falsía de Constantino, a partir de las palabras sobre él pronunciadas en la tribuna durante el auto. Aunque buena parte de su relación se refiere al contenido

---

en igual medida sus intenciones. Es más, los apresan de día en día y los arrastran a la cárcel. Entre ellos, cierto dominico, que era hermano del duque de Medinasidonia. También fue detenido uno conocido como el Maestro Blanco, un destacado predicador, y más tarde el doctor Constantino, el comandante simbólico de todos los que predicaban en esta ciudad».

<sup>7</sup> Cf. nota 3. Santibáñez, a partir de Roa, relata cómo Constantino se presentó en la casa de la Compañía en Sevilla con el deseo de solicitar su ingreso, pero la duda sobre su sinceridad impidió cualquier avance al respecto.

<sup>8</sup> ARSI, Hisp. 99, f. 442r-443, reproducido en López Muñoz 2011, vol. 2, doc. 103bis, 227-230.

escandaloso de las obras manuscritas que se le confiscaron a Constantino, también destaca las «muchas sutilezas que tenía en predicar su secta». No obstante, su descripción tampoco se refiere a cómo se desvelaron esas sutilezas ni quiénes fueron sus debedores. Quienes se arrogaron el mérito de haber demostrado la culpabilidad de Constantino fueron los frailes dominicos de Sevilla. Y, realmente, parece que en buena medida se debió al celo, casi obsesión, de algunos de estos el que el horizonte del doctor de la Fuente se fuera oscureciendo lenta e inexorablemente.

8. En fecha tan temprana como 1553 ya existía un documento de calificaciones de dos obras de Constantino, compuestas por el dominico fray Gonzalo de Arciniega y por el catedrático de Sagrada Escritura de la catedral, el doctor Francisco Meléndez<sup>9</sup>. Se trata de la primera referencia a la vigilancia de la ortodoxia del doctor de la Fuente por parte de un miembro del convento sevillano de San Pablo. El siguiente testimonio de esta actitud es el parecer anónimo conservado en la Biblioteca Vaticana, fechable en 1557 y posiblemente obra de otro fraile del mismo convento, fray Nicolás de Salas, alias El Canario, que luego fue regente del convento de San Pablo<sup>10</sup>. Contiene un ataque furibundo al famoso predicador de la catedral hispalense, entonces ya canónigo magistral, en el que le acusa reiteradamente de servirse del doble sentido y del lenguaje codificado para difundir doctrinas heréticas. El mismo fray Nicolás de Salas figura como testigo de la Inquisición en una probanza adjunta al proceso contra otro dominico que había pasado un tiempo en Sevilla, fray Luis de la Cruz:

Ítem, el tercero testigo, que es el maestro fray Nicolás de Salas, depone que hubo escándalo en el colegio de Santo Tomás de Sevilla de un sermón que el dicho fray Luis predicó en la Iglesia Mayor en Sevilla en la Cuaresma del año de 1555. Que había hablado desacatadamente de las penitencias públicas, especialmente de la cruz que llevan los penitentes, diciendo que eran dos palos, aunque no se le acuerda habérselo oído, pero tiene sospecha que se le oyó. Ítem, depone que también había escándalo, y que era notorio que el dicho fray Luis de la Cruz, tratado de la comunicación de los méritos, dijo que no podía uno comunicar sus méritos a otro, declarando y dando a entender que hablaba de la satisfacción para expiar

<sup>9</sup> No se conserva ese escrito, al que se refiere la correspondencia de la Suprema con Sevilla, cf. López Muñoz, 2011, vol. 2, 100 (doc. 24). Sobre el doctor Meléndez, cf. Ollero Pina 2006, 153-154 y 186.

<sup>10</sup> Cf. García Pinilla 1999, 204-205. Bøeglin 2016, 100 propone la atribución de fray Juan de Ochoa, pero este no predicó en la catedral, tal como afirma haber hecho el anónimo autor de esta pieza.

de las penas de Purgatorio. E dice que no se acuerda si se lo oyó o no, aunque presume que sí<sup>11</sup>.

9. También las historias de la Compañía de Jesús se hacían eco de la categoría del dominico, como en la obra de Santibáñez, en la que se le elogia con las siguientes palabras: «...el maestro fray Juan de Salas, que llamaron el Canario, por ser de aquellas islas, hombre con razón seguido por su talento y estimado en la ciudad por sus letras y religión. Acompañaba él lo uno con lo otro, el talento con los estudios, y templaba con su modestia los aplausos<sup>12</sup>».
10. La presencia de dominicos como vigilantes en los sermones de Constantino también consta por otras fuentes, como es la colección de agudezas de Juan de Arguijo, publicadas en el segundo volumen de *Sales españolas*<sup>13</sup>:

Predicaba el Dr. Constantino el evangelio de los cinco panes. Era su oyente el Canario, fraile dominico que le seguía con alguna sospecha del fin que tuvo. Reparando el predicador en él y en su compañero, cuando llegó a decir que habían sobrado doce cestos de pan, ponderando quién los había llevado allí vacíos, se volvió á los frailes y dijo mirándolos: «¿Quién trajo aquí estos cestos<sup>14</sup>?

11. El mismo carácter festivo de Constantino, que no dudaba en burlarse de quienes le acechaban, se observa también en otras anécdotas: « [Constantino] solía decir que le robaban la voz aquellas capillas, mirando las de la iglesia, pero aludiendo a las de los doctos dominicos<sup>15</sup>». Que los dominicos tenían parte importante en el asunto está confirmado por muchas fuentes, como en otro pasaje de la obra citada de Santibáñez:

Señaláronse mucho en esta parte dos insignes varones de el Sagrado orden de Predicadores, el maestro fr. Juan de Salas y maestro fr. Juan de Burgoa, nombrados en esta Historia muchas veces, y dignos de serlo en todo el mundo por lo mucho que sirvieron a la iglesia persiguiendo y confutando los herejes de este siglo; amparando y defendiendo de sus falsedades y calumnias a los nuestros, a quien tuvieron en lugar de hermanos, y trataron siempre como a muy suyos<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> López Muñoz 2011, 2, 514 (doc. 290). Sobre fray Luis de la Cruz, cf. *infra*.

<sup>12</sup> Santibáñez, caja 49, f. 16v.

<sup>13</sup> Paz y Melia 1902, vol. 2, 105.

<sup>14</sup> En DRAE, s. v. cesto: «ser un cesto: 1. loc. verb. coloq. Ser ignorante, rudo e incapaz».

<sup>15</sup> Ortiz de Zúñiga 1796, 4, 15.

<sup>16</sup> Santibáñez, caja 49, f. 16v.

12. Retomando el orden cronológico, la primera formulación del relato dominico<sup>17</sup> sobre su actuación en la represión del protestantismo sevillano se encuentra en la obra del portugués Antonio de la Conceição (Antonius Senensis), que publicó en París en 1585 su *Chronicon fratrum ordinis praedicatorum*:

*Nam cum Hispali iam virus Lutheri serpebat et huius infernalis magistri sectatores erant non pauci et secundum Lutheranae scholae ritum praecepta dabantur et lectione iam publicae fiebant et iam spargi coeperat per falsitatis magistros doctrina Lutheri, quisnam venenum latens sub melle deprehendit, quis haeresiarchas occultos detegit et confudit, nisi Thomae collegae, eruditione et vita praestantes<sup>18</sup>?*

13. Por primera vez se relaciona la extirpación del protestantismo sevillano con la actividad del colegio de Santo Tomás, vinculado directamente a la orden dominica, aunque sin mencionar nombres individuales<sup>19</sup>. Habrá que esperar unos pocos años, hasta el final del siglo XVI, para que las fuentes jesuíticas aporten información más detallada. En la *Historia* del P. Santibáñez (que incorpora grandes secciones de la de Martín de Roa<sup>20</sup>) se menciona a los que escuchaban los sermones de Constantino para poder denunciarlo:

Oíanle algunos sermones con este cuidado tres o cuatro hombres, que más descollaban por su talento grande, exemplar vida y zelo apostólico. De la religión de santo Domingo, el maestro fray Juan de Salas, el maestro fray Juan de Burgoa; de la nuestra, el padre Juan Baptista Sánchez, el padre Antonio Madrid. Dezía Salas, oyéndole: «Constantino es un gran ereje<sup>21</sup>».

14. De fray Nicolás de Salas (no Juan), el Canario, ya hemos tratado; a él se une ahora fray Juan de Burgoa, del que poco se sabe: con el grado de maestro, era sevillano y alcanzó

<sup>17</sup> La historiografía dominica correspondiente a este período se estudia en Esponera Cerdán 2003. Reflexiones de corte general sobre el asunto, en Dedieu 2006.

<sup>18</sup> Senensis 1585, 271: «En efecto, cuando en Sevilla ya se deslizaba el veneno de Lutero y los seguidores de este infernal maestro eran no pocos y se daban enseñanzas según las normas de la escuela luterana y había ya lecciones abiertas y la doctrina de Lutero ya había comenzado a diseminarse por medio de maestros de la mentira, ¿quién descubrió el veneno escondido bajo la miel, quién encontró y confundió a los heresiarcas ocultos, sino los colegas [del colegio] de Santo Tomás, destacados por su ciencia y su rectitud?».

<sup>19</sup> El Colegio de Santo Tomás fue promovido por el obispo dominico fray Diego de Deza en 1516, como un ejemplo más del acelerado ritmo de fundaciones dominicas en el siglo XVI, cf. Pérez García 2017, 168-169.

<sup>20</sup> La composición de la historia de los jesuitas en Andalucía por parte de Martín de Roa se interrumpió en 1602, según J. Grau en Roa 2016.

<sup>21</sup> Santibáñez, s. f., caja 49, f. 105v.

el puesto de regente del convento de San Pablo. Actuó como calificador para el Santo Oficio<sup>22</sup>. Tanto Burgoa como Salas y Ochoa actuaron también en las justas poéticas sevillanas a mediados de siglo como garantes de la ortodoxia de la doctrina de los poemas presentados<sup>23</sup>.

15. El siguiente paso relevante para la historiografía dominica es la *Tercera parte de la Historia general de Sancto Domingo...*, de Juan López, obispo de Monópoli, publicada en lengua vulgar en 1613. En ella vuelve a tratarse el protestantismo sevillano:

Particularmente sintió este beneficio Sevilla por los años de mil y quinientos y cincuenta y nueve, uno más o menos, cuando pretendieron Constantino, Egidio, Julianillo, el Maestro Blanco y otros sembrar los errores de Lutero en esta ciudad. En aquella ocasión salió en defensa de la fe el maestro fray Juan de Ochoa, consumadísimo teólogo, regente del colegio de Santo Tomás, el padre maestro fray Juan [sic] de Salas, hijo de este convento de San Pablo, a quien por otro nombre llaman el Canario. Estos padres les miraron a las manos y, con el rumor que comenzó a correr, acudieron a oír sus sermones con gran puntualidad y examinar su doctrina. Y vista la novedad de ella (que en suma era querer introducir la secta de Lutero en España), denunciaron de ellos al santo Oficio de la Inquisición, continuando el oficio hasta que los hicieron prender y, calificados sus errores, los condenaron por herejes y, relajados al brazo seglar, los quemaron<sup>24</sup>.

16. El relato de fray Juan López menciona solo a Ochoa y a Salas y mantiene el detalle de la asistencia de los frailes a los sermones de los herejes, sin concretar de quién o quiénes. Se mantiene, también, el lugar destacado que se atribuye al convento de San Pablo en la represión del protestantismo sevillano.
17. Tan solo cinco años después de la obra anterior, en 1618, el palentino fray Alonso Fernández publicó una obra cuyo título completo constituye un cambio de perspectiva en la historia de la orden: *Concertatio Praedicatoria pro Ecclesia Catholica contra*

<sup>22</sup> Ollero 2006, 187 y 189, y Góngora 1890, 105.

<sup>23</sup> Pascual Barea 2008, 1, 1667.

<sup>24</sup> López 1613, 268. Vuelve a mencionar el asunto en la *Quarta parte*, cf. López 1615, 131-132: «El maestro fray Juan de Ochoa fue hombre de señalada virtud y letras, fue regente del Colegio de Santo Tomás y después fundó el Colegio de Santa María de Montesión, de la orden de los Predicadores en la ciudad de Sevilla. [...] Fue gran perseguidor de los herejes y como tal descubrió los dos famosos herejes Constantino y Egidio, con los demás compañeros, en tiempo del emperador Carlos quinto (que fue uno de los grandes servicios que han recibido estos reinos), habiendo dado principio estos nuevos heresiarcas a tan perniciosos errores, a tiempo que por otras partes iba pegando fuego a toda prisa a la cristiandad de España».

*Haereticos, Gentiles, Iudeos et Agarenos*. En ella el relato se organiza en torno a los enfrentamientos que, en defensa de la Iglesia católica, los dominicos han sostenido contra los enemigos tradicionales de la fe: herejes, paganos, judíos y musulmanes. La portada es, asimismo, muy reveladora, con una disposición arquitectónica con seis hornacinas en las que se ven a sendos religiosos de pie sobre las cabezas de los derrotados, distribuidos de la siguiente manera, de izquierda a derecha: en la cinta superior, san Agustín, sobre los maniqueos, santo Domingo de Guzmán, sobre los albigenses, santo Tomás de Aquino, sobre los herejes de cualquier secta; en la cinta inferior san Jacinto, sobre los herejes septentrionales, san Vicente Ferrer, sobre judíos y musulmanes, y san Raimundo de Peñafort, sobre los valdenses. En este contexto, no extraña la presencia del episodio de la supresión del protestantismo sevillano con la intervención destacada de la Orden de Predicadores:

*Anno Domini millesimo quingentesimo quinquagesimo septimo, Pauli quarti anno tertio, cum Hispali apud Hispaniarum regna iam Lutheri virus serperet et huius pravi heresiarchae sectatores praecipui Aegidius et Constantinus, ex oppido S. Clementis dioecesis Conchensis Doctores Theologi et Hispalensis Ecclesiae canonici summo consilio et arte errores disseminarent, Fr. Ioannes Ochoa Regens Hispali in Praedicatorio Collegio et Academia S. Thomae, F. Gabriel de Santoyo, Giennensis, et F. Nicolaus de Salas Canariensis, doctissimi Theologiae professores et zelo religionis Catholicae incrementi insignes, eorundem errores detegentes ad sanctissimum Inquisitionis tribunal detulerunt...*<sup>25</sup>.

18. La lista de dominicos de San Pablo enfrentados a los herejes la constituyen los ya mencionados Ochoa y Salas, a los que se añade fray Gabriel de Santoyo. Aunque, como se ha visto, el obispo de Monópoli no lo mencionó al tratar del protestantismo sevillano, sí se hallaba una fugaz mención de él en otro lugar de su obra, por lo que quedaba añadido a la lista. De Santoyo se dice en Juan López, en la *Tercera parte de*

---

<sup>25</sup> Fernández 1618, 275: «En el año 1557, año tercero del pontificado de Paulo IV, como quiera que en Sevilla, en los reinos de España, se estuviera difundiendo entonces el veneno de Lutero y los principales seguidores de esta malvada herejía, Egidio y Constantino, de San Clemente, en la diócesis de Cuenca, doctores teólogos y canónigos de la catedral de Sevilla, diseminaban sus errores con plena conciencia y habilidad, fray Juan de Ochoa, regente en Sevilla del Colegio universitario de Santo Tomás, de la Orden de Predicadores, fray Gabriel de Santoyo, giennense, y fray Nicolás de Salas, canario, profesores de teología muy doctos y señalados por el celo por el aumento de la religión católica, los llevaron ante el santísimo tribunal de la Inquisición poniendo al descubierto sus errores».

*la historia general de santo Domingo y de su orden de predicadores*: «entró en el colegio de Santo Tomás de Sevilla, donde dio muestras de su religión y prudencia. Fue uno de los que hicieron guerra a los herejes que en aquella ciudad se levantaron<sup>26</sup>».

19. El giennense Gabriel de Santoyo (1517-1568) estudió Teología en el colegio de Santo Tomás, en el que fue lector de Artes, para pasar en 1549 a enseñar Teología en su convento de San Pablo; de allí se trasladó a Granada, donde fue prior del convento de Santa Cruz; ocupó el cargo de provincial de esa provincia en 1564<sup>27</sup>. La narración de Fernández es menos detallada, pues no expone el método por el que los frailes acecharon a Constantino y Egidio; sin embargo, es él quien reúne los nombres de tres dominicos de San Pablo responsables de ello; páginas después, en 495, aprovecha otra mención de fray Juan de Ochoa para recordar que él fue quien descubrió (*detexit*) las torcidas enseñanzas de Constantino y Egidio y las llevó a la Inquisición.
20. El siguiente relato, que permanece manuscrito, es específicamente una *Historia del real convento de San Pablo de Sevilla*, escrita por Francisco Ramírez de Solórzano en 1625:

Oyó el sermón [de Egidio] el padre maestro fray Nicolás de Salas, hijo del convento de San Pablo, predicador famoso. Denunció de él al Santo Oficio, y con la autoridad y asistencia del padre maestro fray Domingo de Soto, catedrático de prima de teología en la universidad de Salamanca, obligó a Egidio a retractarse en público. [...] Quedó más advertido. El maestro fray Nicolás de Salas y el maestro fray Juan de Ochoa, regente del colegio de santo Tomás, y el maestro fray Juan de Burgoa, hijo y regente del convento de San Pablo, hombres doctísimos y celosísimos, andaban mirando las manos a Egidio y Constantino. Oían sus sermones con atención y cuidado. Advirtieron algunas proposiciones luteranas y dieron cuenta al santo oficio. Fue preso Constantino y, averiguadas sus culpas, se halló que era abismo de sacrilegios y maldades. Se averiguó que era casado con dos mujeres, y que en vida de ambas había sido promovido al sacerdocio<sup>28</sup>...

<sup>26</sup> López 1613, 352.

<sup>27</sup> Sobre él, cf. Góngora 1890, 92-93.

<sup>28</sup> Se conserva en el Archivo Histórico de la Provincia Dominica de Andalucía, en el Sevillano convento de Santo Tomás, sign. 9/12. Está accesible en formato digital en el Archivo General de la Región de Murcia, FR,76.3 (FR,AHPDA,9/12), url: <[https://archivoweb.carmes/archivoGeneral/argmuestra\\_detalle?idses=0&pref\\_id=3791239](https://archivoweb.carmes/archivoGeneral/argmuestra_detalle?idses=0&pref_id=3791239)>, consulta, 8 de marzo de 2018. La sección referida a la represión de la herejía sevillana es reproducida en buena parte en Larios Ramos 2005 y Larios Ramos 2016.



21. La narración de Ramírez de Solórzano sitúa acertadamente la actuación de los dominicos sevillanos en dos tiempos, pues diferencia el primer proceso del doctor Egidio (1549-1552), en el que interviene fray Nicolás de Salas y, en un último momento, fray Domingo de Soto, de la represión extensa, que afectó a multitud de personas. Para el segundo momento, se citan como promotores al Canario, a fray Juan de Ochoa y a fray Juan de Burgoa, este último por vez primera entre los relatos dominicos. Antes de la sección arriba reproducida, Solórzano había expuesto la falsía y encubrimiento de Constantino y Egidio, en línea con el postulado ya presente en el parecer de la Vaticana y difundido en el auto de fe:

Siguieron a Lutero y comenzaron a pervertir el pueblo cristiano predicando libertad de conciencias; persuadían a los fieles que dejasen la penitencia, la imitación y cruz de Cristo, con tal cautela y artificio, que los tenía el engañado pueblo por varones apostólicos porque, como cubrían con miel el veneno, lo tragaba el vulgo rudo y se le hacía todo dulce<sup>29</sup>.

22. No obstante, este testimonio, que podría parecer de singular relevancia por proceder del convento mismo de San Pablo, debe juzgarse teniendo en cuenta que, en el capítulo que nos afecta, en su mayor parte consiste en una traducción adaptada de *De origine et progressu officii sanctae Inquisitionis*, publicada en 1598 y obra de Luis de Páramo<sup>30</sup>. La aportación de Ramírez de Solórzano se limita a lo aquí indicado en la primera referencia: poner de manifiesto la participación de los dominicos de San Pablo en la persecución y dar sus nombres exactos.
23. La siguiente referencia en la tradición dominica de los protestantes sevillanos es la que se lee en los *Monumenta Dominicana* de Fontana, cuya primera edición fue en 1663:

*Eodem anno cum Hispali in Hispania Lutheri virus latenter serperet illiusque sectatores essent Aegidius et Constantinus ex oppido S. Clementis Conchen. dioecesis Hispalenses canonici, qui prava dogmata inter fideles illos disseminare clam procurabant, contra eo insurrexere P. Io. Ocho [sic] Regens conventus Hispalen., P. Gabriel Sanctoyo Giennensis, et P. Nicolaus de Salas Canariensis doctissimi viri, cum illis disputantes; et pertinaces inventos sacro tribunali denunciavere. Qui in vincula coniecti, propinato a parentibus veneno, ibidem mortui sunt, illorumque corporibus cum decem*

<sup>29</sup> Larios Ramos 2005, 115.

<sup>30</sup> Páramo 1598, 301-302.

*et octo eorum sequacibus igne consumptis. Quo executioni mandato pestis haereticalis Hispani extincta est*<sup>31</sup>.

24. Basta un somero examen del texto de Fontana para comprobar que, a pesar de la bibliografía que él mismo cita, su fuente es la *Concertatio praedicatoria* antes referida, aunque con una variación asombrosa sin fuente conocida: allí donde fray Alonso Fernández dejaba abierta la posibilidad de que Constantino muriera envenenado, Fontana lo da como seguro y añade que el veneno se lo dieron sus padres (quienes, según parece bien probable, estaban muertos desde años atrás).
25. También se trata el asunto, aunque de modo muy sucinto, en el *Incrementum* de la *Bibliotheca Dominicana* de Altamura:

*Ioannes Ochoa, natione Hispanus, vir doctissimus, S. Th. magister in Collegio S. Thomae Hispalensi studiorum praefectus [...]. Aegidium et Constantinum Fontanum, Ecclesiae apostatas virus suum clam et subdole apud Hispalim diffundentes, deprehendit. Illos apud iudices rerum fidei postulavit violatae religionis. Quare damnati fuere igni*<sup>32</sup>.

26. El relato se ve aquí fuertemente estilizado, en aras de la brevedad, de modo que solo se habla de un debelador de herejes, fray Juan de Ochoa, y de una sola acción conjunta contra Egidio y Constantino.
27. Fuera del ámbito dominico, en el mismo año de 1677 se publicaron los muy documentados *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble ciudad de Sevilla*, escritos por Diego Ortiz de Zúñiga, en los que se pasa de puntillas por la represión de los protestantes de 1557-1565, de modo que su referencia a los denunciadores no desciende a aportar nombres particulares:

---

<sup>31</sup> Fontana 1675, 501-502: «En el mismo año, siendo así que en Sevilla en España la ponzoña de Lutero se deslizaba ocultamente y sus seguidores eran Egidio y Constantino, de la villa de San Clemente en la diócesis de Cuenca, canónigos de Sevilla, que se esforzaban en divulgar sus torcidas enseñanzas entre aquellos fieles, se levantaron contra ellos se alzaron el oadre Ochoa, regente del convento sevillano, el padre Gabriel Santoyo, giennense, y el padre Nicolás de Salas, canario, varones muy sabios, debatiendo con ellos; al encontrarlos pertinaces, los denunciaron al santo tribunal. Ellos, una vez encarcelados, murieron allí por un veneno proporcionado por sus padres, y sus cuerpos fueron dados a las llamas junto con dieciocho de sus discípulos. Con esta orden de ejecución se apagó la peste española de herejía».

<sup>32</sup> Altamura 1677, 331: «Juan de Ochoa, de nacionalidad española, varón muy docto, maestro de santo Tomás en el colegio sevillano de Santo Tomás, prefecto de estudios [...]. Descubrió a Egidio y a Constantino de la Fuente, apóstatas de la Iglesia, mientras difundían ocultamente y en secreto su veneno en Sevilla. Los acusó antes los jueces de la fe de crímenes contra la religión. Por ello fueron condenados a la hoguera».

... había sido preso el doctor Constantino, canónigo magistral de nuestra santa iglesia, que con capa de hipocresía paliaba grandes vicios y pensamientos de ser otro Lutero o Calvino en España, habiéndose ganado gran opinión de elocuente y ostentosa predicación, en la cual y en comunicaciones de monjas y otras personas que trataba a título de espiritual, iba sembrando sus proposiciones heréticas, que fueron notadas y denunciadas por graves religiosos, particularmente de los del Colegio de Santo Tomás, de la orden de santo Domingo<sup>33</sup>.

28. Las palabras de Ortiz de Zúñiga, aun breves, son matizadas y no incurrn en las inexactitudes de otros antes presentados. No confunde los casos de Egidio y de Constantino, es conocedor de los círculos en que Constantino tenía discípulos y recoge la idea común de la ocultación; además, un poco antes del fragmento reproducido señala la relevancia de la actuación de los dominicos de San Pablo que acudían a los sermones de Constantino. No obstante, es una línea aparte, que no parece influir en los escritos posteriores.
29. En torno a 1688 escribió Diego Ignacio Góngora su *Historia del Colegio Mayor de Santo Tomás de Sevilla*, aunque no sería publicada hasta 1890. En ella se contiene la primera «monografía» sobre fray Juan de Ochoa (1494 - p. 1574), por haber sido regente del colegio cuya historia escribe<sup>34</sup>. Expone que fue catedrático de prima de la universidad de Osuna y que su convento originario fue el de San Pedro Mártir de Toledo. En cuanto a su relación con el colegio de Santo Tomás de Sevilla, señala que juró en 1517 como colegial decenio y en 1520 como perpetuo. Tras un año de docencia en Artes, marchó a su provincia madre de España a estudiar Teología. En 1536, tomó posesión de la regencia del colegio de Santo Tomás de Sevilla, a la que sumó en 1539 la del estudio general de San Pablo. En diciembre de 1549, juró los estatutos de universidad de Osuna. Allí permaneció hasta 1556; en junio de ese último año retomó la regencia del colegio de Santo Tomás de Sevilla. Si estuvo ausente de Sevilla hasta mediados de 1556, parece que su actuación contra Constantino se ciñe a los dos últimos años antes de su detención (que se produjo el 16 de agosto de 1558). En consecuencia, la afirmación de Ramírez de Solórzano de que fray Juan de Ochoa era de los que

<sup>33</sup> Ortiz de Zúñiga 1796, 4, 14-15.

<sup>34</sup> Contrasta algunas afirmaciones de Góngora y aporta más datos Sancho de Sopranis 1958, 422-426.

«andaban mirando las manos» de Egidio (y Constantino) suscita dudas; o bien es errada, porque Egidio muere cuando él todavía no ha regresado a Sevilla; o bien se refiere a una actividad anterior a su marcha a Osuna, que se produjo en 1549. De hecho, esta última posibilidad no es descartable: en ese año, ante la elección de Egidio para el obispado de Tortosa, se activó la máquina inquisitorial contra él, a instancias de «frailes y otras personas», tal como se recoge en los méritos del proceso de Gaspar Ortiz:

El testigo doce dice que por el tiempo qu' estuvo preso en este Santo Oficio el dicho doctor Egidio, oyó decir al dicho Gaspar Ortiz, çiego, que de envidia los frailes y otras personas le habían acusado, e que una de las dichas personas se había muerto, que parecía permisión de Dios, lo cual le oyó decir tres o cuatro veces<sup>35</sup>.

30. Ciertamente, uno de esos frailes pudo ser fray Juan de Ochoa. La confusión entre los momentos de Egidio y de Constantino, ya observada en López, es compartida también por Góngora, quien no establece diferencia ninguna entre las actuaciones de Salas, Santoyo y Ochoa.

31. La tradición de la actividad de los dominicos contra los herejes sevillanos es recogida, por supuesto, en el magno repertorio de Quétif, donde se da la siguiente descripción de fray Juan de Ochoa, que parece basada, aunque cita como fuente a López, en la del *Incrementum* del Altamura:

*F. Ioannes de Ochoa, Hispanus Baeticus, vir a pietate et eruditione inter primos suae aetatis nominatus [...] quo fidei Christianae purae servandae flagrabat studio, Constantinum et Aegedium doctrinam pestiferam in Hispania occulte seminantes mox detexit et sacri tribunalis censoribus denunciavit, a quibus in eos ex legibus severius animadversum*<sup>36</sup>.

32. La lejanía se ha impuesto, lo que provoca que para Quétif la actuación de Ochoa sea única contra Egidio y Constantino y que se redujera a la denuncia ante el Santo Oficio.

<sup>35</sup> López Muñoz 2011, 2, 340 (doc. 166).

<sup>36</sup> Quétif-Echard 1721, v. 2, 191; «Fray Juan de Ochoa, español, andaluz, varón contado entre los destadados de su tiempo por su piedad y erudición, [...] como ardía en deseos de conservar pura la fe cristiana, pronto descubrió a Constantino y Egidio, que sembraban disimuladamente su pestilente doctrina en España, y los denunció ante los jueces del Santo Oficio, quienes obraron contra ellos con notable severidad, de acuerdo con la ley».

Es conveniente hacer notar que fray Juan de Ochoa es el único de los dominicos hispalenses que entra en Altamura y Quétif. La estilización del relato se impone<sup>37</sup>.

### 3. La biblioteca de San Giovanni e Paolo de Venecia

33. Una vez establecida esta serie de fuentes, que nos ha ido llevando desde los documentos de época (carta, parecer, anécdotas) a las historias de órdenes (primero, de los jesuitas, luego de los dominicos), están sentadas las bases para enfrentarse a un testimonio que implica a otras artes.
34. Continuando con el gran relato de la derrota de Constantino a cargo de los dominicos, es preciso ir a Venecia, y en concreto a la biblioteca del convento dominico de S. Giovanni e Paolo, actualmente hospital civil de la ciudad. En esta magnífica biblioteca, que se inauguró en 1683, sus 26 anaqueles de libros estaban flanqueados por 28 columnas de atlantes que representaban otros tantos herejes derrotados por la orden y encadenados, cada uno acompañado por un ave que manifestaba su principal rasgo negativo; y, a modo de emblema, el sentido de cada ave se explicitaba mediante una cartela con versos latinos y unas palabras de la Escritura. El techo, que sí se conserva en su situación original, muestra un entrelazado de palmas, sostenido por *putti* alojados en las pechinas y soportando medallones con retratos de los dominicos triunfantes. En el fresco del techo, otras veintiocho figuras de los dominicos vencedores en la vertical de sus correspondientes herejes; en los lunetos entre ellas se sitúan veintiocho medallones lígneos de doctores de la orden que participaron en concilios, y todo este conjunto rodeando las figuras centrales de la Sabiduría, la Prudencia y el Temor<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Otro ejemplo de modificación del relato dominico, en el que se suprime la estirpe conversa de fray Alonso de Burgos, fundador del colegio de San Gregorio de Valladolid, se expone en Pérez García 2017, 185-186.

<sup>38</sup> La descripción está tomada de Pasian 2013, 485. Los dominicos participantes en concilios han sido analizados recientemente en Alberghina 2016.

35. Con ocasión de la inauguración de la biblioteca se publicó un libro explicativo del

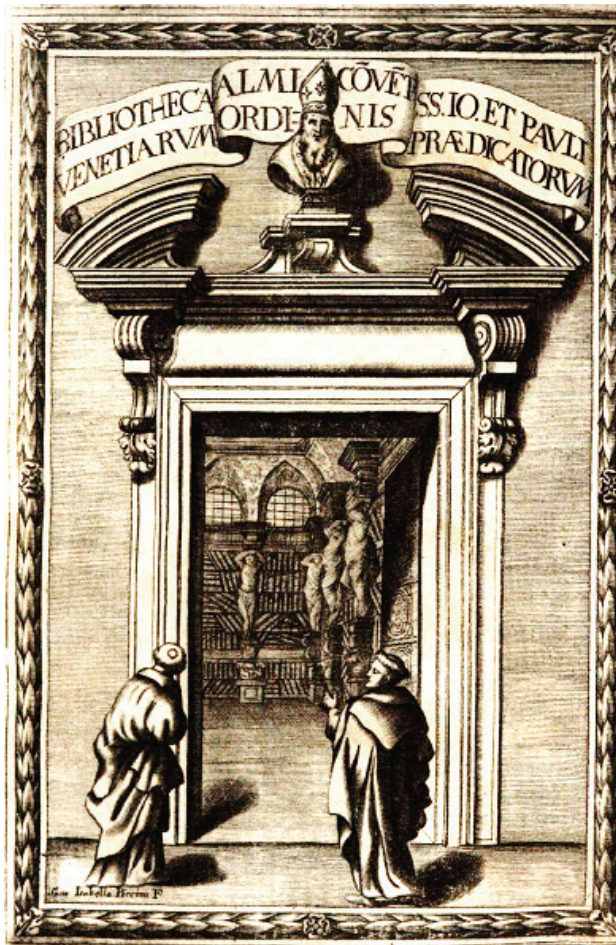


Ilustración 1: Elisabetta Piccini, acceso a la biblioteca, en Gianvizio 1683. Österreichische Nationalbibliothek.

complejo programa iconográfico en ella desarrollado <sup>39</sup>. Ese libro iba precedido de un grabado de sor Elisabetta Piccini que permitía atisbar desde la puerta una esquina del interior de la biblioteca en su disposición original (ver ilustración 1). Todo el conjunto, elaborado en madera de nogal entre 1680 y 1683, constituye la primera obra importante de Giacomo Piazzetta (ca. 1643-1705)<sup>40</sup>. Entre los telamones figuran nombres tan conocidos y dispares como los de Lutero, Erasmo, Beza, Zwinglio, Pomponazzi, Melanchthon, Matteo Gribaldi, Calvino, Ochino... y el doctor Constantino. No es descartable que la idea de

representar al fraile con el hereje al que derrotó pueda haber derivado del concepto de la portada de la *Concertatio Praedicatoria*: el fraile vencedor de los herejes, a los que tiene bajo sus pies. Aquí, al revés, las figuras centrales son las de los herejes, dolientes por los sufrimientos ¿de la otra vida? y portando señales de su derrota. Abundando en la idea de la estructura «emblemática» de todo el conjunto, es preciso señalar el alarde de erudición que implica, con plena correspondencia entre las imágenes y los textos latinos (en prosa y en verso).

36. La inscripción de cada hereje, además de aportar su nombre, expone también quién fue el dominico que lo venció y en qué circunstancias. De este modo se establece una lectura ascendente que, desde el epígrafe inicial (en prosa) y el telamón correspondiente, pasa al arquitrabe de la biblioteca, donde figura el ave con un dístico

<sup>39</sup> Gianvizio 1683.

<sup>40</sup> Sobre él, véase, con bibliografía actualizada, Di Grassi 2015.

latino que explicita el sentido simbólico de esta (*aliti et haeretico*), un versículo de la Escritura y otro dístico en honor del dominico (*expugnatori*).

37. Ahora bien, la divulgación de la fama de la biblioteca se produjo, especialmente, gracias al grabado de Vincenzo María Coronelli incluido en *Singolarità di Venezia*<sup>41</sup>, aunque se trata de un trabajo bastante torpe y de baja calidad (ilustración 2).



Ilustración 2: Biblioteca de San Giovanni e Paolo de Venecia, lámina 88 de Coronelli, 1710. Fuente: Internet culturale y Biblioteca nazionale Marciana (Bajo licencia CC).

Desgraciadamente, toda la parte inferior está hoy en paradero desconocido y dependemos de las descripciones antiguas. En 1807, con la supresión del convento según las ordenanzas napoleónicas, se ordenó la retirada y venta de los elementos verticales de la biblioteca<sup>42</sup>

38. Una noticia manuscrita de Nicolò Bataglini en un ejemplar del libro de Gianvizio, fechada en 1873, explica que las esculturas de los herejes pasaron a manos de un tal Sebastiano Gasparoni, quien en 1830 los llevó consigo a Londres y los expuso, tras lo cual fueron vendidos a un Lord inglés innominado<sup>43</sup>. Esto concuerda con

<sup>41</sup> Coronelli 1710, lámina 88.

<sup>42</sup> Alberghina 2016, 28.

<sup>43</sup> Pasian 2013, 467.

informaciones disponible en Inglaterra: en *The Gentleman's Magazine* se publicó con fecha de 18 de julio de 1834 una breve comunicación al editor, Sylvanus Urban, sobre las estatuas de herejes que estaban expuestas en la casa de Mr. Ellis, en Oxford Street<sup>44</sup>.

39. Este traslado hace posible entender que en 1835 Robert Williams dedicara a estas figuras un buen número de páginas en su introducción a la historia de la escultura en

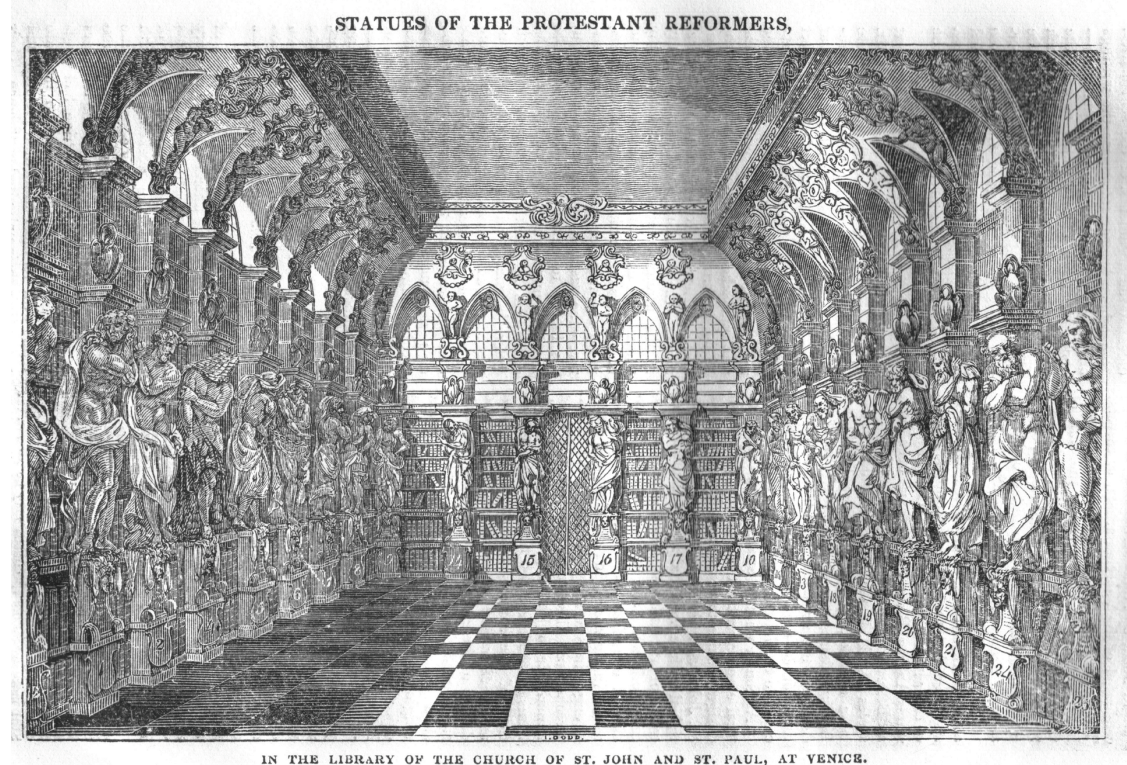


Ilustración 3: Grabado de W. H. Brooke en *The Mirror of Literature, Amusement, and Instruction*, n. 734 (15 de agosto de 1835). Propiedad del autor.

madera, además de reproducir en apéndice el texto latino de las inscripciones al pie de cada telamón (con bastante poco acierto), junto con traducción inglesa<sup>45</sup>. En ese momento ya solo era capaz de referirse a 25 piezas, porque las tres restantes habían desaparecido. La mejor ilustración de las esculturas se publica en ese mismo año en *The Mirror of Literature, Amusement, and Instruction*; ocupa toda la portada del número 734, de 15 de agosto (ilustración 3). Al grabado acompaña un artículo de dos

<sup>44</sup> *The Gentleman's Magazine*. By Sylvanus Urban, Gent. Volume II, New series, 1834, Londres, William Pickering, 141-142. Su relato coincide con el de la nota manuscrita de Bataglini: «I am led to these remarks from having lately seen, at Mr. Ellis's, John Street, Oxford Street, an extraordinary collection of carved statues, as large as life [...]. These curious statues originally ornamented the church of St. Giovanni e Paoli at Venice, whence they were removed by Bonaparte, and were ultimately secured by an individual, and lately brought to London».

<sup>45</sup> Williams 1835, 45-59 y 95-109.



páginas, escrito teniendo ante la vista el estudio de Williams, y en él se aclara que la imagen debe mucho a una anterior en un volumen con vistas de Venecia; sin duda, la de Coronelli. Ahora bien, la representación en esta revista de la parte inferior, la de los telamones, es mucho mejor que la del grabado antiguo, por lo que da la impresión de que aquella corresponde al examen directo de la exposición de Oxford Street, mientras que la parte del techo, sin duda mucho más torpe, sí es la deudora del italiano. En conjunto, se trata de la mejor representación de la biblioteca, aunque estrictamente considerada no pase de ser una recreación hipotética. A partir de entonces, se pierde la pista de las esculturas de la biblioteca de San Giovanni e San Paolo.

40. Aunque se desconoce el paradero de los telamones, sí se conservan los bocetos de 24 de ellos, en terracota sobredorada y a tamaño reducido (unos 45 cm), distribuidos actualmente entre la National Gallery de Canadá (Ottawa), la Skulpturengalerie de la Stiftung Preussischer Kulturbesitz (Berlín) y la Galleria Giorgio Franchetti alla Ca' d'Oro (Venecia)<sup>46</sup>.

41. Volviendo a libro de Gianvizio, bajo el número 18 aparece lo siguiente:

*Constantinus Fontanus Canonicus Hispalensis, cum Aegidio eius socio, ex Oppido Sancti Clementis Conchensis apud Hispanos, haeresis Lutheranae clandestini et subdoli disseminatores, a Magistro Ioanne Ochoa detecti palamque convicti; sed nihilominus, magis adhuc pertinaces, carcere et morte denique plexi. Anno 1558*<sup>47</sup>.

42. El ave que se va a usar como representante emblemática es el faisán, que se introduce con la siguiente descripción: *Phasianus, capite inverso et latente, sed corpore aucupi exposito*<sup>48</sup>. El motivo del faisán como animal que pretende esconderse ocultando la cabeza está presente en los *Aenigmata* de Giraldi<sup>49</sup>, de donde parece pasar a la *Historia animalium* de Gessner<sup>50</sup>, en ambos casos atribuyendo a Tertuliano una

<sup>46</sup> Guerriero 2009, 187.

<sup>47</sup> Gianvizio 1683, 37: «Constantino de la Fuente, canónigo de Sevilla, junto con su compañero Egidio, de San Clemente, Cuenca, España, diseminadores ocultos y engañosos de la herejía luterana, descubiertos y probada su culpa por el maestro Juan de Ochoa. Con todo, aún más pertinaces, condenados a cárcel y finalmente a muerte. Año de 1558».

<sup>48</sup> *Ibid.*: «Un faisán, con la cabeza vuelta y oculta, pero con el cuerpo expuesto al cazador».

<sup>49</sup> Giraldi 1551, 27.

<sup>50</sup> Gessner 1554, 659: «*Phasianus rostrum in terra figens, abscondit se et se totum latere putat, Obscurus tanquam ex Aristotele. Struthiocamelum aiunt cum delitescendum habet, caput solum plane totum in condensum abscondere, reliquam se in aperto relinquere: ita dum in capite secreta est, nuda*

referencia al faisán que no parece sino una glosa espuria<sup>51</sup>. El texto bíblico asociado es de Sofonías, 3, 5: «*Et non abscondetur*». Gianvizio reproduce a continuación el dístico elegíaco que explica la relación entre el hereje y el ave escogida:

*Aliti et haeretico  
Se putat invisum, haud cernens, avis incola Phasis.  
Fontanus tectus creditur, at capitur*<sup>52</sup>.

43. Fasis era el nombre de una ciudad griega situada en el extremo oriental del mar Negro, así como el del río que desembocaba en aquella ciudad. Según la leyenda griega, fue la nave Argo la que por primera vez trasladó a Occidente las aves del Fasis, naturales de esa zona. No aparece en textos antiguos, en cambio, la referencia a la ocultación de la cabeza, motivo que se limita al avestruz. El doctor Constantino es comparado con el faisán por ese aspecto de la disimulación ineficaz, que puede llegar a ser incluso ridícula. Por encima de este grupo se sitúa en la biblioteca la imagen del fraile debelador de Constantino, con una cartela laudatoria:

*Expugnatori  
Subdoli et ignoti ut fures, clam incedite tecti;  
Centiocularum vigilans Ochoa centimanus*<sup>53</sup>.

44. El epigrama bascula entre la tensión del hexámetro, dedicado a los enemigos, y el pentámetro, que aporta la solución junto con el nombre del triunfador sobre el hereje: Ochoa. Este segundo verso encierra dos alusiones mitológicas transparentes: el de cien ojos es Argos y el de cien manos es uno de los Hecatonquires, seguramente Briáreo; mediante el primero se destaca la tarea de vigilancia incansable e insobornable, mientras que con el segundo se alude al apoyo efectivo y leal a la autoridad<sup>54</sup>. La conjunción de ambos elementos convierte a Ochoa en el más eficaz de los siervos de Dios, pues evitó que el daño se difundiera en el pueblo.

---

*qua maior est capitur tota cum capite, Tertullianus. Et idem, At nos phasianas aves hoc facere videmus».*

<sup>51</sup> Existe un estudio específico, que no he podido consultar; Hünemörder 1970.

<sup>52</sup> «Al ave y al hereje: Se cree invisible, porque no ve, el ave que habita Fasis. / Fontano se cree a cubierto, pero lo cogen».

<sup>53</sup> «Al debelador: Engañosos y desconocidos, como ladrones, avanzad a escondidas y ocultos; Ochoa, en vela, tiene cien ojos y cien manos».

<sup>54</sup> Briáreo apoya a Zeus frente a la conjura de otros dioses en Homero, *Iliada*, I, 399-403; de hecho, Hesíodo en *Teogonía* 734-734 califica a los Hecatonquires como «guardianes leales de Zeus, portador de la égida».

## Para concluir

45. El doctor Constantino de San Giovanni e Paolo no es un retrato, sino una deliberada estilización. Lo mismo puede decirse del relato de la participación de los dominicos, pues, aun constituyendo un hecho incontestable, se presenta reducido a un único rasgo. De la actividad silenciosa e indiferenciada de estos, tal como se refleja en Durán y en otras fuentes muy cercanas a los hechos, se pasa a la identificación de los actores principales, que no serían otros que los mencionados Salas, Santoyo, Burgoa, Ochoa y Arciniega. Finalmente, en la literatura de la primera mitad del siglo XVII, que incluye varias obras generales, se lleva a cabo una simplificación narrativa que polariza la narración hacia una sola figura, usada como compendio del esfuerzo de toda la comunidad de San Pablo contra la herejía. Es lógico que esta figura fuera la más destacada intelectual y académicamente de entre ellos, fray Juan de Ochoa.
46. El relato dominico sobre la relación de la orden con el protestantismo sevillano obra en una línea diversa respecto al jesuítico. Uno de los motivos que pudo favorecer la tendencia al elogio de los frailes de San Pablo es hacer olvidar que durante la persecución del protestantismo sevillano fueron varios los frailes de ese convento procesados por luteranismo, al menos, tres: fray Jerónimo Caro, fray Domingo de Guzmán y fray Luis de la Cruz. Además, se podía citar a otros frailes del mismo cenobio sobre los que se cernían dudas o fueron procesados por otros motivos, como fray Baltasar Pérez o fray Domingo de Baltanás. En medio de la penuria documental referida a la Inquisición sevillana, poseemos algo más de información sobre el proceso de fray Luis de la Cruz<sup>55</sup>, y consta por ella que entre los testigos que depusieron contra él figuraron muchos dominicos: los que actuaron contra Constantino y Egidio, como fray Juan de Ochoa, fray Nicolás de Salas, fray Juan de Burgoa y fray Gonzalo de Arciniega, pero no solo ellos, sino muchos más, como fray Jerónimo Bravo, fray Francisco Fanegas, fray Francisco de las Infantas, fray Alonso Carrillo, fray Simón de Espinosa, fray Baltasar de Mesa, fray Bartolomé Muñoz, el encausado fray Domingo de Rojas y fray Pedro Hernández, al menos<sup>56</sup>. El ambiente del convento de San Pablo debió de estar muy agitado durante las décadas centrales del siglo XVI, por lo que no

<sup>55</sup> Sobre él, cf. Tellechea Idígoras 1977 y López Muñoz, 1, 178-185.

<sup>56</sup> Los nombres proceden básicamente de la acusación del fiscal contra fray Luis de Medina (o de la Cruz), AHN, Inquisición, leg. 1822, doc. 11, reproducido por López Muñoz 2011, doc. 290.

es raro que el relato difundido por los historiadores de la orden haya tendido al ensalzamiento de los príncipes de la ortodoxia y debeladores de herejes, de modo que quede en la sombra el hecho de que entre los miembros de su orden se encontraron algunos de los más conspicuos promotores del protestantismo sevillano.

## Referencias

### Fuentes

- Coronelli, Vincenzo Maria, [1710], *Singolarità di Venezia, e del serenissimo suo dominio*, Venezia, s. i., tomo 109.
- Fontana, Vincenzo Maria, 1675, *Monumenta dominicana breviter in synopsis collecta, de fidis obsequiis ab ordine praedicatorum sanctae Dei Ecclesiae vsque modo praestitis*, Roma, Tinnasius.
- Gianvizio, Giacomo M., 1683, *Bibliotheca almi conuentus S.S. Ioannis et Pauli Venetiarum Ordinis Prædicatorum*, Venecia, J. Prodocimus.
- Giraldi, Lilio Gregorio, 1551, *Libelli duo, in quorum altero aenigmata pleraque antiquorum, in altero Pythagorae symbola [...] sunt explicata*, Basilea, Oporino.
- Laínez, Diego, 1915, *Lainii monumenta, tomus quartus*, Madrid, Gabriel López del Horno.
- López, Juan, 1613, *Tercera parte de la historia general de santo Domingo y de su orden de predicadores*, Valladolid, Fernández de Córdoba.
- López, Juan, 1615, *Quarta parte de la historia general de santo Domingo y de su orden de predicadores*, Valladolid, Fernández de Córdoba.
- Ortiz de Zúñiga, Diego, 1796, *Anales eclesiasticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla. Tomo IV*, Madrid, Imprenta Real.
- Páramo, Luis de, 1598, *De origine et progressu officii sancta Inquisitionis eiusque dignitate et utilitate*, Madrid, Tipografía Regia.
- Quétif, Jacobus y Echard, Jacobus, 1721, *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti, notis historicis et criticis illustrati ad annum 1700*, París, Ch. Ballard, 2 vols.
- Roa, Martín de, 2005, *Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús (1553-1662)*, A. Martín Pradas e I. Carrasco Gómez (eds.), Écija, Asociación de amigos de Écija.
- Santibáñez, Juan de, *Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús*, Biblioteca Universitaria de Granada, ms. caja 49.
- Senensis, Antonius, 1585, *Chronicon fratrum ordinis praedicatorum*, París, Antonius Nivellius.

### **Aparato crítico**

- Alberghina, Francesco, 2016, *I Domenicani dei Santi Giovanni e Paolo a Venezia. Analisi delle iscrizioni lignee della biblioteca del convento*, Tesi de Laurea, Università Ca'Foscari, Venezia [en línea] (consultado el 20 de febrero de 2018). <<http://dspace.unive.it/bitstream/handle/10579/8510/832738-1190302.pdf?sequence=2>>
- Bœglin, Michel, 2006, «Contribution à l'étude des protestants de Séville (1557-1565) : sociabilités et sensibilité religieuses», *Bulletin Hispanique*, 108, p. 343-376, <doi: 10.3406/hispa.2006.5259>
- Bœglin, Michel, 2016, *Réforme et dissidence religieuse en Castille au temps de Charles Quint: L'affaire Constantino de la Fuente (1505?-1559)*, París, H. Champion.
- Dedieu, Jean-Pierre, 2006, «La orden dominica y la Inquisición en el mundo ibérico e iberoamericano», Arturo Bernal Palacios, *Praedicatores, inquisitores, II. Los dominicos y la Inquisición en el mundo ibérico e hispanoamericano. Actas del 2º Seminario internacional sobre los Dominicos y la Inquisición, Sevilla, 3-6 de Marzo de 2004*, Roma, Istituto Storico Domenicano, p. 821-838.
- Di Grassi, Massimo, 2015, «Piazzetta, Giacomo», en *Dizionario Biografico degli Italiani, Volume 83* [en línea] (consultado el 20 de diciembre de 2017). [http://www.treccani.it/enciclopedia/giacomo-piazzetta\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giacomo-piazzetta_(Dizionario-Biografico)/).
- Espanera Cerdán, Alfonso, 2003, «Aproximación a la historiografía dominicana ibérica desde el Renacimiento hasta la Ilustración (siglos XVI-XVIII)», *Archivo Dominicano*, 24, pp. 107-148.
- García Pinilla, Ignacio J., 1999, «Más sobre Costantino Ponce de la Fuente y el Parecer de la Vaticana (Ms. Ottob. Lat. 789)», *Cuadernos de investigación histórica*, XVII, pp. 191-225.
- Gessner, Konrad, 1554, *Historiae animalium liber III qui est de Avium natura*, Zúrich, Froschouer.
- Guerriero, Simone, 2009, «Per Giacomo Piazzetta scultore in legno», Filippo Pedrocco - Alberto Craievich (eds.), *L'impegno e la conoscenza. Studi di storia dell'arte in onore di Egidio Martini*, Trento, Scripta, pp. 184-189.
- Hünemörder, Christian Wilhelm, 1970, «*Phasianus*»: *Studien zur Kulturgeschichte des Fasans*, Tesis doctoral inédita, Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.
- Larios Ramos, Antonio, 2005, «Los Dominicos y la Inquisición», *Clío y Crimen*, 2, pp. 81-126.
- Larios Ramos, Antonio, 2016, «Los Dominicos y la Inquisición en Sevilla durante la Modernidad», *Revista de Humanidades*, 27, artículo 5 [en línea] (consultado el 20 de diciembre de 2016. doi: <http://dx.doi.org/10.5944/rdh.27.2016.16503>).
- López Muñoz, Tomás, 2011, *La Reforma en la Sevilla del XVI*, Alcalá de Guadaíra, MAD, 2 vols.

- Ollero Pina, J. Antonio, 2006, «Clérigos, universitarios y herejes. La Universidad de Sevilla y la formación académica del cabildo eclesiástico», *Miscelánea Alfonso IX [Universidades hispánicas. Modelos territoriales en la Edad Moderna (I)]*, pp. 107-195.
- Pascual Barea, Joaquín, 2008, «La diversa presencia de Ovidio en nueve epigramas latinos de estudiantes para unas justas celebradas en Sevilla hacia 1554-1558», José María Maestre Maestre *et al.*, 2008, *Humanismo y pervivencia del mundo clásico: homenaje al profesor Antonio Prieto. vol. I*, pp. 1665-1693.
- Pasian, Alessio, 2013, «La Biblioteca», en G. Pavanello (ed.), *La basilica dei Santi Giovanni e Paolo. Pantheon della Serenissima*, Venecia, Marcianum Press, pp. 484-489.
- Paz y Melia, Antonio, 1902, *Sales españolas o agudezas del espíritu nacional (segunda serie)*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra.
- Pérez García, Rafael, 2017, «Dominicos, conversos y limpieza de sangre en España. Siglos XV-XVI», *eHumanista/Conversos*, 5, pp. 167-191.
- Roa, Martín de, *El principado de Córdoba*, edición de Jorge Grau Jiménez, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2016.
- Sancho de Sopránis, Hipólito, 1958, «Don Juan Tellez de Girón y la Universidad de la Concepción de Osuna», *Hispania*, 72, pp. 356-436.
- Tellechea Idígoras, José I., 1977, «Fray Luis de la Cruz O. P. ¿“hereje luterano”?», *Tiempos recios. Inquisición y heterodoxias*, Salamanca, Sígueme, pp. 194-211.
- Williams, Robert F., 1835, *An Historical Sketch of the Art of Sculpture in Wood*, Londres, Library of the Fine Arts.

# Religiosas visionarias y supersticiosas ante la Inquisición de Barcelona (1575-1680)

Rosa María Alabrús Iglesias<sup>1</sup>  
Universitat Abat Oliba CEU

**Resumen:** En el artículo se recorre la trayectoria de los recelos ante el mundo visionario de las monjas desde finales del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII. Se analiza la singularidad de la experiencia mística de Teresa de Jesús y las diversas actitudes de los órdenes religiosos (prevención y represión) ante la espiritualidad femenina. Se otorga especial atención al papel de la Inquisición de Cataluña en el control de las supersticiones femeninas.

**Palabras clave:** religiosidad femenina, Barroco, Teresa de Jesús, autobiografías, confesor, monjas, Inquisición, supersticiosas, Cataluña

**Title: Religious visionaries and superstitious before the Inquisition of Barcelona (1575-1680).**

**Abstract:** In the article it traces the trajectory of misgivings about the visionary world of the nuns from the end of the XVI century and throughout the XVII century. The uniqueness of the mystical experience of Teresa de Jesus and the diverse attitudes of the religious orders (prevention and repression) against female spirituality are analyzed. Special attention is given to the role of the Inquisition of Catalonia in the control of female superstitious as well as in the surveillance of the visionary world of the nuns.

**Keywords:** female religiosity, Baroque, Teresa de Jesus, autobiographies, confessor, nuns, Inquisition, superstitious, Catalonia

**Titre: Religieuses visionnaires et superstitieuses face à l'Inquisition de Barcelone (1575-1680)**

**Résumé:** L'article analyse la méfiance au regard des nonnes visionnaires à partir de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et tout au long du XVII<sup>e</sup>. On analyse le caractère unique de l'expérience mystique de Thérèse de Jésus et les diverses attitudes des ordres religieux (prévention et répression) face à la spiritualité féminine. Une attention particulière est accordée au rôle de l'Inquisition de Catalogne dans la surveillance des superstitions féminines.

**Mots-clés:** religiosité féminine, Baroque, Thérèse de Jésus, autobiographie, confession, nonnes, Inquisition, superstition, Catalogne

**Pour citer cet article :** Alabrús Iglesias, Rosa María, 2018, « Religiosas visionarias y supersticiosas ante la Inquisición de Barcelona (1575-1680) », Dossier thématique : La fabrique de l'hérésie. L'hérétique et ses représentations à l'époque moderne : Espagne, Portugal, Amérique (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.) coord. par Michel Bœglin, *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines – CECIL*, n° 4, <[http://cecil-univ.eu/C4\\_7](http://cecil-univ.eu/C4_7)>, mis en ligne le 22/12/2018, consulté le jj/mm/aaaa.

## Introducción

1. En el fenómeno visionario hubo una primera generación, a comienzos del siglo XVI, que reivindicó la experiencia religiosa personal inmediata y sin intermediarios con

---

<sup>1</sup> Rosa María Alabrús Iglesias es profesora acreditada titular de Universidad por el Ministerio de Educación y ANECA. Este trabajo se inserta dentro del proyecto I+D+i «La religiosidad femenina en la Cataluña de la época moderna» que le otorgó el Ministerio de Universidades, Ciencia e Innovación, con referencia HAR 2014-52434-C5-4-P, como Investigadora Principal. Contacto: ralabrusi@uao.es.

Dios, la promoción de la vida interior y contemplativa, sin culto exterior, la oración mental por encima de la vocal y el cuestionamiento de la institución eclesiástica... Algunos de estos aspectos fueron considerados inquietantes por la Inquisición, por lo que, en 1524, inició diversas pesquisas que afectaron, tanto a hombres como a mujeres (a Isabel de la Cruz y a Pedro Ruíz de Alcaraz en Guadalajara...). Al año siguiente, se codificaron las primeras cuarenta y ocho proposiciones heréticas, en el edicto de Toledo, por el inquisidor general Alonso Manrique de Lara. Las detenciones continuaron hasta 1529, con la represión de los alumbrados de Valladolid (Francisca Hernández, Francisco Ortiz...) y, de nuevo, de Guadalajara, en 1532, contra la beata franciscana María de Cazalla. En estos momentos, ante el hecho que estas nuevas prácticas religiosas se difundieran socialmente, la sospecha creció sobre las mujeres, así como el miedo a la emergencia del luteranismo, las desviaciones del erasmismo e incluso la problemática general de los conversos.

2. La obsesión antiluterana se acrecentaría como reflejan los autos de fe de Valladolid y Sevilla. En esta ciudad se incrementó el número de acusadas supuestamente luteranas, con especial virulencia del Santo Oficio contra las beatas de los monasterios en los que habían predicado Juan Gil, alias doctor Egidio, y Casiodoro de Reina: María Bohorques, María de Virués, María Cornejo, Isabel Baena, Francisca de Chaves..., entre otras<sup>2</sup>.
3. En el ámbito catalán, significativamente, la Inquisición de Barcelona empezó a procesar a mujeres por su supuesto luteranismo, desde 1539: tres, en este año (las barcelonesas Catalina Rovira e Isabel Busquets y la francesa, de Perpiñán, Joana Sostranya) y siete, en 1540 (Joana Tuxones, Catalina Heredia, Antonia Bonamusa, Catalina Busquins, Isabel Fuster, Marquesa Peralta y Eulalia Sunyera)<sup>3</sup>. El Concilio de Trento consolidaría el salto cualitativo de la Iglesia hacia el disciplinamiento. La rígida confesionalización exigida marcaría la pauta de los temores eclesiásticos, con el consiguiente examen de todo lo que se pudiese considerar como desviación herética. Así se constata en la Inquisición de Cataluña, con una oleada de mujeres acusadas de seguimiento de la doctrina de Lutero: en 1561-1562, Ana López, Catalina Muñoz,

<sup>2</sup> Bøeglin 2016, 164-178; Moreno 2017; Thomas 2002.

<sup>3</sup> Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHNM), *Inquisición*, libro 730.



Catalina Juárez, Magdalena Farrera, Hierónima Solera y Rosa Carbonell; en 1563, Isabel Monfalcona y, en 1565, Caterina Rosella<sup>4</sup>...

### **1. La religiosidad teresiana y la ilusión femenina**

4. En 1575, estalló el segundo alumbradismo de Llerena (Extremadura). El fenómeno se polarizaría, sobre todo, hacia el mundo visionario femenino<sup>5</sup>. Ello tendría mucho que ver con el acoso inquisitorial que sufrió Teresa de Jesús durante la última década de su vida (1572-1582). Sus fundaciones andaluzas tuvieron que resignarse ante las acechanzas inquisitoriales. En este escenario, su compañera, la monja María de San José, padeció descalificaciones de todo tipo, como priora de la fundación de Sevilla, algunas provenientes del propio Carmelo (fray Diego de Cárdenas, su confesor Garcíálvarez, Beatriz de la Madre de Dios o Margarita de la Concepción, alineados con Nicolás de Doria), que la llevaron, en 1584, a marcharse a fundar al monasterio de San Alberto en Lisboa.
5. La persecución inquisitorial no tardó en extenderse más allá del escenario de Llerena y de las prevenciones hacia la monja abulense. En este mismo año, fueron procesadas, en Toledo, dos hermanas beatas, acusadas de ensoñaciones relacionadas con el alumbradismo. Se trataba de Francisca de los Apóstoles e Isabel Bautista o de San Jerónimo. El juicio duró cuatro años. Francisca abandonó la casa de sus padres para vivir en un beaterio femenino. Isabel se desplazó a Roma con el fin de conseguir permisos para fundar algún convento. Sus creencias tenían contenido social: promover la asistencia a mujeres pobres. El Santo Oficio las detuvo por «creer con gran facilidad lo que interiormente se le ofrece entendiendo que es enseñamiento de nuestro señor y creer en sueños es herejía de alumbrados<sup>6</sup>». En sus visiones, presuntamente, se filtraba el demonio y hablaba a través de sus cuerpos. En su declaración, Francisca se atribuyó el papel de intercesora ante la Reforma incipiente e, incluso, se manifestó seguidora del arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza. En 1577, la resistencia de Francisca decreció y aceptó las amonestaciones inquisitoriales. Al final se la condenó por «hereje, blasfema y perjura, arrogante, descarada y

---

<sup>4</sup> Blázquez 1990, 47-64.

<sup>5</sup> Márquez 1980; Huerga 1978.

<sup>6</sup> Ahlgren 2000, 149-150.

miserable». Pero la sanción no fue especialmente grave. Cien latigazos y tres años de destierro. De Isabel no se sabe cuál fue la desembocadura de su proceso<sup>7</sup>.

6. Tras la muerte de la madre Teresa (1582), el dominico Alonso de la Fuente se convirtió en uno de los principales cruzados contra la monja de Ávila. Escribió cinco memoriales (entre 1589 y 1591), refrendados posteriormente por los también dominicos Juan de Orellana, Francisco de Pisa (deán de la catedral de Toledo y calificador inquisitorial) y Juan de Lorenzana, calificador inquisitorial en Lima (Perú), entre 1591 y 1598. De la Fuente consideraba que aquella copiaba la doctrina de Taulero, despreciaba la oración vocal y al confesor. Lorenzana llegó a compararla con Piedrola, el cómplice de la visionaria laica Lucrecia de León:

Y con semejante razón se defendía el falso profeta Piedrola, diciendo que por el don de profecía que tenía, ni estaba sujeto a teólogos ni al confesor en esto, ni a los señores Inquisidores, ni al Papa. Y aún la misma Teresa debió estar de este parecer, que si no era teniendo experiencia de la oración, devoción y arrobos, que no podía un teólogo dar bien su parecer<sup>8</sup>.

7. Igualmente, arremetió contra contra el *Libro de La Vida*:

Y el que ha llegado allí lo tiene todo y está en gracia de Dios. Y no hay otra gracia en esta doctrina, si no es la dicha comunicación presencial con Dios que se consigue en la dicha unión y se hace en el dicho fondo del alma. Y el que va caminando allí por los pasos y reglas que aquí se ponen, va bien caminando; y los que ignoran este misterio, según esta doctrina, son bárbaros, ciegos e ignorantes en las cosas del espíritu, y están en estado de condenación. La cual doctrina es herética y manifiesta secta y nuevo dogma, compuesto de muchas sectas y lo que de secreto se enseña en España y la misma que se descubrió en Extremadura. Y este concepto, con sus misterios, se va declarando en los libros de Teresa de Jesús<sup>9</sup>.

8. Lorenzana receló también después de la beatificación y canonización de Teresa de Jesús (1614 y 1622, respectivamente). Al igual que Alonso de la Fuente sostuvo que aquella «en veinte años, no halló confesor que la entendiese», lo que «háceme grave sospecha que su espíritu era peregrino y diferente del espíritu de Dios» y «en cuanto

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, 150-166.

<sup>8</sup> Llamas 1972, 449.

<sup>9</sup> AHNM, *Inquisición*, legajo 2072, 43.

dice que los sabios no la entienden confirma la sospecha del mal espíritu<sup>10</sup>». Para ambos quien realmente encarnaba el modelo ortodoxo de religiosidad femenina era Rosa de Lima. Lorenzana, que fue su principal confesor, resaltaba, de la peruana, su docilidad y obediencia «con grandísimo extremo y, en cosas del alma y espíritu, no movía el paso sin mi licencia». Añadía: «Era tan obediente que aún, en las cosas lícitas y permitidas, como era beber un poco de agua, no lo hacía sin consultármelo antes<sup>11</sup>».

9. Los frailes de la Orden de Predicadores Antonio Rodríguez, Alonso Velázquez, Juan Pérez y fray Luis de Bilbao, conjuntamente con Lorenzana escribieron cartas a la Santa Sede, entre 1625 y 1632, y la hagiografía *Vida, virtudes y milagros de Rosa de Santamaría* (Rosa de Lima), despachando las remisoriales y compulsoriales por la Sagrada Congregación de Ritos, con el objetivo de elevar a los altares a la futura santa peruana (no lo sería hasta 1671) como verdadero ejemplo de santidad femenina<sup>12</sup>.
10. A ellos se añadió el médico de la Inquisición de Lima, Juan del Castillo, que en Perú se jactaba de ser el examinador de la espiritualidad de Rosa de Lima, a la que consideraba «estar siempre en altísimo estado de unión con Dios». Rosa, para él, obedecía con «subyección y rendimiento contándole aún las cosas más íntimas de su alma y conciencia<sup>13</sup>». Resaltaba la dependencia total de esta respecto a sus confesores, que eran varios (dominicos y jesuitas).
11. Lorenzana y del Castillo reprochaban a Teresa que no obedeciese del mismo modo al confesor y que el acto de la unión con Dios, lo planteara como libre. Alegaban «no lo es, ni está en manos del alma (...)» pues «el acto de amar a Dios no debe ser en estado de arrobamiento ni en acto de contemplación<sup>14</sup>». Ambos se esforzaron en resaltar que Rosa creció desde jovencita «comunicando con sus confesores». Así fue «entrando en oración de manera que, en poco tiempo, se halló medrada» y, de mayor, los mismos confesores le enseñaron como practicar la oración mental y la unión con Dios y no al revés<sup>15</sup>.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Archivo Segreto Vaticano (ASV), Congregazione Riti Processus (C.R.P.), signatura 214, 100.

<sup>12</sup> ASV, C.R.P., signatura 1574, 643-648.

<sup>13</sup> ASV, C.R.P., signatura 1570, 156.

<sup>14</sup> Véase del Castillo 1624, 30, AHNM, *Inquisición*, legajo 4466/5.

<sup>15</sup> ASV, C.R.P., signatura 1570, 79.

12. En Lima, en 1624, circularon censuras, escritas por el doctor Juan del Castillo, contra el presunto alumbradismo de la madre Teresa, apoyadas por varios clérigos, calificadores y examinadores, como Juan Muñoz, Jerónimo Valera, Miguel de Ribera, Luis de Bilbao, Andrés Hernández y Alonso Briceño. Del Castillo increpaba el hecho de que Teresa de Jesús, en el rapto sobrenatural, perdiera el uso de la razón y ello privase al alma de conocer y amar a Dios «por lo que todo ello era fingimiento y tiene censura de temerario, en materia teológica». Consideró el arrobamiento inútil y alegó que a Dios se le debe conocer por la fe y amarlo con la caridad, secundando a Santo Tomás. Para el doctor de Lima todo lo que había escrito Teresa de Jesús, dictado por locución intelectual de Dios, era «impío y propio de la ilusión del demonio, porque este solo y no Dios puede ser autor de las mentiras y contradicciones y proposiciones calificables que tiene».
13. El dictamen de Juan del Castillo fue el siguiente:

Las hablas y palabras divinas y considerando las cualidades y circunstancias de la persona melancólica así por el natural como por los muchos trabajos que tiene y manifestación, con falta de sueño y comida, con siesta en estos escritos (...) y que ha leído y mal entendido a los doctores, teólogos y místicos (...) juzgamos que todas sus proposiciones y revelaciones son devaneos procedidos de las circunstancias dichas (...) Nos parece que tiene necesidad de medios medicinales para reparar la naturaleza y su flaqueza de cabeza, si bien, a diferencia de otros textos y escritos, que si merecen condena, los de santa madre Teresa están escritos en buen sentido y solo merecen corrección<sup>16</sup>.

14. Contra la ofensiva dominicana, Teresa fue defendida (entre 1589-91) por un *Memorial* anónimo (posiblemente del padre Diego de Yepes de la Orden de San Jerónimo) y por textos escritos por el padre Martínez del Muro, Fray Luis de León y el agustino Antonio de Quevedo que acabaría imponiendo su criterio proteresiano<sup>17</sup>.

## 2. Las relaciones con el demonio a lo largo del siglo XVII

15. El demonio estuvo muy presente en las vidas de las monjas que dejaron textos autobiográficos con detalles sobre su permanente lucha contra él (la monja

<sup>16</sup> *Ibid.* Del Castillo, 2-3.

<sup>17</sup> AHNM, *Inquisición*, legajos 2076 y 3081.

cisterciense de Pamplona, Antonia Jacinta de Navarra (1602-1656); la clarisa aragonesa María Salinas (1602-1657); la dominica catalana Hipólita de Jesús de Rocabertí... dan una imagen repugnante del diablo). Quizás Ana de San Agustín, compañera de Teresa de Jesús en la fundación de Villanueva de la Jara, sería una de las pocas excepciones a la hora de transmitir una imagen menos beligerante de su relación con el demonio: «Se me apareció en forma de un hombre muy galán y fuese a meter en la cama donde yo estaba, aunque dejó constancia expresa de haberse dado cuenta, a tiempo, del engaño<sup>18</sup>».

16. Sin embargo, Ana de San Agustín no tardaría en darse cuenta del engaño de aquel pretendiente, al que había atribuido que le había quemado los «papeles de su vida», autobiografía que le había impuesto el Provincial de los carmelitas descalzos Alonso de Jesús, estando ella en el convento de Villanueva. Hasta tres veces tuvo que ponerse a escribir las maravillas recibidas de Dios, que el demonio hacía desaparecer:

Me pidió lo que me había mandado y le dije lo que me había pasado y como por dos veces se me habían ardido los papeles. Y respondiome el Provincial que era el demonio el que me lo estorbaba y volviome a mandar lo hiciese. Más no volví más, ni traté más de hacerlo, hallándome eximida por ser la última de su Provincialato<sup>19</sup>.

17. Lejos de quedar liberada de ello, el nuevo Provincial, José de Jesús María, la obligaría, otra vez, a escribir. Ella lo respondió, en 1608, mostrando obediencia, pero subrayó que no quería que sus escritos «andasen en otras manos» y que únicamente los leyese él. La cosa no quedó ahí. El maestro General de los carmelitas descalzos, fray Alonso de Jesús, en 1609, exigió a Ana que reuniera todos los fragmentos de su anterior texto autobiográfico y visionario, alegando que debía quedarle alguna copia a la monja de lo «quemado por el demonio» (por aquel entonces ella era la priora del convento de Valera). Al parecer, en el primer cuaderno debían figurar cómo la educaron sus padres, la visión del infierno que recibió de pequeña y algunas puntuales mercedes recibidas; en el segundo debía justificar la fundación de Valera y, en el tercero, explicar con detalle como ella tenía la oración mental y los favores divinos, y como mostraba obediencia a su confesor. Ana desesperó. Creyó que la Inquisición la perseguiría como

<sup>18</sup> Poutrin 1995, 380.

<sup>19</sup> Biblioteca Universitaria de Barcelona (BUB), Ms. 515, 67-68.

había pasado con la madre Teresa y algunas de sus compañeras. Fue entonces que otra monja del convento —Antonia de Jesús— se ofreció a escribir por ella, viendo que el pánico se apoderaba de la superiora. Antonia aseguró a Ana que reuniría todos los cuadernos y que, si era preciso, los reescribiría. Solo tenía que dictárselos y ella los reproduciría: «Cada vez que yo callaba para escribir era atormentarla —decía Antonia— (...) Nuestros prelados no podían hacer la mayor mortificación sobre ella (...) Con ser tan obediente, en esto les había resistido mucho». La compañera reconoce que llegó un momento que la jerarquía eclesiástica dudó de la priora, por lo que «la mandó obedecer» de ese modo. Sostiene que si aquella actuó como lo hizo fue porque «temía perder su fama y virtud». Antonia la compadecía: «De lástima que me hacía no la apreté más en que me dictara todas sus maravillas, procuré ir abreviando y sacarla del tormento<sup>20</sup>».

18. La Inquisición, en cualquier caso, procesó a pocas monjas visionarias, al menos, en el tribunal de Cataluña. En 1608, se procesó a la beata Mariana Poch, de la Orden de Santo Domingo de Sant Quintí, de unos veintidós años. Los denunciadores alegaron que la habían oído hablar de que había tenido visiones, dos años seguidos, con la Virgen. El proceso inquisitorial hizo especial hincapié en el hecho de que ella hubiese cuestionado la gracia de un clérigo dando misa, y en cambio no se incidió sobre sus presuntos coloquios sobrenaturales con la Virgen María. Se le dio una pena leve: que no estuviera ociosa y que los padres de la Orden la vigilaran<sup>21</sup>.
19. Ana Domenge, nacida en Perpiñán, en 1570, fue beata terciaria de la Orden de Santo Domingo (en Perpiñán). En 1609 fue denunciada al Tribunal de la Inquisición en Barcelona, por el marido de una mujer que deseaba que la Domenge obrara un milagro, a lo que la beata se negó. Fue considerada visionaria, falsa ilusa y que tenía arrobamientos y revelaciones divinas, influenciada por el diablo. Ante los inquisidores de Barcelona optó por la resignación y la autonegación y tres años después de su detención, conseguía fundar el monasterio de Santa Caterina de Siena, en Perpiñán, ya como monja dominica. A pesar de ser analfabeta encargó una autobiografía suya a

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, 69-70.

<sup>21</sup> AHNM, *Inquisición*, libro 732.

sus sobrinas donde registraba sus visiones, las experiencias vividas y la voluntad expresa de someterse a la jerarquía eclesiástica para limpiar su imagen<sup>22</sup>.

20. Se constatan dos casos más, a finales de la década de 1620, de monjas catalanas procesadas por la Inquisición barcelonesa por supuesto alumbradismo. La primera se llamaba María de Sant Josep, de unos cuarenta años, perteneciente al convento de la Orden de Mínimas de Barcelona. Fue denunciada, en 1626, por varios testigos, entre los cuales se hallaba su confesor, vinculado a los alumbrados. Durante la audiencia, María sostuvo que este le había dicho que tuviera con él «tocamientos y actos carnales antes de merecimiento y disposición santa de la Eucaristía». Lo dijo a los examinadores con lágrimas. El 11 de diciembre de 1627 se le leyó su sentencia: «Un primer año de arrepentimiento, a pan y agua, y los demás años, privacidad de escoger confesor y que se pusiese siempre el velo en el coro y refectorio en su convento<sup>23</sup>».
21. El otro encausamiento abierto fue a María de la Trinidad, también religiosa profesada del convento de Mínimas de Barcelona, de unos treinta años. Fue delatada por varias personas (entre las que había su propio confesor) por «tener ajuntamientos y demás actos venéreos con otros hombres con el consentimiento de ella». María de la Trinidad escribía su autobiografía, lo que pudo inquietar al guía espiritual. Los calificadores la prendieron el 30 de enero de 1627. Negó que tuviese tocamientos y encuentros con su confesor y menos que hubiese testimonios escritos. Como no quería reconocerlo, la Inquisición catalana llamó a María de Sant Josep, su compañera, que lo reconoció todo. El Tribunal respondió entonces con una pena relativamente leve a María de la Trinidad<sup>24</sup>.
22. El recurso de la autonegación y la humildad salvó a ambas, a María de la Trinidad y a María de Sant Josep, seguramente, de una mayor pena inquisitorial, recurso que ya había esgrimido Ana Domenge. Ésta, procesada en 1609, alegó, en su texto autobiográfico, para liberarse, que abandonó a su confesor dominico, Antonio Darnils, de Perpiñán, que la había guiado hasta aquella fecha. La humildad demostrada ante

---

<sup>22</sup> Rhodes 2000, 167-190; Alabrús 2015; Alabrús 2017.

<sup>23</sup> AHNM, *Inquisición*, libro 746.

<sup>24</sup> *Ibid.*

el tribunal repercutió favorablemente para que fuese exculpada relativamente pronto<sup>25</sup>.

23. Igualmente, Ana de San Agustín se esforzó en dejar constancia, a través de su compañera de convento, Antonia, de haber escrito por obligación del confesor y no para ser leída o conocida, con autonegación y humildad profundas, con intención de que la tomaran por ignorante, para seguir, en realidad, «ejercitándose en las prácticas espirituales de ella misma (raptos, arrobos...)<sup>26</sup>». La madre Teresa en el *Libro de la Vida* manifestó voluntad de anonimato propio. Ni firmó su prólogo ni consignó el nombre de los mandatarios ni los confesores. La voluntad de presunto secretismo era evidente. Al mismo tiempo la infravaloración utilizada de sí misma, como estrategia de supervivencia y de superación de los escollos fue un hábil escudo protector<sup>27</sup>. En cualquier caso, las autobiografías podían resultar una fórmula de recuperación de la imagen y de preservación de las virtudes de ellas. Para los examinadores inquisitoriales y guías espirituales resultó un eficaz instrumento para diagnosticar la ortodoxia de la religiosidad femenina y verificar el cumplimiento de la observancia postridentina<sup>28</sup>.
24. Muchas de las autobiografías fueron una imposición creciente en el siglo XVII. En su proceso de redacción hubo fases múltiples, con interrupciones y hasta cremación obligada de los textos y vuelta a empezar. Se trataba de discernir el valor auténtico de las visiones que las monjas confesaban. Éstas, se hallaban sometidas a una estructura jerárquica en la que contaban mucho los superiores provinciales, que hacían visitas periódicas a los conventos para presidir la elección de las prioras y solucionar problemas. Los confesores de monjas se convirtieron en una pieza fundamental en el sistema de controles severos y la obediencia al padre espiritual era la piedra de toque de la humildad exigida. El pacto autobiográfico con el confesor, servía para certificar la ortodoxia del relato y despejar el peligro de la ilusión vana. Los textos están inundados de una declaración de fidelidad a la Iglesia y de pronunciamiento de decir la verdad. Las tentaciones de no continuar y destruir los autoescritos fueron

---

<sup>25</sup> AHNM, *Inquisición*, libro 732.

<sup>26</sup> BUB, Ms. 515, 81.

<sup>27</sup> Weber 1985, 211-230.

<sup>28</sup> De la Pascua 2014, 23-51; Fernández Arrillaga 2015, 97-106; Lavrin 2017, 13-45.



constantes. Se escribían intermitentemente, entre esporádicas crisis, angustias, zozobras y no pocas enfermedades.

25. El discurso de las autobiografías tuvo formas distintas. Unas veces constituyó el relato propiamente dicho de la vida, siempre marcado por la misericordia divina. Su objetivo principal es subrayar los primeros tiempos de la infancia y la adolescencia para contar cómo y de qué manera emergió la vocación religiosa. Este fue el modelo agustiniano de las *Confesiones*. Otras veces el relato se polarizó hacia las gracias y experiencias sobrenaturales recibidas, que fueron denominadas como cuentas de conciencia o revelaciones. Hay textos típicamente representativos de este segundo modelo como la *Mística ciudad de Dios* de sor María de Ágreda. Teresa, en cambio, en el *Libro de la Vida*, concilió perfectamente los dos modelos.
26. La Inquisición catalana fue bastante benévola con el mundo visionario femenino de las monjas en el siglo XVII. Al fin y al cabo, todas ellas combatieron al demonio y estaban sometidas a la rígida confesionalización. Fue más punitiva, en cambio, con los fenómenos de superstición e invocación al diablo, fuera del convento. Luisa Domingo y su hermana Serafina, ambas mujeres jóvenes, residentes en Barcelona, fueron acusadas de invocar al diablo, en 1602, porque este les otorgaba facultades para atraer a los hombres. Respondieron que sus conocimientos sobre el demonio no eran innatos, que se dedicaban a ello por imperativo económico y para evitar que los hombres abandonasen a las mujeres.
27. En 1603, Ángela Marsilla, repudiada por su marido, de unos treinta y tantos años, fue increpada, por causas parecidas el Santo Oficio catalán. Jerónima Meyaya, el mismo año, fue sospechosa de hechicera porque ayudó a varias amigas, a que sus maridos no las dejaran. A Esperanza Torres, viuda, de unos cuarenta y tantos años, se le abrió, también en 1603, un proceso en Barcelona, por las mismas circunstancias. La detenida alegó «que las dichas cosas las había hecho como mujer flaca y ruin y enamorada y no por sentir mal de las cosas de la fe». Consiguió un destierro temporal gracias al recurso de la autonegación. Isabel de Vilalobos, morisca de Granada, residente en Barcelona, casada con Domingo Vilalobos, sufrió igualmente un proceso inquisitorial, por

superstición. Los argumentos inquisitoriales se repiten. Alegó que lo hacía porque no tenía dinero y aseguró ser una buena cristiana<sup>29</sup>.

28. La relación con el demonio estigmatizó el mundo supersticioso femenino bajo la sombra de la acusación de hechicería y superstición. Ello motivó que en 1619 el jesuita Pere Gil escribiese un *Memorial* lamentando el exceso de estas condenas<sup>30</sup>. De poco sirvió, pues en 1631, Ángela Salvadora, Magdalena Verniola y Caterina Vivas fueron desterradas; Magdalena Bou, Violant Ferrera e Isabel Robustera, reprendidas. El caso de Ángela Salvadora de Barcelona, fue el más fuerte. Procesada en 1631 y penitenciada con abjuración, se la azotó y desterró a más de treinta años<sup>31</sup>. Desde 1633 a 1639 se sucedieron causas parecidas (a Nicolasa Aguilona, Magdalena Formigona, Magdalena Pobra, Ana Vidreras, Ana Morella, Mariana Calveta, Margarida Sala i Rossell...)<sup>32</sup>.
29. Desde finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, por otra parte, los programas de reforma social, difundidos en Perpiñán y Barcelona, desde Miguel Giginta a Diego Pérez de Valdivia, sobre cómo evitar la pobreza y la mendicidad, defendiendo (especialmente este último) que la mujer sola (pobre, viuda, abandonada...) debía esforzarse en trabajar, incentivaron igualmente a la administración real, que envió a Cataluña a Magdalena de San Jerónimo, con un proyecto más radical, que suponía la creación de cárceles especiales para mujeres pues estas no podían vivir de los hombres y menos casados a los que podían captar, transmitiéndoles enfermedades venéreas, y haciendo que descuidaran sus matrimonios y a sus esposas o incluso que perdieran el patrimonio familiar por el juego<sup>33</sup>. Todo ello pudo influir en esta coyuntura inquisitorial represiva contra la mujer no casada, quedando eximidas las que ingresaban en el convento.
30. La actitud laxa de la Inquisición catalana ante las visiones femeninas, en el convento, se prolongó. No faltaron, desde luego, monjas visionarias en el marco de la revolución de 1640. La capuchina Marta Boigas, en 1643, se había hecho famosa, en plena invasión de los franceses, tras el intento de separación de Cataluña contra la

<sup>29</sup> AHNM, *Inquisición*, libro 731.

<sup>30</sup> Gil 1619, BUB, Ms.1008.

<sup>31</sup> AHNM, *Inquisición*, libro 733.

<sup>32</sup> AHNM, *Inquisición*, libros 734, 746 y 748.

<sup>33</sup> Lacarra 1993, 175-189.

monarquía de Felipe IV porque Jesús le había hecho «mil caricias y grandes demostraciones de fino amor» y le dijo que debía encomendarse, con fervor, a Dios y mediase con él la salvación de Barcelona:

Una gran necesidad acechaba en Barcelona (...) del cual se temía muy mucho, algún grande alboroto; y así pidió a esta dichosa y favorecida Esposa del Señor, atacase todo el desmán, toda la desgracia. La prelada pidió a Dios por su pueblo de Barcelona y que este respondiese con Misericordia infinita (...) y llamó a la Virgen María que hiciese intercesión por el remedio de aquella necesidad... Pidió también la intercesión de otros Santos (...). Estando en esto se dio noticia que Dios lo remediaría todo<sup>34</sup>.

31. Otra beata visionaria, del mismo momento histórico, Paula Cuquet, había abandonado, varias veces, su hogar, a raíz del maltrato familiar, antes de hacerse franciscana, para vivir como anacoreta en un monte y ejercer vida penitente. Dios la iluminaba, consiguió sobrevivir gracias a sus visiones y «muchas personas, nobles de la ciudad de Barcelona y de otras partes de este Principado iban a visitarla a fin de consultarle cuestiones espirituales, gracias a sus virtudes, hallando en la sierva consuelo y consejo<sup>35</sup>». Se decía de ella que tuvo unas 11 000 visiones en plena revuelta catalana, sin ser procesada.
32. Es evidente que estas visionarias realizaron una importante labor de cohesión social y por ello debieron permanecer impunes. Sor Arcángela de Jesús, de Tortosa, también franciscana, entre 1640 y 1652 tuvo «amorosos coloquios con Dios sin advertir el largo tiempo que se dedicaba a ello». Solicitaba, varias veces al día, la comunión. Prácticamente se alimentaba del pan celestial de la Sagrada Eucaristía. Sus confesores jesuitas le regulaban la oración y sus mortificaciones y ella obedecía con docilidad. Tras la muerte de su confesor aumentaron sus visiones y «el demonio se le apareció más que nunca, por la calle, de negro, con cadenas y acompañado de feroces fieras que la seguían». Sin embargo, su fama se mantuvo y nadie la denunció a la Inquisición. Profetizó, a los que le preguntaban, cómo y cuándo el ejército francés atacaría la ciudad de Tortosa. Contribuyó a estimular la resistencia tortosina:

<sup>34</sup> Serra y Postius 1714, vol XII, 187-188.

<sup>35</sup> *Ibid.*, vol. II, 134-138

33. Hablando con la sierva de Dios de que las guerras amenazaban a Cataluña las armas francesas enemigas y teniendo los estragos y ruinas vinculadas a las guerras dijo la sierva del Señor: cuando venga a esta ciudad el ejército francés gobernado por Alonso de la Mota no tienen que temer la primera vez, sino en la segunda; pues la primera vez será derrotado por los valerosos españoles y naturales, pero en la segunda el asedio a Tortosa hará estragos<sup>36</sup>.
34. En 1675, Miguel de Molinos escribió su *Guía espiritual*, contraria a la mortificación pero relanzadora de la vida contemplativa y quietista. El Papa prohibió su obra y condenó al autor a reclusión perpetua. Entonces, la penalización del quietismo extremaría los recelos de los tratadistas eclesiásticos hacia las monjas visionarias. Significativamente, se incoa un proceso inquisitorial a Francisca de Aviñón, natural de la población de Vilatenim, en el Alto Ampurdán, en 1679, por sus «fingidos éxtasis», de forma tan continuada. Su causa se abrió y cerró varias veces. En 1683, se volvió a reabrir, acusándola entonces de pérdida total del juicio, en sus continuados y largos momentos de «abandono a Dios<sup>37</sup>». A la monja Hipólita de Jesús de Rocabertí, en 1685, la Inquisición romana le incluyó varias partes de su obra autobiográfica en el *Índice* de Libros prohibidos.

## Conclusiones

35. Las prevenciones inquisitoriales, en el siglo XVI, se desataron por los recelos a la difusión del luteranismo. Las experiencias místicas de Teresa de Jesús se convertirían en singular objeto de atención de los teólogos, lo que motivó que el Santo Oficio la presionara en los últimos años de su vida y tras su muerte. Al final, la monja de Ávila pudo escapar de las garras inquisitoriales, pero el fenómeno visionario femenino pasó a ser un objeto fundamental de interés en los tratadistas eclesiásticos y en los confesionarios para intentar discernir entre el mundo de las supersticiosas y hechiceras y el de las monjas visionarias. Los procesos inquisitoriales en Cataluña permiten establecer la diferencia de tratamiento que reciben unas y otras. La Inquisición catalana penalizó pocos casos de monjas visionarias a lo largo del siglo XVII. Los filtros del control de los confesores y directores espirituales contra los riesgos del

---

<sup>36</sup> Batlle 1715.

<sup>37</sup> AHNM, *Inquisición*, libro 757.

alumbradismo y el quietismo fueron tan grandes que escasas monjas sufrieron un proceso inquisitorial por sus ilusiones visionarias.

## Referencias

### **Fondos de archivos**

- Biblioteca Universitaria de Barcelona (BUB), Manuscritos (Ms.) 515, 1008.  
 Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHNM), Sección *Inquisición*, libros 730, 731, 732, 733, 734, 746, 748, 757.  
 Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHNM), Sección *Inquisición*, legajos 2072, 2076, 3081, 4466/5.  
 Archivo Segreto Vaticano (ASV), Congregazione Riti Processus (C.R.P.), signaturas 214, 1570, 1574.

### **Fuentes antiguas**

- Batlle, Josep, 1715, *Chronica de la Provincia de los frailes menores de la regular Observancia de Cataluña*, Barcelona.  
 Castillo, Juan del, 1624, «Vida, virtudes y milagros de Rosa de Santamaría (Rosa de Lima)», Archivo Segreto Vaticano (ASV), C.R.P., Signatura 1570.  
 Gil, Pere, 1619, *Memorial que el padre Pedro Gil, rector del Colegio de los jesuitas, dio al duque de Alburquerque en defensa de las bruxas*, Biblioteca Universitaria de Barcelona (BUB), Ms. 1008.  
 Serra i Postius, Pere, 1714, *Historia Eclesiástica del principado de Cataluña*, Barcelona, 12 vols.

### **Aparato crítico**

- Ahlgren, Gillian T.W., 2000, «Francisca de los Apóstoles. La voz de una visionaria a favor de la Reforma en el Toledo del siglo XVI», Mary E. Giles (ed.), *Mujeres en la Inquisición de Barcelona*, Barcelona, ed. Martínez Roca, pp. 149-166.  
 Alabrús, Rosa María, 2015, «Visiones y sueños de las monjas del Barroco español», *e-Spania*, vol 21, pp. 1-9.  
 Alabrús, Rosa María, 2017, «Beatas y monjas postridentinas», *Dimensioni e Problemi della Ricerca Storica*, 2, pp. 97-112.  
 Blázquez Miguel, Juan, 1990, «Catálogo de los procesos inquisitoriales del Tribunal del Santo Oficio de Barcelona», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Hª. Moderna*, t. 3, Madrid, UNED, pp. 47-64.  
 Bøeglin, Michel, 2016, «Religiosidad femenina y herejía: monjas y beatas «luteranas» ante la Inquisición de Sevilla en tiempos del Emperador», *SCRIPTA. Revista Internacional de Literatura i Cultura Medieval i Moderna*, 8, pp. 164-178.

- Fernández Arrillaga, Inmaculada, 2015, «Religiosidad femenina bajo ordinaria sospecha. Las agustinas de Orihuela y el obispo desalmado», Javier Burrieza (ed.), *El alma de las mujeres. Ámbitos de espiritualidad femenina en la modernidad (siglos XVI-XVIII)*, Valladolid, Ed. Universidad de Valladolid, pp. 97-106.
- Huerga, Álvaro, 1978, *Historia de los alumbrados. Los alumbrados de Extremadura (1570-1582)*. Madrid, Fundación Universitaria Española, I, 1978.
- Lacarra Lanz, Eukerre, 1993, «Magdalena de San Jerónimo: ¿mujer contra mujeres?», Alan Deyermond - Ralph Penny (eds.), *Actas del Primer Congreso Anglo-Hispano. II. Literatura*, Madrid, Castalia., pp. 175-189.
- Lavrin, Asunción, 2017, «Un intento de autobiografía: la aspiración truncada de la madre María Ignacia del Niño Jesús», *Relaciones estudios de Historia y Sociedad. Letras y vidas en clausura. Atisbos a lo cotidiano en la vida conventual americana*, 150, vol XXXVIII, pp. 13-45.
- Llamas Martínez, Enrique, OCD, 1972, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid, CSIC, Biblioteca Teológica Hispana, Serie 1ª, Tomo 6.
- Márquez, Antonio, 1980, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Madrid, Taurus.
- Moreno, Doris, 2017, *Casiodoro de Reina: libertad y tolerancia en la Europa del siglo XVI*, Sevilla, Fundación Centro de Estudios andaluces.
- Pascua Sánchez, María José de la, 2014, «El jo en l'escriptura religiosa femenina», *Afers: fulls de recerca i pensament*, 29 (77), pp. 23-51.
- Poutrin, Isabelle, 1995, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez.
- Rhodes, Elisabeth, 2000, «Y yo dije: Sí, Señor. Ana Domenge y la Inquisición de Barcelona» en Mary E. Gilles, (ed.), *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, Barcelona, Martínez Roca, pp. 167-190.
- Thomas, Werner, 2002, *La represión del protestantismo en España, 1517-1648*, Leuven, Leuven University Press.
- Weber, Alison, 1985, «The Paradoxes of Humility: Santa Teresa's *Libro de la Vida* as Double Bind», *Journal of Hispanic Philology*, IX.3, pp. 211-230.

# A invenção do «molinista» em Portugal

Pedro Vilas Boas Tavares  
Universidade de Porto

**Título:** A invenção do «molinista» em Portugal

**Resumo:** Invenção é termo usado aqui com o significado de descoberta, de acordo com o sentido etimológico de *invenire*, e «Molinista», corresponde no jargão das listas dos processados dos autos de fé em Portugal a molinosista, isto é, adepto de proposições de Miguel de Molinos condenadas em 1687 pela Inquisição Romana e *pela Bula Coelestis Pastor* de Inocêncio XI. Com recurso a exemplificação extraída de processos do Santo Ofício português, evidencia-se o sentido que «molinista» passou a ter em Portugal, país que conheceu e apreciou a obra de teologia mística de Molinos dada ao prelo, mas onde, desde cedo, restringindo-se ao campo da praxe moral, o epíteto passou a significar quase sempre, apenas, identificação com as proposições de desculpabilização moral de condutas, constantes do elenco das 68 proposições do referido teólogo.

**Palavras-chave:** Miguel de Molinos, molinosismo, teologia mística, contemplação, beatas, Inquisição, auto de fé

**Titre :** L'invention du «moliniste» au Portugal

**Résumé :** Le terme «invention» est ici utilisé avec le sens de découverte, selon le sens étymologique de *invenire*, et «Molinista» correspond dans le jargon des listes des pénitents des «autos de fé» a molinosiste, ça veut dire adepte des propositions de Miguel de Molinos condamné en 1687 par l'Inquisition romaine et par la bulle *Coelestis Pastor* d'Innocent XI. A travers quelques exemples extraits des procès inquisitoriaux, nous essayons de mettre en évidence le sens que «Moliniste» a eu au Portugal, un pays qui a connu et apprécié le travail de théologie mystique de Molinos donnée à la presse, mais dans lequel, depuis les débuts, en se restreignant au domaine moral, l'épithète signifiait presque toujours que l'identification aux propositions de disculpation morale de conduites répréhensibles, incluses dans la liste des 68 propositions du théologien.

**Mots-clés :** Miguel de Molinos, molinosisme, théologie mystique, contemplation, religieuses, Inquisition, autodafé

**Title:** The invention of the «molinist» in Portugal.

**Abstract:** Invention is the term used here with the meaning of discovery, according to the etymological meaning of *invenire*, and «Molinist» corresponds in the jargon of «auto de fé» penitent lists, to «molinosist», equivalent term to Miguel de Molinos propositions adept that were condemned in 1687 by Innocent XI. With the help of some examples from the Portuguese Holy Office processes, we bring out the sense that "Molinist" acquired in Portugal, a country that knew and appreciated Molinos' mystical theology, but where the epithet came to mean almost always, only, identification with the propositions of moral conduct exculpation included in the list of the 68 condemned propositions of this theologian.

**Keywords:** Miguel de Molinos, molinosism, mystical theology, contemplation, Inquisition, auto-da-fé

**Pour citer cet article :** Vilas Boas Tavares, Pedro, 2018, « A invenção do “molinista” em Portugal », Dossier thématique : La fabrique de l'hérésie. L'hérétique et ses représentations à l'époque moderne : Espagne, Portugal, Amérique (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.) coord. par Michel Bøeglin, *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines – CECIL*, n° 4, <[http://cecil-univ.eu/C4\\_8](http://cecil-univ.eu/C4_8)>, mis en ligne le 22/12/2018, consulté le jj/mm/aaaa.

## Considerações prévias

1. Conforme advertência que, antes de tudo o mais, se impõe fazer para esclarecimento da razão de ser do título deste pequeno trabalho, «invenção» é termo usado aqui com o significado de descoberta, de acordo com o sentido etimológico de *invenire*, e «molinista», corresponde no jargão das listas portuguesas dos processados dos autos de fé a molinosista, isto é, adepto de proposições de Miguel de Molinos condenadas em 1687 pela Inquisição Romana e pela Bula *Coelestis Pastor* de Inocêncio XI.
2. Fica assim acutelada qualquer ideia de que possamos falar de uma heresia fabricada *ad casum* e à medida. O magistério eclesiástico, neste caso ao nível da cátedra papal, sanciona a verificação judicial feita pelo Santo Ofício romano da desconformidade relativamente ao «depósito» dogmático da fé católica de importante conjunto de proposições, ensinadas pelo sacerdote aragonês Miguel de Molinos, por carta e direção espiritual, a numeroso e qualificado número de pessoas; na Urbe, onde chegou e se fixou em 1664 e, a partir daí, por via epistolar, em certas partes da península itálica e do orbe católico<sup>1</sup>. Referimo-nos ao sequestro da abundantíssima correspondência de direção espiritual por si mantida – computada em milhares de cartas –, aquando da sua prisão pelo Santo Ofício Romano em 18 de Julho de 1685<sup>2</sup>.
3. De acordo com o sistema processual e a técnica teológica de análise exegética e qualificação correntes no Santo Ofício romano, dessa mole documental e dos depoimentos das testemunhas ouvidas, extraiu-se um conjunto de proposições que Miguel de Molinos reconheceu judicialmente como suas, após uma defesa em que esclareceu alguns pontos e negou outros, constantes do libelo acusatório, sem na sua pessoa terem sido aplicadas as sempre temidas violências regimentais *ad aperiendam veritatem*. O sacerdote, incapaz de «sanear» tantas inculpações, abandonou-se ao seu destino, e remeteu-se à misericórdia do tribunal, dispondo-se a fazer abjuração<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Tellechea Idígoras 1987, 26.

<sup>2</sup> Knox 1970, 355-356.

<sup>3</sup> Tellechea Idígoras 1987, 56. Deste mesmo autor: Tellechea Idígoras, 2005. Lamentavelmente, em vez de ter presente aquilo que se extrai destes estudos, não falta ainda quem, cedendo ao duvidoso gosto pelo patético, continue a preferir imaginar um Molinos depondo sob tortura e disposto, por fraqueza, a confessar tudo que lhe era imputado, algo que simplesmente não corresponde à realidade processual seguida. Além de sítios na internet onde estas afirmações se repetem de forma gratuita e acrítica (cf. *verbi gratia* o da «Asociación de Estudios de Antropología», Valência), também em estudos de autores credenciados se sacrifica, por vezes, a esta suposição. Isto ocorre, nomeadamente, num artigo, de resto de alta qualidade analítica dos conteúdos teológicos do molinosismo, da autoria de Luigi Borriello (Borriello, 2016, 19).



4. Realmente, após anteriores aproximações polémicas e apologéticas (aliás de grande significado em termos de história cultural), está hoje definitivamente consensualizado e é pacífico que a obra espiritual impressa de Molinos, além da manifesta valia literária, é ainda uma expressão ortodoxa (embora arriscada e polémica) de correntes de oração contemplativa com raiz em autorizados mestres, nomeadamente do franciscanismo observante, do Carmelo reformado e do oratório de S. Filipe de Néri, reveladoras de amplas coincidências com a tradição mística ibérica do *recogimiento*<sup>4</sup>.
5. Em Portugal (sabemo-lo pelas fontes inquisitoriais), a obra impressa de Miguel de Molinos foi conhecida, lida e apreciada, e só não chegou a ser editada também na língua portuguesa porque, enquanto esta edição se preparava em Portugal, chegou ao reino a notícia da prisão pelo Santo Ofício, em Roma, deste badalado teólogo e diretor de consciências<sup>5</sup>. No entanto, tendo-se interposto a condenação romana de Molinos, pelo simples facto da sua *damnata memoria* imediatamente posterior (com a correlativa ocultação e escamoteamento de débitos e simpatias relativamente ao novo heresiarca), não é hoje possível conhecermos nomes e números daqueles que, na religião e no século, no clero e no laicado, foram leitores-apreciadores do *Guia Espiritual* ou, em geral, da obra impressa deste teólogo. Obviamente, muito menos será possível calibrar o grau de dependência doutrinária direta em que estariam relativamente aos específicos caminhos de contemplação mística por si ensinados. Conforme enfatizaremos nas breves linhas e exemplos que se seguem, em Portugal, o combate repressivo do magistério eclesiástico ao molinosismo, far-se-á pouco no terreno disputável e *disputando* dos itinerários da teologia mística, mas antes e acima de tudo, avassaladoramente, em nome da luta contra certas formas de justificação teórica de laxismos morais práticos, os quais, objectivamente, encontrariam caução nos conselhos e direção espiritual de Molinos.

### **1. Ainda a imprescindível evocação da letra e consequências do *terminus* do processo de Miguel de Molinos**

6. Que proposições do teólogo aragonês foram condenadas? São bem conhecidas, e os arquivos de algumas bibliotecas europeias guardam ainda a lista extensa de um corpo

---

<sup>4</sup> Cf. Andrés Martín 1976, 704-705.

<sup>5</sup> Cf. Molinos 2017, 71-81

de 263 proposições extraídas das suas cartas<sup>6</sup>, logo depois sintetizadas nas 68 proposições que constam do decreto da Inquisição Romana de 28 de Agosto de 1687 e da bula de Inocência XI.

7. Conhece-se hoje melhor este processo e até a *Ordine tenutosi nel condannare e formare il decreto contro Molinos*, o que permite concluir ao investigador isento e informado não estar aqui, processualmente, nem diante de uma iniquidade insólita nem de um atropelo<sup>7</sup>.
8. A negação do livre arbítrio e da responsabilidade pessoal com que, privadamente, Molinos desculpabilizava os atos dos «contemplativos» e «unitivos», seus dirigidos de espírito, comprometeu radicalmente a doutrina, material e formalmente ortodoxa, expressa na valiosíssima e bem sucedida obra impressa de sua autoria. Os atos obscenos praticados por Molinos e por ele autorizados aos seus sequazes em boa paz de consciência, sob pretexto de uma impecabilidade que seria timbre de «professores» de alta mística, ou sob justificação de padecimento de «violências diabólicas», propiciavam a reedição e uma nova consistência a não distantes tendências *alumbradas* e *pelaginas*. Numa Espanha e numa Itália já bem adubadas de antecedentes «quietistas»<sup>8</sup>, a partir de agora, do momento da sua condenação, Molinos fica, como sabemos, a ser considerado, vulgar e geralmente, de forma abusiva, como o grande mestre heresiarca do «quietismo», o seu chefe de fila, o seu sistematizador, protagonizando uma doutrina prática que seria a sua melhor síntese e «quinta essência».

## 2. A realidade lusa

9. Conhece-se já a forma como Portugal recebeu oficialmente a notícia da badaladíssima condenação romana do sacerdote aragonês, cuja obra impressa, conforme referido, foi neste reino conhecida e apreciada.

---

<sup>6</sup> Cf. nomeadamente Biblioteca Casanetense (Roma), Ms. 2037, Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 120 (B-107), e Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Ms. 595 (*Sumario do Processo do Dr. Miguel de Molinos deduzido de mais de mil cartas suas originaes escriptas a varias pessoas, deposição e confissão do mesmo e ditos de testemunhas que jurarão nesta causa*).

<sup>7</sup> Tellechea Idígoras 2005, XXXIX e 53.

<sup>8</sup> Leiam-se por exemplo, em bibliografia já «clássica», Petrocchi 1948, e Signoroto 1989.

10. Sinteticamente, o rei D. Pedro II aproveitou a audiência formal em que o núncio Francesco Nicolini lhe comunicou a notícia da abjuração de Molinos em Roma para na presença daquele diplomata, de forma impressiva, invetivar aquele «monstro» e «celerado» herege, que segundo cria deveria ser judeu, e outrossim encarecer a imagem de Portugal como um reino ortodoxo e fiel a Roma, inteiramente «isento de tal «peste»»<sup>9</sup>.
11. E aqui sucede uma primeira e previsível *inventio*, a descoberta dos primeiros penitenciados lusos por delitos de «molinismo». Afinal, o mesmo vanglorioso D. Pedro bem cedo viu integrarem os cortejos de auto de fé antigos prestígios populares de santidade e «contemplativismo» místico, desmascarados nos seus «embustes» sob a etiqueta que resultava do teor das doutrinas do heresiarca aragonês. Além de um prestigioso missionário néri da congregação de Viseu, António da Fonseca, dois outros clérigos seculares, ternário acompanhado das respetivas beatas, dirigidas de espírito, e uma galeria logo mais variegada e numerosa com a entrada de setecentos e inícios do reinado de D. João V.
12. E que se conclui de um primeiro contacto com os respetivos processos inquisitoriais? Muito simplesmente que em Portugal, não só o primeiro conjunto de clérigos «molinistas» castigados em 1699 se não viu incriminado de haver feito leituras da obra de Miguel de Molinos, como, por parte dos subsequentes penitenciados, mesmo nos mais renitentes à «instrução» ministrada no Santo Ofício, se constata sempre uma magríssima componente doutrinal. Logo de início, razão demonstraria ter o bispo da Baía quando ao núncio Francesco Nicolini e à inquisição advertia que os próprios editais do Santo Ofício, divulgando as proposições do clérigo aragonês, poderiam – por publicitação do erro – transformar o pretendido remédio em veneno <sup>10</sup>.
13. São «molinistas» estes penitenciados, não porque tenham sido marcados por leituras ou influências conectáveis directamente com Molinos – tirando, no caso de alguns, a leitura do elenco das proposições condenadas –, mas porque, nas suas desordens morais, apelaram para argumentos desculpabilizantes ou caucionantes dos seus erros que podiam relacionar-se ou incluir-se numa tipificação definida aquando da

---

<sup>9</sup> Cf. Tavares 1993, 187-204; Tavares, 2014, 99-117; Tavares 2016, 179-192.

<sup>10</sup> Tavares, 2014, 102-103.

condenação das proposições do teólogo aragonês<sup>11</sup>. Enfim, na expressão de D. Marcelino Menendez Pelayo, «más de lujuria que herejía»<sup>12</sup>.

14. As fragilidades humanas no assalto das «tentações da carne» não era propriamente o que interessava aos inquisidores, eles próprios conhecendo pela teologia e pela experiência pessoal a debilidade das barbacãs defensivas do castelo da alma... O que movia o tribunal da fé era antes a gravidade da manifestação de doutrinas (parecendo herdadas dos últimos brotes ibéricos do *alumbradismo*) com que se passara a justificar tais «relaxações», conciliando a ostentação de vícios privados com públicas virtudes, num tartufismo bem conhecido da literatura satírica<sup>13</sup>.
15. Desde a condenação de Molinos, uma nova pauta e chave de avaliação existia, sobretudo se se invocava a crença de os «místicos» e «unitivos», uma vez ultrapassada a umbreira da contemplação adquirida, passarem a um estado de perfeição dispensando-os do investimento ascético e colocando-os acima dos critérios correntes da moral<sup>14</sup>. Se, aí presumindo ser chegados, clérigos ou leigos declaravam que as respetivas «ações lascivas» podiam ser ou eram do agrado de Deus, ou até meritórias e santificantes, sobretudo se havidas num estado passivo e não voluntário, tais afirmações davam, perante os qualificadores do Santo Ofício, uma muito superior gravidade aos factos cometidos<sup>15</sup>. A questão do livre arbítrio, a liberdade de decidir com responsabilidade pessoal, e portanto meritoriamente, tornava-se de novo uma questão central, como se verifica do texto destas proposições elencadas e condenadas em Roma, reconhecidas por Molinos como «moeda corrente» nos círculos que dirigia. A justificação/desculpabilização dos próprios atos pelas violências diabólicas coroava esta antropologia pessimista, e historicamente – uma vez mais – pessimista para tudo atribuir à Graça, aos méritos e à iniciativa divinas:

*Prop. 1 - «(...) Il voler' operare attivamente è un'offender Dio, che vuol'esser lui solo Agente, e però [perciò] bisogna abbandonarsi in lui, e starsene poi come un Corpo morto». (...).*

<sup>11</sup> Cf. Tavares 2005, 276 e *passim*.

<sup>12</sup> Menéndez Pelayo 1947, 107-108.

<sup>13</sup> Cf. Zito 2016, 117-126, e os exemplos reunidos no interessantíssimo volume *Curiosidades de mística parda*, Madrid, 1897

<sup>14</sup> Cf. Modica 2009, 127-134.

<sup>15</sup> De acordo com a explicitação doutrinal da bula *Coelestis Pastor*, sobretudo pelo conteúdo das proposições 17 e 41, e daquelas outras que a esta última se ligam, nomeadamente as proposições 42, 46, 47 e 48, 52 e 53.

*Prop. 5 - «Con niente operare l'Anima s'annienta, e torna al suo principio, & alla sua origine, ch'è l'essenza di Dio, dove resta trasformata e divinizzata, e Dio all'ora resta in se stesso; perche all'ora non sono più due cose unite, ma una sola, e così vive, e regna Dio in noi. E l'Anima s'annienta nell'esser' operativo». (...).*

16. A «impecabilidade» tornava-se condição quase inerente ao homem subido às grandes alturas da contemplação mística:

*Prep. 57 - «Per la contemplatione acquistata, si arriva ad un stato di non far più peccati, ne mortali ne veniali».*

17. E se porventura os atos pareciam desmentir a beatitude de vida presumida, lá estava o recurso à explicação diabólica:

*Prop. 41- «Iddio Permette, e vuole, per humiliarci, e farci giungere alla vera trasformazione, in alcune anime perfette, etiamdio non arrettite, che il demonio cagione violenze nelle loro corpo, e le faccia commettere atti carnali, anche in vigilia, anche senza offuscatione di mente movendogli fisicamente le mani, & altri membri contro loro volontà, e lo stesso si dice in ordine ad altri atti per se stessi peccaminosi, nel qualcaso non sono peccato, perche non vi è il consenso».*

18. Não é difícil perceber a subversão ameaçadora que a nível institucional, social e cultural tais doutrinas supunham. Abolido ou minimizado o investimento ascético, pastoralmente, tratar-se-ia por parte dos diretores de consciência de combater ou anular os «escrúpulos» e pesos de consciência dos fiéis; a plena tranquilização das consciências far-se-ia pela desculpabilização pessoal, com a correlativa responsabilização de Satanás e suas «violências» por todas as situações de alegada perda do livre arbítrio individual.

### **3. Os processados por «molinistas»**

19. A não intervirem outro tipo de culpas graves, se os processados por «molinistas» se revelavam algum tempo indóceis e rebarbativos aos ensinamentos na prisão ministrados pelo Santo Ofício, ou a sua doutrinação fora especialmente extensa, criando redes ou núcleos «quietistas», normalmente esperava-os a pena de cárcere perpétuo, a mesma que em Roma tivera Miguel de Molinos. Isso aconteceu com o referido sacerdote da Congregação do Oratório de Viseu, António da Fonseca, e com

a sua «santa» inspiradora e «dirigida de espírito», a beata Arcângela do Sacramento, que em ambiente serrano, na beiroa Midões, como «doutrinadores», acabaram por dar forma a um beatério heterodoxo, constituído por filhas de lavradores e notabilidades locais, atraídas pela vida religiosa e pelo prestígio social da santidade, originando afinal a primeira rede de molinosismo desmantelada em Portugal, na passagem do século XVII para o século XVIII<sup>16</sup>.

20. Já então, também entre nós, um pouco por todo o território, num movimento potenciado pelas «escolas de oração» localmente instituídas por «missionários do interior», sobretudo nérís e franciscanos, reformadores da sociedade e da vida cristã, se tinha disseminado em geral o fascínio pela teologia mística, afetiva e experiencial, e por alguns métodos e práticas de contemplação em particular, nomeadamente o de «oração de quiete adquirida», sem figuras nem discurso, pelo que não surpreende minimamente que, completa e condenada com fragor, no coração da catolicidade, a heresia mística por excelência aí elaborada, a heresia quietista, com a consequente e radical reviravolta anti-mística da orientação eclesiástica<sup>17</sup>, o Reino Fidelíssimo de Portugal lhe tenha seguido o rumo, ainda que com o contrapeso de uma importante tratadística teológica que, embora cavalgando a onda preventiva e repressiva prevalecente, arvorava a bandeira de defesa da tradição mística ortodoxa, nomeadamente de timbre sanjuanista e carmelitano, reivindicando e divulgando os critérios distintivos entre «verdadeiro ouro» e «baixo metal», a distinção entre «verdadeira» e «falsa» mística<sup>18</sup>.
21. Relativamente ao castigo público das beatas e figurantes menores destes «conventículos» e correspondentes redes de cumplicidade desmanteladas pelo Santo Ofício, como das próprias listas de auto de fé se constata, além da pena de açoites, dependente do estatuto social, normalmente recebiam pena de três a cinco anos de desterro das terras onde tinham delinquido, mas, circunstâncias específicas podiam agravar a pena para dez anos de desterro para terras ultramarinas (Brasil, Angola, S. Tomé), sendo que os sacerdotes ficavam, além desse degredo, e da suspensão das suas ordens, impedidos de vir a entrar na diocese onde tinham operado.

---

<sup>16</sup> Cf. Tavares 2005, 243-268.

<sup>17</sup> Cf. Malena 2003, 293.

<sup>18</sup> Molinos 2017, 31-53

22. O Santo Ofício tinha evidentemente uma casuística de aplicação de «tabelas» de penas. Apenas um exemplo de 1711, extraído da Mesa de Lisboa: Sebastiana Maria, natural de Aljubarrota, filha de camponeses pobres, foi trazida a pé para Lisboa, aos cinco anos, indo viver em casa de parentela sua, onde deveria ajudar no negócio de «fabricação» de hábitos para defuntos. Ainda antes dos oito anos começou a fazer oração mental, nesta prática vindo a perder várias vezes os sentidos e a alegar «visões». Aos nove anos, sob a direção espiritual de Frei Manuel de Jesus, boticário do Convento de S. Domingos, logrou fazer votos particulares, que renovou aos dezoito, passando desde então a viver como beata, usando o cordão de S. Francisco. Sempre acusando enormes «queixas na saúde» e «fraquezas no miolo», mas experimentando grande consolação e «doçura interior na oração mental», a sua aventurosa vida de «proletária do espírito» conheceu um novo estágio: alta, grossa de corpo, com a sua cara alva, cabelo preto tosquiado, encantou o boticário seu diretor, passando a teúda e manteúda sua, numa quinta que o dominicano possuía em Alcântara.
23. «Canonizando» lascívia, quando a beata se apresentou nos Estaus, em Lisboa, vinha suspeita de «molinismo», mas, concluindo os juízes, no decurso do processo, que a hipocrisia e o fingimento serviam aqui fins meramente "utilitários" e carniais, sem significativa «teologização» justificativa dos atos praticados, Sebastiana Maria não sairá em auto com rótulo de «molinista». Significativamente, o frade acabará castigado como solicitante (ainda que «a pretexto» ou mesmo à margem do sacramento da penitência), mas fazendo a regimental abjuração de leve suspeito na fé na discricção de um auto feito em sala<sup>19</sup>.
24. Quanto a Sebastiana, tendo passado pela polé (*trato* já de si enorme castigo e «penitência»), pareceu a todos os votos «que ella por sua própria confissão estava legitimamente convicta no crime de  *fingir visões e revelações*, dizendo proposições heréticas e erróneas, tudo por suas conveniências particulares, por ser tida e avaliada por santa e favorecida de Deos Nosso Senhor». Em consequência, fez abjuração *de levi* no auto, ao qual foi de mordança, foi açoitada segundo a praxe, e mandada

---

<sup>19</sup> Cf. Tavares 2005, 296-297.

degradar por oito anos para Angola. Neste caso, a ré parece ter ganho alguma coisa, pouca (dois anos), em não ter saído em *auto* sob o rótulo de «molinista».

25. A indulgência dos Estaus parece ter-se polarizado sim, no conhecido confrade boticário de ali ao lado, conventual de S. Domingos: além de penas espirituais, perdeu voz ativa e passiva na congregação e o poder de confessar para sempre, foi degradado para um outro convento de fora da capital, com inibição permanente de regressar ao local de delito, e suspensão das suas ordens por um prazo de três a cinco anos, conforme previa a letra do *Regimento* para este tipo de culpas<sup>20</sup>

## Conclusões

26. Não é suposto nem poderíamos re-evocar aqui a multiplicidade de nomes que em Portugal enchem parte de algumas manchas gráficas de *listas de auto-de-fé* sob o título de «molinistas» (isto é, molinosistas).
27. São, de resto, uma muito reduzida parte da imensa multidão de fiéis que, ao longo da época moderna, se aventurou à descoberta pessoal-experiencial, interior, das «índias da alma»; e não é porque, neste caso, os «barcos» tenham eventualmente soçobrado, que esses roteiros e percursos importam menos à historiografia. Uma coisa é certa e quase perfunctório garantir a novos e futuros investigadores: vale muito a pena sondar toda essa imensa mole de informação que consta dos correspondentes processos individuais. Entre outras coisas (de enorme valia para a história social), manifesta-se à mente dos nossos contemporâneos, sempre mais ou menos condicionada, no ocidente europeu, pela desvalorização do fator religioso por parte das correntes de laicismo militante, uma espantosa (ou talvez nem tanto) paixão popular pelos ideais e experiências da santidade na sociedade de Antigo Regime, entre tantas se destacando uma autêntica democratização de *vias* de oração mental, caminho simples, mesmo para humildes e sem letras, de aceder à «perfeição».
28. Como é sabido, a tradição ibérica *recogida* remergulhara, no início do quinhentos, na *Teologia Mística* de Hugo de Balma, alegadamente transmitindo doutrina do próprio S. Dionísio Areopagita, e, algo surpreendentemente, na primeira metade de setecentos, em Portugal, a procura «dos caminhos de Sião», dos livros com «métodos

<sup>20</sup> Cf. *Regimento do Santo Officio da Inquisição*, Lisboa, Manoel da Sylva, Livro III, Título XVIII, 187-188.



seguros» que neles guiassem os fiéis (do teólogo à simples «mulherzinha de cântaro»), fizera com que, na mesma Lisboa, onde, à data, se castigavam brotes «molinistas», se editasse esta marcantíssima obra, traduzida para português, com «algumas declarações» de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, o célebre amigo e conselheiro de Santa Teresa<sup>21</sup>. Naquele preciso tempo social, em Portugal, assim se tentava expressivamente sinalizar a necessidade de conjugar o processo de alargamento do alento místico com autorizadas garantias de doutrina e praxe ortodoxas.

29. Há já uma década, num estimulante encontro científico internacional sobre sobre «a figura do santo e suas representações», que pudemos enfatizar a importância do trabalho ascético na doutrina católica ortodoxa relativa à «Subida do Monte» da perfeição individual, tema incontornável da imagética e da iconografiada da santidade nos séculos XVI, XVII e XVIII. «*A cruz do nada*» do cardeal Pier Matteo Petrucci, representativa da mais entranhada e sublime orientação contemplativa da *quiete* molinosista, uma *quiete* de abolição, pôde ser aí confrontada com as imagens da tradição *recogida*, de Bernardino de Laredo a S. João da Cruz, «arcta via» onde a ascese está presente em todos os momentos da ascensão do «Monte» por cada fiel, e onde não se escamoteiam «aspirações», «ânsias» e «desejos»<sup>22</sup>.
30. Enquanto para os autores da tradição de *recolhimento*, a contemplação de *quiete* é «*adquirida*» simultaneamente pela graça de Deus e pelos esforços e disposições do orante, na *quiete* molinosista tudo é, exclusivamente, passividade perante a graça. Enquanto, para aqueles autores, a aniquilação de si mesmo constituía um meio para chegar ao amor unitivo, Molinos e Petrucci tinham feito do *nada* o objectivo central e final dos seus ensinamentos<sup>23</sup>. A segurança do fiel residiria na renúncia ao ser imperfeito da criatura, no «menos-prezo» pelo entesouramento de méritos e virtudes, em nome do exclusivo abandono à graça<sup>24</sup>. Como tal, expressivo símbolo da diversidade das antropologias implícitas, a própria gravura representativa da cruz no alto do «Monte» é em Petrucci a de uma cruz sem a figuração humana de Cristo<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> Anónimo, 1731.

<sup>22</sup> Tavares 2007, 156-164.

<sup>23</sup> Tavares 2007, 162.

<sup>24</sup> Cf. Stroppa 1998, 83 e 96.

<sup>25</sup> Cf. Stroppa 2006, 48-52.

31. A aniquilação convertida em «amor puro de Deus», sem busca de prémios e consolações humanas, o *servire Deo proptar Deum*, com emancipação do «amor próprio», não foram temas e desafios da teologia mística que tenham ficado restritos às grandes polémicas europeias transpirinaicas de seiscentos, sem ecoarem em Portugal. Aí está a *Arte de Furtar* do jesuíta Manuel da Costa para o documentar exuberantemente<sup>26</sup>. Mas, além desta famosa obra satírica ser produto de uma pena e de um contexto jesuíticos, como tal valorizando pastoralmente os mínimos indispensáveis à eterna salvação do homem comum (e por isso a ascética e a aquisição de virtudes pessoais como pressuposto a um seguro itinerário místico), a temática era demasiado complexa e vidrosa para que gente simples, com poucas ou nenhuma letras, nomeadamente escolas informais de oração, beatas, muitos dos seus mestres e diretores de consciência, constituindo grupos e comunidades afeitos e familiarizados a formas de piedade contra-reformística e a modelos de santidade muito barroquizados, prestasse a esta questão aquela atenção que seria de supor.
32. Como quer que seja, o facto é que o molinosismo em Portugal permaneceria ao longo do tempo, essencialmente, como um fenómeno de transgressão e justificação, de laxismo prático associado a experiências e percursos pessoais de santificação e, nestes, a «fingimentos» de santidade»; em suma: estaria votado a parecer mais uma questão de teologia moral do que de teologia mística, sendo que, como todos sabemos, é axioma base da doutrina católica ortodoxa que não há mística que não pressuponha ascética<sup>27</sup>.

## Bibliografia

- Andrés Martín, Melquíades, 1976, *Los Recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, FUE.
- Anónimo, 1731, *Mystica Theologia, composta pelo Doutor Serafico S. Boaventura, do Verdadeiro Caminho do Ceo, com algumas declaraçoens, feitas pelo Padre Mestre Fr. Jeronimo Gracian da Madre de Deos, Religioso do Carmo. Traduzido na nossa língua Portuguesa pelo Licenciado António Esteves*, Lisboa Ocidental, Of. da Música.
- Borriello, Luigi, 2016, «Aspetti teologico-mistici della dottrina di Molinos», Giuseppe Mazzocchi – Paolo Pintacuda (eds.), *Il sublime della quiete: Molinos e gli altri*,

<sup>26</sup> Cf. Costa 1991, 376-378.

<sup>27</sup> Sobre esta temática cf. nomeadamente Rangel 2018, *passim*.

- Atti del Convegno Internazionale, Pavia 23 e 24 settembre 2013*, Suplemento ao nº 65 de «Il confronto Letterario», Pavia, Ibis, pp. 11-39.
- Costa, Manuel da, 1991, *Arte de Furtar*, ed. crítica de Roger Bismut, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda
- Knox, Ronald A., 1970, *Illuminati e carismatici*, trad. de Giovanna Paroni, Introdução de Ettore Passerin d'Entrèves, Bologna, Il Molino.
- Malena, Adelisa, 2003, *L'Eresia dei Perfetti. Inquisizione Romana ed Esperienze Mistiche nel Seicento Italiano*, Roma, Edizione di Storia e Letteratura.
- Modica, Marilena, 2009, *Infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento*, Roma, Viella.
- Molinos, Miguel de, 2017, *Guia Espiritual, Breve tratado da comunhão quotidiana, e Excelencias da oração mental tiradas dos santos*, Leitura, Edição e Estudo introdutório de Pedro Vilas Boas Tavares, Prefácio de Sabrina Stroppa, Porto, CITCEM.
- Petrocchi, Massimo, 1948, *Il quietismo italiano del Seicento*. Roma, ed. di Storia e Letteratura.
- Rangel, Leonardo Coutinho de Carvalho, 2018, *Esposas de Cristo: santidade e fingimento no Portugal seiscentista*, Salvador, Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (diss. de doutoramento).
- Sal, Juan de la, 1897, *Curiosidades de mística parda*, Madrid, Impr. de los Sucesores de Cuesta.
- Signoroto, Gianvittorio, 1989, *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa Pelagia*, Bologna, Il Mulino.
- Stroppa, Sabrina, 1998, *Sic Arescit. Litteratura mistica del Seicento italiano*, Florença, Leo S. Olschki
- Stroppa, Sabrina, 2006, «Libri e letture del quietismo italiano. Il labirinto testuale della “moderna” spiritualità», Curzio Cavicchioli – Sabrina Stroppa (eds.), *Mistica e Poesia. Il Cardinale Pier Matteo Petrucci (Jesi 1636 – Montefalco 1701)*, *Atti del convegno nel terzo centenario della morte, Jesi, 20-21 ottobre 2001*, Genova-Milano, Marietti.
- Tavares, Pedro Vilas Boas, 1993, «A Corte Portuguesa perante a condenação de Miguel de Molinos», *Revista da Faculdade de Letras, Línguas e Literaturas*, Anexo V, Porto, pp. 187-204.
- Tavares, Pedro Vilas Boas, 2005, *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*, Porto, CIUHE, Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- Tavares, Pedro Vilas Boas, 2007, «Contemplación y santidad: trabajos, quietud y quietismo en la “Subida del Monte”», Amaia Arizaleta – Françoise Cazal – Luis González Fernández – Monique Güell (eds.), *Teresa Rodríguez Pratiques Hagiographiques dans l'Espagne du Moyen Âge et du Siècle d'Or*, vol. II, Toulouse, CNRS, Université de Toulouse-Le Mirail.

- Tavares, Pedro Vilas Boas, 2014, «Il Portogallo dinanzi all'Europa quietista. Dati e nuove riflessioni», *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, Vol. 27, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, pp. 99-117.
- Tavares, Pedro Vilas Boas, 2016, «Molinosisme et politique: le Portugal devant l'Europe quiétiste», Giuseppe Mazzocchi – Paolo Pintacuda (eds.), *Il sublime della quiete: Molinos e gli altri, Atti del Convegno Internazionale, Pavia 23 e 24 settembre 2013*, Supplemento ao nº 65 de «Il confronto Letterario», Pavia, Ibis, pp. 179-192.
- Tellechea Idígoras, José Ignacio, 1987, «Molinos y el quietismo español», Id., *Molinosiana*, Madrid, FUE.
- Tellechea Idígoras, José Ignacio, 2005, *El proceso del Doctor Miguel Molinos*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura.
- Zito, Paola, 2016, *Da fármaco a veleno. La parábola della Quietè e la complicità dei torchi tipografici*, Giuseppe Mazzocchi – Paolo Pintacuda (eds.), *Il sublime della quiete: Molinos e gli altri, Atti del Convegno Internazionale, Pavia 23 e 24 settembre 2013*, Supplemento ao nº 65 de «Il confronto Letterario», Pavia, Ibis, pp. 103-131.