



HAL
open science

Introducción: Reforma y disidencia religiosa. La recepción de la Reforma en la Península ibérica en el siglo XVI

Michel Boeglin

► **To cite this version:**

Michel Boeglin. Introducción: Reforma y disidencia religiosa. La recepción de la Reforma en la Península ibérica en el siglo XVI. Michel Boeglin; Ignasi Fernandez Terricabras; David Kahn. Reforma y disidencia religiosa. La recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el siglo XVI, Casa de Velázquez, pp.1-13, 2018. hal-02107813v1

HAL Id: hal-02107813

<https://hal.science/hal-02107813v1>

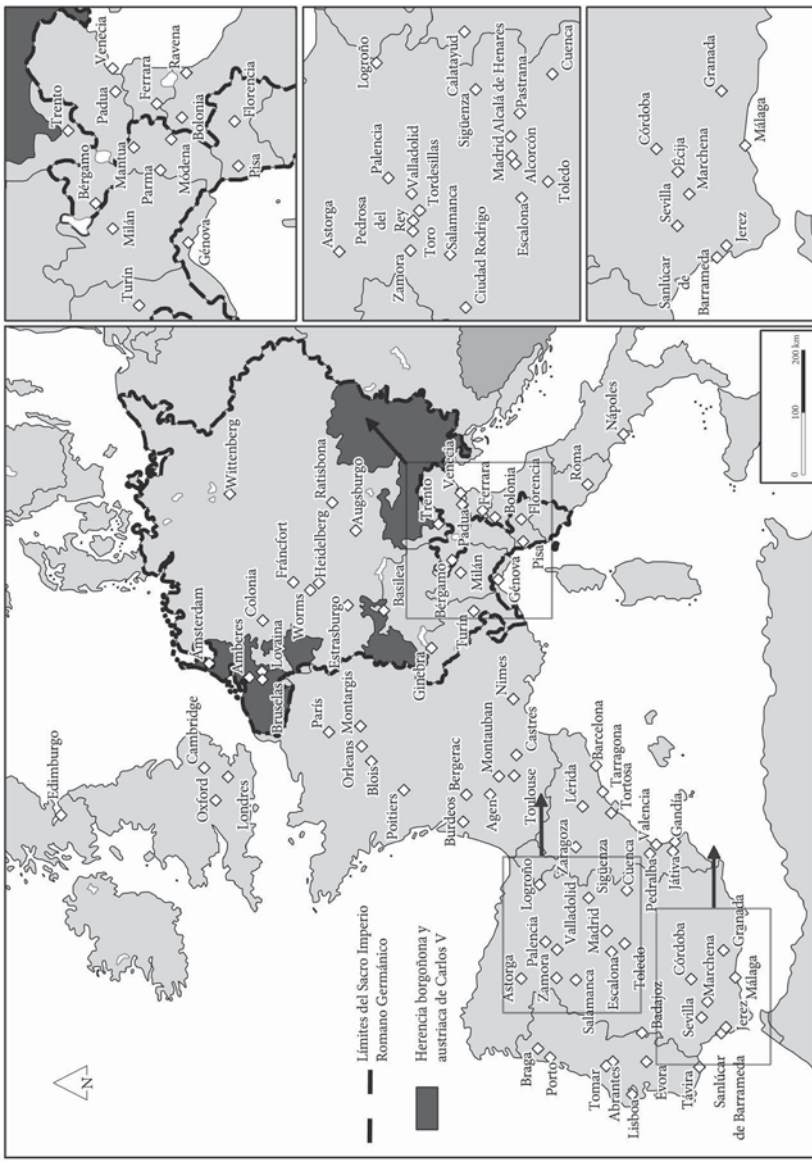
Submitted on 23 Apr 2019 (v1), last revised 12 Jul 2019 (v2)

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 - NoDerivatives 4.0 International License



MAPA 1. — Europa a mediados del siglo XVI con las principales poblaciones citadas en la presente obra

INTRODUCCIÓN

Si bien la cuestión confesional dejó su impronta en la trayectoria histórica de los Estados¹ europeos a principios de la época moderna, el debate en torno a la renovación de la Iglesia no había esperado las polémicas provocadas por Lutero para salir a luz. En la península ibérica, especialmente en Castilla, ciertas personalidades de renombre —como el arzobispo de Granada Hernando de Talavera o el cardenal Jiménez de Cisneros— pasaron mediante su acción a ser precursoras de esta reforma, tanto en materia de disciplina eclesiástica y enmienda del clero como en la de evangelización de los feligreses. No obstante, al carecer de calado institucional —y a pesar del anhelo de regeneración de la Iglesia que se manifestaba en diversos sectores de la sociedad—, esta obra reformadora sobrevivió difícilmente a sus impulsores. A principios del siglo XVI, el humanismo echaba raíces en las fuentes del Evangelio y en la cultura de la Antigüedad. La imprenta garantizaba una ágil difusión de las ideas. Nuevas exigencias espirituales iban emergiendo, más personales y alejadas, a veces, de ciertas prescripciones de la Iglesia. El anhelo por nuevas formas de religiosidad no se limitaba necesariamente a las élites, sino que este se extendía, asimismo, entre las clases urbanas, que aspiraban a un cristianismo más espiritual y despojado de supersticiones y manifestaban un sentimiento exacerbado de la gracia divina, así como un rechazo de las devociones, de la oración vocal o del valor de ciertos sacramentos (en particular, la eucaristía, la confesión o el matrimonio). La crítica de la relajación del estado eclesiástico revestía distintas formas, desde los refranes anticlericales hasta los discursos de los humanistas, en los que se invocaba la urgencia de una reforma impulsada por Roma. A principios del siglo XVI, lejos de estar censurado, el debate en torno a la renovación de la Iglesia permanecía abierto. No era Martín Lutero el primero ni el único en reclamar la celebración de un concilio. Sin embargo, hallándose confrontados con la indignación provocada por el monje de Wittenberg y con la peligrosa propagación de las innovaciones doctrinales por Europa, el papado y las iglesias nacionales se vieron obligados a replicar.

¹ Univ. Paul-Valéry Montpellier 3, IRIEC EA 740, F-34 000 Montpellier, France.

En la península ibérica, la reacción de las monarquías y de las inquisiciones frente a los movimientos reformados fue proporcional a las dos percepciones de la amenaza que representaban las doctrinas de los novadores y la proliferación de corrientes espirituales que impugnaban los supuestos de la teología escolástica. Desde la condena inicial de las doctrinas del monje de Wittenberg, mediante la bula *Exsurge Domine* de 1520, hasta la conclusión del Concilio de Trento, el fantasma de Lutero iba obsesionando a los inquisidores, y se hacía perceptible un primer endurecimiento penal a partir de 1540. Sin embargo, fue solo a finales del decenio de 1550 cuando el Santo Oficio concibió y ejecutó, con la aprobación de la monarquía, una operación, sin precedentes, de desmantelamiento de círculos de letrados y de teólogos acusados de luteranismo.

DEBATES Y RENOVACIÓN HISTORIOGRÁFICOS

La historiografía de la Reforma en España ha privilegiado el estudio de los acusados extranjeros, procedentes de la Europa del norte. Su represión, que empieza en los años cuarenta, alcanza su punto álgido tras los autos de fe de Valladolid y de Sevilla, bajo el reinado de Felipe II². A la monografía de Werner Thomas acerca de este tema, cabe añadir estudios puntuales, sobre ciertos grupos profesionales y nacionales, que afinan el conocimiento de este supuesto vector de herejía, cuya difusión las autoridades peninsulares procuraban encauzar mediante un cordón sanitario para proteger a sus poblaciones³. Sin embargo, las comunidades que reagrupaban a peninsulares e individuos o grupos de individuos protestantes de la Europa septentrional son, más bien, escasos; incluso en Valladolid y en Sevilla. Indudablemente, las autoridades temían semejantes complicidades entre españoles y extranjeros⁴, pero numerosos estudios han establecido el escaso dominio de la teología protestante en aquellos migrantes⁵. A pesar de que se conoce relativamente bien a estos colectivos de extranjeros, el estudio de los acusados autóctonos merece una aproximación renovada.

En efecto, desde Marcelino Menéndez Pelayo hasta Stefania Pastore, pasando por Marcel Bataillon, la controversia fue cundiendo entre los historiadores a propósito de la auténtica naturaleza de las calificaciones de luteranismo y de alumbradismo recogidas contra los naturales de las coronas de España y de Portugal. La mayor parte de los procesos de la primera mitad

² Se hallará una síntesis bibliográfica del conjunto de la Reforma en España y en la Península en KINDER, 1983 y 1995.

³ THOMAS, 2001a y 2001b; MONTER, 1992, pp. 231-252; GRIFFIN, 2009; BRAGA, 2002, pp. 238 y 240.

⁴ Se destacan ciertos casos a lo largo de la frontera pirenaica (THOMAS, 2001b, pp. 291-292; ID., 2001a, pp. 462-466; MONTER, 1992, pp. 232-242) y no a propósito de Sevilla, véase BÆGLIN, 2006, p. 352.

⁵ JIMÉNEZ MONTESERÍN, 1980; WAGNER, 1994; MONTER, 1992, pp. 242-243.

del siglo xvi, en particular las causas de las inquisiciones de Valladolid y de Sevilla, desaparecieron; y la cuestión se ha debatido y se sigue haciendo tanto más cuanto que las fuentes hoy disponibles relativas a los círculos de disidentes religiosos se hallan diseminadas entre diversos fondos de archivos, lo cual no facilita su explotación. La variedad de interpretaciones y opiniones en torno al significado de la *represión* se debió, también en parte, a una visión estática del protestantismo por la historiografía local que no consideró, en profundidad, las evoluciones de las doctrinas reformadas desde 1520, ni las líneas de fractura entre protestantes, ni las divisiones que subyacían a las diferentes corrientes de obediencia católica, los debates internos o el desarrollo de las posturas dentro de la Iglesia romana.

Durante mucho tiempo, el estudio de la Reforma protestante en la Península concentró la atención en los conventículos de Valladolid y de Sevilla, que fueron rigurosamente reprimidos a partir de 1557. Durante siglos, católicos y protestantes —y luego conservadores y liberales— se opusieron, a veces ásperamente, a la naturaleza de los delitos que se achacaron a los castellanos encausados por luteranismo a principios del reinado de Felipe II. Hasta el siglo xix, a juicio de la historiografía católica, no cupo la menor duda de que los condenados eran auténticos herejes, pues se habían adherido a una fe extranjera al reino. Al contrario, para los liberales y los protestantes españoles, estos acusados padecieron la arbitrariedad política y la temeridad fanática de Felipe II, en conformidad con la visión de la «España negra» que había difundido el *Reginaldo González Montes* y el martirologio de Jean Crespín⁶. Para celebrar como mártires a estos condenados, u oprobioslos, bastaba con ceñirse a las calificaciones de luteranismo aducidas en su contra, que figuran en las famosas relaciones de causas y en la correspondencia administrativa de la corte.

Con las publicaciones de Eduard Boehmer, que seguían los pasos de las investigaciones de Benjamin Wiffen a finales del siglo xix, salió a la luz un análisis de la Reforma en España más matizado y ponderado que dejaba en un segundo plano los compromisos ideológicos y confesionales⁷. Sin embargo, como una señal del relativo desinterés que despertaba en España la cuestión de la Reforma, los trabajos de estos autores —publicados en inglés y en alemán— casi no fueron traducidos al castellano (con la excepción notable de este último, cuya versión española solo se editó en 2014⁸). La monografía posterior de Marcel Bataillon fue la que marcó un cambio de perspectiva en la apreciación del perfil religioso de estos movimientos, cincuenta años después de que el católico conservador Marcelino Menéndez Pelayo presentara, sin matices, su

⁶ GONSALVIUS MONTANUS, *Sanctae Inquisitionis Hispanicae*; CRESPIEN, GOULART, *Histoire des martyrs persecutez et mis à mort pour la verité de l'Euangile, depuis le temps des Apostres jusques à l'an 1574*.

⁷ BOEHMER, 1874-1904; SCHÄFER, 2014 [1902]. Se inscriben en la prolongación de M^cCRIE, 1829, traducida en 1942 en Argentina (y reeditada en 2008). Véase, también, CASTRO, 1851.

⁸ SCHÄFER, 2014.

visión personal de estos disidentes y de su adhesión a las doctrinas reformadas en su *Historia de los heterodoxos españoles* (1882)⁹.

Erasmus y España, inicialmente publicado en 1937, se impuso como un referente merced a la erudición, al rigor de la argumentación y al exhaustivo aparato crítico al que recurre su autor. En su análisis de la recepción en la Península del pensamiento de Erasmo, Marcel Bataillon se esmeró en estudiar la amplia dinámica de adhesión a los principios de la *philosophia Christi* erasmista inscribiendo España dentro de la principal corriente de ideas europeas, a la par que redujo —lo que suscitó críticas— el sustrato de influencias autóctonas y la aportación de movimientos espirituales locales¹⁰. Entre los incontables méritos de la obra de Bataillon, figura el de rehabilitar la memoria de figuras del humanismo cristiano, acusadas de luteranismo, que cierta historiografía católica, cuando menos, vapuleó a partir del siglo xvii, y cuyas apreciaciones se prolongaron hasta el siglo xx, en la estela de la obra de Menéndez Pelayo. Para el hispanista francés, numerosos acusados de protestantismo en España, ya desde los años cuarenta del siglo xvi, eran en realidad erasmistas y alumbrados, a quienes los inquisidores les imputaban deliberadamente delitos protestantes para cubrirlos de oprobio y privar, así, a su escuela de pensamiento de su base social.

Durante los decenios siguientes, las historiografías francesa y española fueron sobradamente tributarias de estos planteamientos al definir la percepción de la Reforma en España: en numerosas publicaciones, prevaleció la idea de que las comunidades de Sevilla y Valladolid las conformaban erasmistas, y no protestantes, a pesar de los matices y rectificaciones que aportó Bataillon a su tesis inicial¹¹.

Prosiguiendo las investigaciones de Américo Castro y Marcel Bataillon, Ángela Selke Barbudo planteó los hitos del estudio del alumbradismo de la década de 1520 en Castilla a través del análisis de sus vínculos con la identidad conversa y de los posibles parentescos entre ciertas actitudes religiosas y la Reforma alemana¹². El prodigioso auge de los estudios inquisitoriales en los años ochenta del siglo pasado y las ediciones, en el decenio siguiente, de varios procesos incoados a alumbrados confirmaron la pertinencia de sus hipótesis¹³. Publicado a principios de la década de 2000, el estudio de Stefania Pastore se inscribe en esta perspectiva. Para la historiadora italiana, no se reducía el movimiento alumbrado a una sensibilidad conversa, que se afirmó con el auge de los estatutos de pureza de sangre, ni a Erasmo, ni a Lutero, sino al hecho

⁹ MENÉNDEZ PELAYO, 1880, t. II, lib. 4, caps. iv-x, pp. 149-519; BATAILLON, 1991 [1937].

¹⁰ ASENSIO, 1952; TELLECHEA IDÍGORAS, 1986; GARCÍA CÁRCEL, 2000, pp. 279-281; HUERGA, 1978-1994, t. I.

¹¹ Véase, por ejemplo, su ponencia en los *Colloquia Erasmiana Turonensia*, en 1969 (BATAILLON, 1991, t. III, pp. 146-147). A pesar de esta puntualización concisa y tardía, numerosos historiadores siguieron considerando erasmistas a los acusados de Sevilla y de Valladolid; véase, por ejemplo, GONZÁLEZ NOVALÍN, 1968-1971; HUERGA, 1989; ALONSO BURGOS, 1983; DEDIEU, 1974, pp. 231-269.

¹² SELKE, 1952, pp. 129-132.

¹³ ORTEGA COSTA, 1977; CARRETE PARRONDO, 1980; PÉREZ ESCOHOTADO, 2003.

de proceder de las diversas corrientes que venían sedimentándose y tomando cuerpo en una España que se había apropiado el concepto luterano de justificación por la fe, reelaborándolo, a la par que se introducían calcos eclécticos de los reformados alemanes y franceses¹⁴. Sin embargo, permanece abierta la cuestión de la influencia de la Reforma en varios de los acusados, así como la postura de estos en el debate religioso, más allá del eclecticismo que guiaba la lectura y determinaba los préstamos a los autores protestantes alemanes y franceses a partir de los años veinte del siglo xvi. Así, para Gianclaudio Civale, los círculos sevillanos constituían auténticos grupos nicodemitas, estructurados bajo la dirección de los doctores Egidio y Constantino en Sevilla. Estos predicadores profesaban y difundían desde el púlpito una doctrina inspirada en los padres de las reformas alemana y francesa reformulada en términos católicos¹⁵.

Más allá del perfil religioso de las diferentes víctimas de la represión anti-luterana y de los alumbrados, los estudiosos interrogaron la cronología, la identificación y la estrategia de contención de la amenaza, proteiforme, que constituía el protestantismo y se cuestionaron las contingencias de la represión, así como la manipulación de las calificaciones de luteranismo y de alumbradismo hasta la represión masiva de las que fueron escenario Valladolid y Sevilla a partir de 1559. Patente a partir del decenio de 1530 con los primeros procesos por alumbradismo y luteranismo incoados a teólogos y letrados cercanos a Erasmo, la crisis del erasmismo en Castilla se presentó como un elemento determinante en la represión contra los novadores. La muerte de don Alonso de Fonseca, primado de las Españas y defensor influyente de la causa de Erasmo, en 1534, confirmaría este declive, aunque esta cronología haya sido discutida¹⁶.

Se adujeron, asimismo, las luchas entre clientelas que se dieron en el marco de los consejos de la monarquía para esclarecer la coyuntura de la represión contra los novadores. La marginación de las clientelas afines a Felipe el Hermoso —en beneficio de las de Fernando el Católico, partidario de un reforzamiento de las atribuciones de la Inquisición— prosiguió bajo el reinado del emperador, con una sorda oposición entre las redes del inquisidor Manrique y las de los consejeros imperiales, el cardenal Tavera y Francisco de los Cobos¹⁷. Aquí también se privilegiaron las luchas entre clientelas para explicar, bajo la regencia de Juana de Portugal, durante el viaje del príncipe Felipe a Inglaterra, la victoria de la facción del hombre de confianza de la princesa, Ruy Gómez, príncipe de Éboli, cuya red había reducido temporalmente la influencia del inquisidor general Fernando de Valdés¹⁸.

La repentina serie de procesos judiciales de 1557, en Sevilla y Valladolid, así como el proceso incoado al arzobispo de Toledo y primado de España,

¹⁴ PASTORE, 2010, pp. 340-341.

¹⁵ CIVALE, 2008, pp. 166 *sqq.*

¹⁶ GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, inédita.

¹⁷ MARTÍNEZ MILLÁN, 1988; *id.*, 2004; THOMAS, 2001b, p. 171. GARCÍA CÁRCCEL, 2001, pp. 271-273, matiza este planteamiento.

¹⁸ MARTÍNEZ MILLÁN, 1994, pp. 89-91.

Bartolomé Carranza de Miranda, derivarían de luchas entre clientelas rivales. Con la victoria de su bando, el inquisidor y presidente del Consejo Real de Castilla, Fernando de Valdés, habría exagerado deliberadamente la gravedad de la amenaza luterana¹⁹. Así, en Sevilla, la represión de los cenáculos afines a los doctores Egidio y Constantino sería el fruto de una utilización del aparato inquisitorial en aras de la eliminación de unas clientelas rivales dentro del cabildo de Sevilla y de la Iglesia. Asimismo, el proceso Carranza constituiría el síntoma de una instrumentalización maquiavélica del tribunal de la fe, siendo un caso paradigmático de la problemática religiosa en tiempos de Felipe II —como lo destacó G. Marañón—, que, tras quince años, concluyó en una absolución a medias pronunciada recelosamente por el papa²⁰.

Desde una perspectiva teológica, sin repudiar el término *protestante*, José Ignacio Tellechea Idígoras consideró la significación del luteranismo analizándolo como una calificación penal en el entorno cronológico del Concilio de Trento. A partir de los años cuarenta, la evolución gradual del debate religioso en los países de la cristiandad y la apertura del concilio ecuménico redefinieron los contornos del dogma. Las cuestiones relativas a la justificación, al libre albedrío y a la eucaristía se fueron convirtiendo en puntos de disensión entre católicos romanos y reformados. ¿En qué medida, y hasta qué punto, en los círculos peninsulares se aprobaba lo que Lutero refutaba, lo que afirmaba y declaraba? Incluso, detrás de la aparente aprobación de las afirmaciones de Lutero —*sola Scriptura, sola fide, sola gratia*—, ¿hasta qué punto se compartían estos principios? ¿Se percibía en ellos una manifestación de esta aspiración generalizada, a veces sobradamente imprecisa de vuelta al espíritu de los Evangelios, o una señal de adhesión a la nueva calificación designada como luteranismo? Así, al descartar la lectura antierasmista de la represión sevillana, Robert C. Spach analizó las doctrinas defendidas por los acusados, especialmente en Sevilla, y sobre todo la afirmación identitaria de varios de esos luteranos que no repudiaban la calificación, sino que la asumían y la reivindicaban²¹.

Otras aproximaciones han determinado los sesgos metodológicos relativos a la historia de la Reforma en la España moderna. Desde los años sesenta del siglo xx, Agustín Redondo planteó los principales instrumentos jurídicos utilizados por los jueces peninsulares para afrontar los vectores de difusión de la herejía. Al analizar, por su parte, los medios de objetivación inquisitorial del luteranismo y del alumbradismo, como calificaciones criminales, David Kahn ha estudiado el arraigo de la Inquisición en tiempos de Carlos V y ha recordado que las fuentes reglamentarias complicaban su manipulación por los jueces antes de la celebración del Concilio de Trento²². En el primer tercio

¹⁹ Véanse GONZÁLEZ NOVALÍN, 1968-1971, 1980; HUERGA, 1989; y MARTÍNEZ MILLÁN, 1988. Acerca de las luchas entre clientelas en torno a Valdés y al capítulo de Sevilla, véase CIVALE, 2002. Sobre Carranza, véase TELLECHEA IDÍGORAS, 2004.

²⁰ MARAÑÓN, 1950, p. 138.

²¹ SPACH, 1995.

²² KAHN, inédita, pp. 357-406.

del siglo xvi, ante el auge de nuevas herejías, los jueces inquisitoriales debían emplear nuevas calificaciones, de manejo arduo, hasta que las proposiciones de los novadores no fueran formalmente declaradas anatemas. De martillo de las herejías judaica y mahometana, cuyos sistemas y prácticas religiosas resultaban fácilmente identificables, la Inquisición pasó a constituir, a partir del primer cuarto del siglo xvi, un instrumento de vigilancia y de definición de los límites de la ortodoxia. El Tribunal censuraba las desviaciones juzgadas más peligrosas antes de que el Concilio de Trento estatuyera los caracteres específicamente heréticos de las doctrinas de los novadores.

LA RECEPCIÓN DE LA REFORMA EN LA PENÍNSULA

A raíz de los numerosos avances en el estudio del área católica y protestante, era preciso replantear la cuestión de la recepción de la Reforma en la Península extrayéndola de las oposiciones entre luteranismo y catolicismo, o entre herejía y ortodoxia, poco operatorias en la primera mitad del siglo xvi. Durante 1530-1540, numerosas proposiciones de Lutero seguían sin declararse formalmente anatemas y, es más, los consejeros de Carlos V se empeñaban en encontrar una solución en los asuntos de religión en el Imperio. Resultaba cada vez más evidente la necesidad de revisitar, en su conjunto, la cuestión de la Reforma en la Península desde un enfoque coherente que incorporara las aportaciones al conocimiento de las iglesias en la época moderna y centrándose en los vasallos de las coronas de la península ibérica.

En estos últimos treinta años, la historia de las iglesias católica y protestante ha llevado invariablemente a percibir mejor los problemas dentro de cada área religiosa. El brote de trabajos sobre los procesos de *profesionalización* en el espacio europeo ha permitido una mejor comprensión de las luchas de influencia. Su historia condujo, asimismo, a abandonar el análisis reductor de las confrontaciones entre las confesiones, que dominó durante mucho tiempo este campo. A esta visión monolítica de dos bloques le ha sucedido el estudio del entramado complejo de relaciones entre católicos y protestantes, más allá de las fronteras religiosas, reconsiderándose más finamente la cronología, en particular, en tiempos de las dietas de religión. En ambas partes, los procesos de construcción confesional, el proselitismo y la disciplina encaminados a edificar las iglesias institucionales permanecen centrales en el análisis del siglo xvi. Sin embargo, con los sugestivos planteamientos de la historia de los dogmas y de la historia de los ritos²³, se entiende más finamente la complejidad de los hechos religiosos en tiempos de confrontaciones confesionales que no pueden reducirse a una simple polarización entre católicos, de un lado, y de reformados, de otro, tanto en las coronas española como portuguesa. Asimismo, la sociología y la antropología religiosas han contribuido a discernir los caracteres diferenciales de los

²³ PELIKAN, 1994; BORNERT, 1981; KARANT-NUNN, 1997.

comportamientos colectivos, de las conductas y percepciones de los laicos en la sociedad europea del siglo XVI, lo que ha facilitado una mejor comprensión de las reacciones ante los trastornos religiosos del período moderno.

El análisis, en el seno del mundo católico, de las actitudes ante la fe y la religión, dentro de la perspectiva trazada por los trabajos de Thierry Waneffelen sobre las sensibilidades religiosas, resulta valioso para estudiar los movimientos de disidencia en Castilla a mediados del siglo XVI. A menudo, los historiadores del hecho religioso han considerado que los individuos y las masas se conformaban mecánicamente y ritualmente con las prescripciones de las iglesias, omitiendo la distancia manifestada o las discrepancias experimentadas ante los preceptos, en particular hacia mediados del siglo XVI, cuando la progresión del dogma imponía una revisión, a veces desgarradora, de ciertas concepciones personales de la fe y de la religión²⁴. Ahora bien, en materia religiosa, como en política, en un contexto de libertad cada vez más restringida o controlada, el consentimiento, la reserva o el rechazo del conjunto o de algunos preceptos no conducían necesariamente a la ruptura con la Iglesia.

El arraigo sociocultural de la Reforma en Europa dependió de su base institucional y política. La península ibérica no constituye una excepción en la materia. No solo las corrientes reformadoras procedentes del norte de Europa no se beneficiaron de apoyos institucionales en los reinos peninsulares, sino que, además, la Inquisición veló por reprimir cualquier manifestación de la heterodoxia. No obstante, la recepción de las doctrinas reformadas en los círculos eclesiásticos y políticos cercanos al emperador es un hecho incuestionable. España y Portugal no permanecieron al margen del gran debate teológico que se daba en la cristiandad. En definitiva, distintos modelos de reforma, contradictorios, eran los que veían la luz en la cristiandad y, en particular, en España y en Portugal. Desde este enfoque, varios son los fenómenos que, a pesar de las diferencias en el marco institucional y cultural, acercan la situación que describen los autores para España y Portugal a la de Italia, cada vez más conocida gracias al auge de la historiografía italiana relativa a la Inquisición y a los movimientos culturales y religiosos de estos veinte últimos años²⁵.

Fuente de irenismo, la filosofía de Erasmo había incitado a los cristianos más abiertos al diálogo entre confesiones a que buscaran una solución al cisma. El erasmismo se inscribía en la prolongación de aquellas corrientes espirituales de la Península que coincidían, en varios puntos, con las posturas protestantes, pero sin adherirse al conjunto de los principios de la Reforma. Si bien desde 1524 Erasmo había optado por denunciar claramente el luteranismo y los *euangélicos*, cuyos excesos habían desacreditado y empañado la causa del Evangelio y su interpretación, tras el saco de Roma de 1527, numerosas voces en la Península criticaban abiertamente los excesos del papado. Para ciertos consejeros del empe-

²⁴ CAVAILLÉ, 2010; WANEGFFELLEN, 1997, pp. XII-XIII; ID., 2013; CANTIMORI, 1948; GINZBURG, 1970.

²⁵ Por ejemplo, véanse el balance de BENEDICT, SEIDEL MENCHI, TALLON, 2007, pp. 1-15; y CAMERON, 2007, pp. 17-33. Véanse también, FIRPO, 2000a, 2000b; y PEYRONNEL, 2002. Encontrarán al final de este texto un mapa que recoge todos los lugares mencionados en esta obra.

rador, era preciso lograr un compromiso religioso con los reformados acerca de las cuestiones dogmáticas, con o sin el acuerdo del papa. En España, como en Portugal, las obras de Erasmo habían sido bien acogidas, en los ámbitos de la corte más particularmente; y esta recepción había propiciado, por una parte, una corriente irenista que propugnó, mediante el regreso a una *philosophia Cristi* y a las fuentes del agustinismo, la búsqueda de un terreno común con los reformados. Pero, por otra parte, sus escritos también originaron un movimiento radical de reforma religiosa que rechazaba el marco disciplinar de las iglesias reformadas y que se expresó entre varios autores de la Península²⁶.

Hasta las sesiones del Concilio de Trento que abordaron los principales puntos de discrepancia dogmática entre católicos y reformados, especialmente en 1547, la cuestión del irenismo en Castilla se planteaba en torno a una vía media que no repugnaba incorporar ciertos puntos de la doctrina protestante. Para el ala católica más abierta al diálogo con los protestantes, la Dieta de Ratisbona de 1541 y su efímero acuerdo sobre la doble justificación manifestaron la esperanza de una posible concordia sobre la base de un denominador doctrinal común entre ambas confesiones, previamente a la reunión de las iglesias²⁷. Los préstamos de Juan de Valdés tomados a las obras de Lutero y de Ecolampadio, los lazos equívocos de Constantino de la Fuente o de Damião de Góis con los reformados y las múltiples resonancias de Melanchthon en los cuadernos del arzobispo Bartolomé de Carranza constituyen unos claros indicios de un sigiloso diálogo con la Reforma. Con la apertura del Concilio de Trento en 1545 y, en particular, con la sesión sobre la justificación celebrada dos años más tarde, diversos autores y predicadores optaron por un silencio prudente. Tras la ofensiva contra los *spirituali* y los erasmistas impulsada bajo el pontificado de Paulo IV, ¿cuántos mediadores e indecisos decidieron exilarse? ¿Cuántos se sometieron a desgarradoras revisiones? ¿Cuántos guardaron silencio, ocultaron sus diferencias y encubrieron sus desacuerdos? Hasta en el exilio, aquellos súbditos de los reyes de España y de Portugal no siempre hallaron en las iglesias del norte de Europa la libertad de conciencia que tanto habían anhelado.

Más allá de la oposición entre ortodoxia y heterodoxia o entre catolicismo y Reforma, poco operatoria en España y Portugal, países que se consideraban católicos por antonomasia, la presente obra indaga la recepción de la Reforma en la Península. En otras palabras, se aborda aquí la lectura de obras protestantes desde la perspectiva de los fenómenos de apropiación, de difusión y de transmisión de las doctrinas reformadas, así como de su reformulación y su incorporación a otros cuestionamientos teológicos. En efecto, como se ha visto, el estudio de la Reforma en la península ibérica se ha prestado a controversias historiográficas estimulantes, tanto sobre los perfiles teológicos de las corrientes reformadoras como sobre la naturaleza de las fuentes estudiadas,

²⁶ WILLIAMS, 1983; EMMET McLAUGHLIN, 2007, pp. 37-55; DICKENS, JONES, 1995, pp. 171-190; GILLY, 2005, pp. 274-284.

²⁷ AUGUSTIJN, 1993, pp. 64-80; EELLS, 1928, pp. 363-366; BÆGLIN, 2016, pp. 111-119; VIALON, 2005.

en su mayoría inquisitoriales. Parte de la historiografía actual intenta ampliar el campo de investigación a través de la documentación extrainquisitorial custodiada en los archivos, como lo demuestra la abundancia de trabajos recientes. Si el análisis de las clientelas ha contribuido a evidenciar las lógicas de aparato, el estudio de las redes de creyentes y de criptocomunidades permanece, en regla general, paradójicamente reducido a estudios de casos individuales. Aun así, era preciso realizar un balance para el conjunto de la Península y dejar de separar artificialmente Castilla y Aragón o examinar aisladamente Portugal, frente a corrientes religiosas y espirituales, a circulaciones y redes que superaban las fronteras de los reinos. El cotejo de documentos a más amplia escala permite precisamente abarcar en su globalidad a las élites que apoyaron a los defensores de doctrinas evangélicas, así como los vínculos de estas con la nobleza y los grandes de España. Permite, asimismo, discernir los círculos y las redes, dentro de las ciudades y las poblaciones circundantes, así como los vínculos de ciertos acusados con grupos asentados en otras urbes de la Península o en el extranjero.

Se trata, así, de analizar cómo España y Portugal conocieron los mismos fenómenos que el resto de Europa y cómo, en su interior, eclesiásticos, teólogos y pensadores leían, comentaban o discutían, a veces colectivamente, los grandes escritos de las Reformas alemana y francesa. Conviene observar y estudiar la impronta de Lutero y de sus discípulos, los fenómenos de apropiación y de incorporación de elementos de la Reforma y la elección de ciertos contenidos en detrimento de otros, tomando en cuenta, más detalladamente, las evoluciones que se dieron tanto en la percepción de la amenaza protestante como en la aparición y la profundización de los puntos de discrepancia en materia dogmática, en diferentes momentos del siglo xvi. Un análisis más pormenorizado de la cronología anterior a la conclusión del Concilio de Trento ha de conducir a un examen más fino y detallado del debate sobre la justificación por la fe, la relectura de san Agustín y la recepción de doctrinas, como las del *Beneficio di Cristo*, en la península ibérica antes de la adopción de los cánones de 1547 sobre la salvación.

La obra plantea así de entrada el marco político y religioso de la península ibérica a través de cuatro estudios relativos al siglo xvi. En primer lugar, José Luis Villacañas presenta la política del emperador ante la Reforma y las negociaciones con el sector reformado para lograr un acuerdo acerca de los asuntos de religión; Ignasi Fernández Terricabras analiza la prolongación de esta política en tiempos de Felipe II y la reacción del aparato de Estado y de su Iglesia después del Concilio de Trento, mientras que, por su parte, Hugo Ribeiro da Silva estudia el proceso de consolidación de las atribuciones de la corona frente a la Iglesia y la utilización de esta en la construcción de una identidad de los territorios lusos fundamentada en el catolicismo. A lo largo de la primera mitad del siglo xvi, en España y, en menor medida, en Portugal a partir de la fundación del Santo Oficio en 1531²⁸, la Inquisición no dejó de ensanchar su

²⁸ MARCOCCI, PAIVA, 2011.

perímetro de competencias en materia de control de la herejía para atajar a los novadores y vigilar los vectores de la herejía, como lo muestra David Kahn.

La segunda parte se interesa por los principales vectores de la Reforma; uno clásico, el libro, otro, poco evocado en las monografías sobre la Reforma en la Península, el de los grabados y de las representaciones. Els Agten dedica un estudio al debate sobre las biblias imprimidas y a las lógicas de vigilancia de sus contenidos, en especial tras el cisma de Lutero, en un contexto en el que tanto los reformados como los católicos, al principio, anhelaban que fuera directamente accesible el Evangelio a los feligreses. Estrechamente enlazada a la cuestión de las Escrituras, la de la traducción, objeto de ásperas disputas en el Concilio de Trento, pasó a constituir un debate central a partir de los años cuarenta y se trasluce del primer proceso incoado al humanista valenciano Furió Ceriol, en Lovaina, a cuyo análisis se dedica Gert Gielis. Uno de los procesos más sonados de la segunda mitad del siglo xvi fue motivado por las denuncias de los escritos de Bartolomé de Carranza, primado de España, detenido en los calabozos inquisitoriales a causa de sus *Comentarios al catecismo cristiano*: María Laura Giordano vuelve sobre esta obra salpicada de préstamos a ciertos autores de la Reforma, que evidencia un aperturismo, más allá de las fronteras confesionales que estaban irguiéndose. Sin embargo, si bien el libro fue un notable instrumento de difusión de las doctrinas de los novadores, convenía, asimismo, concederle atención al segundo vector de propaganda reformada en el extranjero, el de la imagen, que han desatendido los estudios inquisitoriales. En un estudio inédito sobre la reacción de la Inquisición ante lo icónico, Borja Franco Llopis presenta un balance sugestivo acerca del comportamiento del aparato inquisitorial en la corona española frente al arte y a las representaciones en la época de la Reforma.

La tercera parte se dedica a las redes de la disidencia religiosa en la Península. Permanece desigual el estado actual del conocimiento de las distintas regiones y de los círculos de difusión de la Reforma. Como se sabe, en la península ibérica, fueron Valladolid y Sevilla los principales focos de estructuración de los cenáculos protestantes y evangélicos. Doris Moreno demuestra que el conventículo que se conoce como *grupo de Valladolid*, castigado con rigor en el auto de fe de 1559, cubría, en realidad, un territorio mucho más amplio, compuesto de varias ciudades castellanas, cuya extensión se debía a una destacable contribución femenina. Por su parte, Michel Boëglin estudia la propagación de las doctrinas reformadas en Sevilla, a través de la predicación del doctor Egidio, un canónigo magistral de la catedral, y de los círculos constituidos en torno a él, así como las conexiones con el resto de la Península y con Ginebra y París. Fuera de las dos capitales de la Castilla del Siglo de Oro, Sevilla y Valladolid, el conocimiento de los círculos de creyentes es bastante fragmentario y solo se limita a algunos estudios de casos individuales. Varios indicios invitan a profundizar, en otras regiones, en la cuestión de la recepción de las doctrinas reformadas en el siglo xvi, cuyo examen está por realizar. Un buen ejemplo es el estudio de Álvaro Castro, que cubre varias generaciones del grupo formado en torno a la familia Cazalla, en Palma del Río y analiza su influencia en

el reino de Toledo. Enfoca este investigador las relaciones, aún debatidas, entre el movimiento alumbrado y la influencia de las lecturas y textos reformados en varios de los miembros de esta corriente de renovación espiritual.

Para la corona de Aragón, hace treinta años, A Gordon Kinder había destacado la existencia de diferentes círculos directamente influenciados por el protestantismo y, últimamente, sus trabajos han sido prolongados²⁹. Francisco Pons Fuster completa una valoración global de los distintos movimientos de disidencia religiosa en Valencia y propone una revisión del papel del arzobispo Juan de Ribera. El reino de Navarra constituye, asimismo, un espacio clave en materia de vigilancia de la herejía: este territorio, donde la reciente autoridad de la corona se superponía a una densa red de intercambios con Francia y a la presencia de numerosos migrantes que vehiculaban influencias del extranjero, es el que analiza pormenorizadamente Jesús M. Usunáriz.

Por su parte, a través del estudio de varios procesos de la Inquisición lusa incoados por el luteranismo, Giuseppe Marcocci aborda el caso portugués y demuestra que la Reforma en Portugal no fue —como suele afirmarse— un sistema exclusivamente defendido por extranjeros; al contrario, el primer acercamiento a la Reforma y a su recepción que realiza para Lisboa y Coímbra abre unas perspectivas prometedoras.

La cuestión de la recepción de la Reforma en la Península encuentra naturalmente su prolongación en las trayectorias y las comunidades de quienes optaron por el exilio por motivos de conciencia o para huir de las persecuciones. La cuarta parte de la obra pone de relieve el papel que desempeñaron los sectores de exilados en distintas ciudades europeas, tanto en sus actividades como mediante sus vínculos con la península ibérica. Ignacio J. García Pinilla analiza muy detalladamente el papel y la influencia de los tráfugas españoles que se refugiaron en Roma, a pesar de las sospechas que despertaban, realizando un prodigioso balance de la cuestión de los exilados castellanos y aragoneses en la ciudad pontificia. A través de las vicisitudes experimentadas por Pere Galés —erudito catalán poco estudiado, quien llegó a ser profesor en la Academia de Ginebra—, Xavier Espluga examina los lazos equívocos mantenidos con la ciudad emblemática de la Reforma para ciertos humanistas españoles. Indagando en esta experiencia religiosa propia del exilio, Steven Griffin, en su trabajo novedoso sobre la eclesiología de Casiodoro de Reina, saca a luz los caracteres de la doctrina eclesiológica de esta figura de la Reforma española, cuya edición castellana de la Biblia (la Biblia del oso), ocultó parte de su audaz postura religiosa, poco conocida, pero que constituye uno de sus rasgos diferenciales. Por último, Carlos Gilly cierra esta parte dedicada a los exilados revisitando la postura de Sébastien Châteillon o Castellion —hijo de castellanos refugiados en Francia como su nombre lo indica— cuya influencia entre los exilados protestantes españoles fue, frecuentemente, ignorada. Gilly replantea, inscribiéndola en nuestro conocimiento de los heterodoxos del siglo XVI, la impronta de Erasmo

²⁹ KINDER, 1985a; D'ASCIA, 1999b; AGTEN, 2010; ARDIT, ALMENARA SEBASTIÀ, 1997; ALMENARA SEBASTIÀ, ARDIT, 2011; BEGLIN, 2012.

y de Castellion en aquellos reformados españoles del exilio, que entraron a menudo en conflicto con las iglesias que los acogieron y a veces permanecieron fieles a una doctrina reformada que se había impregnado, enriquecido y conformado con el espíritu de ambos representantes de la tolerancia y de la libertad de conciencia, poco propensos a adaptarse a las estructuras rígidas de las confesiones nacionales.

A la hora de interrogarse sobre la Reforma en España y su incidencia, conviene, además, considerar la impronta de la represión inquisitorial, así como los discursos y representaciones que originaron en el extranjero: unos discursos destinados a estigmatizar la acción del Santo Oficio y a denunciar el sectarismo de Felipe II y de los soberanos españoles, quienes no solo toleraban los excesos y la arbitrariedad de los inquisidores, sino que también los impulsaban poderosamente. Esta vertiente de leyenda negra que alimentó duraderamente la hispanofobia por toda Europa es la que presenta magistralmente Pierre Civil para concluir este libro, a través de la imagería de la represión inquisitorial, en los países protestantes, durante el auto de fe de Valladolid de 21 de mayo de 1559.

Michel BÉGLIN