

DE LA REFORMA PROTESTANTE A LA REFORMA CATÓLICA. REFLEXIONES SOBRE UNA TRANSICIÓN

RICARDO GARCÍA CÁRCCEL
Universidad Autónoma de Barcelona¹

RESUMEN

En el artículo se examina la trayectoria del pensamiento religioso desde el erasmismo a la confesionalización religiosa del reinado de Felipe II, a través de las distintas estrategias de expresión (discreción, disimulo y disciplinamiento). Se reconocen tres etapas: la de la discreción, situada entre 1520 y 1545, la del disimulo, de 1545 a 1565, y la del disciplinamiento a lo largo del reinado de Felipe II.

RESUM: *De la Reforma protestant a la Reforma catòlica. Reflexions sobre una transició*
A l'article s'examina la trajectòria del pensament religiós des de l'erasmisme a la confessionalització religiosa del regnat de Felip II, mitjançant les diverses estratègies d'expressió (discrecció, dissimul i disciplinament). Es reconeixen tres etapes: la de la discrecció, situada entre 1520 y 1545; la del dissimul, de 1545 a 1565; i la del disciplinament al llarg del regnat de Felip II.

SUMMARY: *From Protestant Reformation to Catholic Reformation. Reflections on a Transition*

From Erasmism to religious consciousness through three different strategies —prudence from 1520 to 1545, dissimulation from 1545 to 1565 and discipline during all the reign—, this article examines the evolution of religious thought in the reign of Philip II of Spain.

Una primera cuestión semántica se impone. ¿Contrarreforma o Reforma católica? Este fue el interrogante con el que Jedin dinamitó toda una concepción romántico-liberal cargada de connotaciones negativas de la Contrarreforma. Una concepción básicamente de procedencia alemana —el término Contrarreforma lo utilizó por primera vez Johann Saint Putter en 1776— que consideraba que desde Trento la libertad de pensamiento había sido secuestrada por una Iglesia jerarquizada y dogmática. Fue en los años treinta, y fundamentalmente desde Italia, cuando comenzó a cuestionarse la malignidad intrínseca de la Contrarreforma reinterpretando literatura y arte barrocos desde presupuestos distintos. Jedin en 1946 propuso la sustitución del concepto de Contrarreforma por el de Reforma católica y hoy está plenamente asumido, aunque Prodi propugna desdoblarse este concepto en dos: reforma católica y restauración católica.² Pero lo

¹ Este artículo reproduce la conferencia pronunciada en agosto de 1997 en El Escorial, en el curso *Felipe II, príncipe*, en el marco de los *Cursos de Verano de la Universidad Complutense de Madrid*.

² H. Jedin, *¿Riforma cattolica o Controriforma?*, 1946, ed. italiana de 1967; P. Prodi, "Ricerca sulla teoria delle arti figurative nella Riforma cattolica" en *Nuove questioni di storia moderna*, Milano, 1968; R. de Maio, *Riforma e Miti nella Chiesa del Cinquecento*, Nápoles, 1973. La visión española en B. Llorca y R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia católica*, vol III, Madrid, 1987 y J. Busquets, "Reforma i Contrarreforma. El marc històric", en F. Feliu y N. Iglesias, *Llengua i religió a l'Europa moderna*, Barcelona, 1997. El concepto de Contrarreforma sigue siendo usado: vid. los libros de N.S. Davidson, *The Counter-Reformation*, Oxford, 1987; M. Mullett, *The Counter-*

más discutible es que se ha intentado demostrar que la reforma católica no es la reacción a la Reforma protestante, sino anterior al propio Lutero. La renovación sería anterior a la innovación y la regeneración endógena y espontánea, no inducida. Así, la historiografía ha potenciado la valoración de la obra de Cisneros con la Biblia Políglota como principal exponente; ha glosado la exuberancia de ediciones de libros espirituales anteriores a 1525 (desde la *Imitación de Cristo* a los *Soliloquios* de San Agustín); y exaltado la obra de los franciscanos Alonso de Madrid, Bernardino de Laredo y, sobre todo, el *Abecedario* de Osuna, al mismo tiempo que se describían pormenorizadamente los movimientos de reforma y fundación de institutos religiosos.

La ansiedad española, en este sentido, ha sido impresionante. Y ahí tenemos como testimonio la pormenorizada exposición de Tarsicio de Azcona de la reforma del clero hispánico a lo largo del reinado de los Reyes Católicos en que, tras hacer balance de la "aportación hispánica a la Reforma", se ve obligado a hacer ejercicios de equilibrio no fácil:³

La reforma peculiar del clero hispánico influyó también en la reforma general de la Iglesia. Reyes y obispos podaron muchos abusos del mismo, elevaron su nivel cultural y lo prepararon para la participación en las intrincadas cuestiones eclesiales del siglo XVI. Aunque no faltaron las contrapartidas; se mantuvo ligado a la Corona, mediatizado por los órganos de la misma; no adquirió la debida liberación e independencia y fomentó cierta arrogancia como depositario de toda la verdad. La aportación del episcopado y clero a las empresas de la curia y de la Corona prueba un nivel económico no despreciable, pero también el escaso margen de libertad en el que se desenvolvía. Es fácil descubrir aspectos privilegiados de ambos estamentos; pero no deben olvidarse los de sometimiento, régimen tributario y amenaza de amortización.

Tampoco la descripción que García Oro hace de las reformas monásticas anteriores a 1530 me parece muy convincente. La evidencia del fracaso de los diversos proyectos reformistas es incuestionable, quizá con la única excepción del ámbito franciscano, y ello por la específica personalidad de Cisneros.⁴

El proyecto reformista de Carlos V de abril de 1531, apoyado en hombres como Diego de Deza y sobre todo Pardo de Tavera, pone en evidencia justamente la realidad de la práctica inmovilidad de la situación anterior, sobre todo en el ámbito de la Corona de Aragón.

Pienso que, efectivamente, el término Contrarreforma no tiene sentido con las connotaciones negativas tradicionales, pero tampoco hay que exagerar ni trascendentalizar el papel de una Reforma católica de finales del siglo XV o comienzos del siglo XVI.

Romeo de Maio ha cuestionado que pueda hablarse de Reforma católica antes de la Reforma protestante, porque el sentido conservador de estos reformistas o

Reformation and the Catholic Reformation in early modern Europe, Londres, 1984; y M. Antonucci, *L'Età della Contrariforma in Italia*, Roma, 1974.

³ T. de Azcona, "Reforma del episcopado y el clero de España en tiempo de los Reyes Católicos y de Carlos V (1475-1558)", en *Historia de la Iglesia en España*, III-1º, Madrid, 1980, p. 209.

⁴ J. García Oro, "Conventualismo y observancia", en *Ibidem*, pp. 211-346; M. Andrés, "Reforma y Reformas. ¿Reformas paralelas o encontradas? ¿Contrarreforma?", *Homenaje a P. Sáinz Rodríguez*, Madrid, 1986, vol. IV, pp. 85-105.

pre-reformistas es incuestionable; no pretendían, en ningún caso, cambiar la estructura eclesiástica ni la doctrina. Pero lo cierto es que el concepto de Pre-reforma ha permitido romper el modelo binario del paradigma liberal: Reforma protestante-reacción católica contrarreformista, planteando una alternativa como la siguiente: pre-reformistas-innovadores o rupturistas (los protestantes)-renovadores (la auténtica Reforma católica). El problema, en cualquier caso, es complejo. ¿Puede hablarse de terceras vías en el ámbito del pensamiento religioso? ¿Cuáles son los límites de la restauración católica y la reforma católica? Si la Contrarreforma tuvo el componente de mito pontificio que le atribuye De Maio, ¿puede hablarse de la Contrarreforma en España, donde el movimiento fue tan mediatizado políticamente?⁵

Por nuestra parte, aquí intentaremos hacer una relectura de la incidencia de la Reforma en España y la trayectoria de la monarquía y la sociedad española ante la misma. La traslación de la Reforma a la "ruptura" que se ha venido llamando Contrarreforma la configuraremos, más que en función del contenido ideológico, a través de los criterios que regulan la dialéctica entre las distintas reformas, católica y protestante: la discreción, cautela o prudencia de los primeros tiempos de la Reforma protestante; la disimulación en tiempos de ambigüedad y la polarización y su estela de exclusiones y descalificaciones en tiempos de obligada definición y disciplina confesional.

Entendemos por disimulo no la simple cautela expresiva sino un ejercicio de falsificación ideológica, de simulación de lo que no se es; implica un fraude voluntario de identidad en tanto que no sólo se trata de no mostrar lo que se es sino de aparentar ser lo que no se es. Desde nuestro punto de vista, la discreción se explica en un contexto con un protestantismo emergente y un catolicismo dominante pero con no poca mala conciencia perfectamente visible en sus buenos propósitos de reforma endógena. La discreción se haría especialmente necesaria en España donde en estos años era bien clara la confusión doctrinaria, con los alumbrados como agentes especialmente cualificados de esta confusión. En años de confusión se imponía la necesidad de la discreción. A partir del Concilio de Trento, el gran ensayo reconciliatorio y al mismo tiempo la ocasión de acabar con la confusión, la discreción dará paso al disimulo. La prudencia ya no basta, ha llegado el momento de la penalización ideológica y, precisamente por eso, se impone la estrategia de la disimulación, de la ficción consciente, de la manipulación voluntaria de la propia identidad. El protestantismo tenía, en este sentido, los precedentes del nicodemismo judío y la *taqiyya* musulmana y su coartada legitimadora fue la dicotomía fe-obras. El catolicismo intentó pronto combatir la estrategia defensiva del protestantismo con sofisticados ejercicios, a su vez, de disimulación política de raíces maquiavélicas pasadas, asimismo, por el filtro del escolasticismo más pragmático. Trento supuso una gran escenificación de estrategias de disimulo en la que de las inicialmente confrontadas —protestantismo *versus* catolicismo— se acabó pasando a las finalmente en liza —conciliarismo propugnado por la monarquía española frente al hegemonismo papista de los pontífices—. La tercera etapa que nos planteábamos arrancaría del final del Concilio de Trento, en el que se imponen los criterios pontificios

⁵ R. de Maio, *op. cit.*, pp. 13-41.

finalmente y la disimulación ideológica y estratégica dará paso a un nuevo escenario en España. La transición ha acabado y la apuesta contrarreformista es implacable. Ya no sirven ni terceras vías ni fórmulas de plasticidad ideológica. El rey Felipe II pone en práctica su modelo de absolutismo confesional que ejercerán a su servicio tecnócratas ebolistas en una primera fase, políticos alistas desde la década de los ochenta del siglo XVI. El fracaso de este modelo se constatará a fines de este siglo. La insubordinación del clero español respecto a su católico rey es una realidad incuestionable. Con Lerma y Felipe III volverán los tiempos del disimulo.

Pero recorramos la historia, paso a paso.

Tiempos de discreción

La historiografía sobre Erasmo a lo largo de buena parte de nuestro siglo se ha esforzado en convertirlo en el gran representante del humanismo equilibrado, crítico de la sociedad y de la Iglesia pero preocupado por evitar toda ruptura, inspirador de reformas moderadas. El catolicismo liberal, en tiempos de ecumenismo, ha hecho de Erasmo el adalid de una tercera vía del cristianismo, la tercera vía que pudo ser y no fue ante la polarización dogmática por la que se desliza el siglo XVI.

En esta corriente historiográfica hay que citar a Bataillon, Halkin, Bierlaire, Massaut, Mann-Philips, Margolin..., la inmensa mayoría de los erasmólogos.⁶ El concepto de erasmismo ha sido hiperdimensionado y cargado de contenidos equívocos y demasiado abstractos. Quizá se requiere una vuelta a Erasmo, al estudio de la identidad de su pensamiento, intentando superar la forzosa inscripción de Erasmo en el movimiento reformador, tal y como ha hecho su último biógrafo Cornelius Augustijn.⁷

Pero ello es difícil. Tan lamentable es la patrimonialización colectiva, indiscriminada y multifuncional de Erasmo como su aislamiento en el campo de minas de los movimientos reformados y humanistas del siglo XVI. Últimamente, Silvana Seidel ha analizado la proyección del erasmismo en Italia cuestionando los supuestos componentes irenistas, evangélicos, autónomos del modelo que Bataillon había magistralmente descrito respecto al erasmismo español.⁸

Digamos por lo pronto que la metodología de ambos autores es muy diferente. Bataillon partía del supuesto de que el autor es el mejor intérprete de sí mismo, su axioma sería *Erasmus ex Erasmo*. Seidel sustituye este axioma por el de *Erasmus*

⁶ L. Halkin, *Erasmus en Italia. Colloquia erasmiana turonensia*, París, 1972; F. Bierlaire, *Les Colloques d'Erasmus. Réforme des études, réforme des noëus et réforme de l'Eglise au XVI siècle*, París, 1978; J.P. Massaut, *Erasmus et Saint Thomas. Colloquia erasmiana turonensia*, París, 1972; M. Mann-Philips, *Erasmus et les débuts de la Réforme française*, París, 1934; J. C. Margolin, *Une abeille laborieuse, un témoin engagé*, Caen, 1993.

⁷ C. Augustijn, *Erasmus de Rotterdam*, Barcelona, 1986. Sobre el concepto de erasmismo vid. M. Bataillon, "Hacia una definición del erasmismo", en *Erasmus y el erasmismo*, Barcelona, 1978, pp. 141-161.

⁸ S. Seidel Menchi, *Erasmus hérétique. Réforme et Inquisition dans l'Italie du XVIe siècle*, París, 1996; vid. también S. Seidel, "La fortuna de Erasmo en Italia", en M. Revuelta y C. Morón (ed.), *El Erasmismo en España*, Santander, 1986, pp. 21-40.

ex Erasmi lectore, Erasmo desde el lector consumidor. En ambos casos, pienso que el erasmismo de que se habla está demasiado ideologizado. Ambos historiadores suponen en el erasmismo una identificación ideológica con Erasmo, incluso aun reconociendo la escasa organicidad del pensamiento de aquél (el Erasmo evangelista, antiescolástico, filológico o didáctico). Creo que aparte de la pluralidad de componentes que intervienen en el erasmismo hay una baraja de formas de entender el erasmismo que se han obviado por la historiografía especializada. Hay un erasmismo de relación o contacto directo o indirecto (los amigos); hay un erasmismo referencial, de representación, con múltiples motivaciones a su vez (admiración, afán de protección, temor...), determinado por la voluntad de ser vistos como tales erasmistas en un momento de alza del valor político-social del tal erasmismo; hay también un erasmismo de mercado (el de los editores-traductores y lectores), el erasmismo de la moda o del Erasmo que tiene poco que ver con el erasmismo producido por él mismo y sus seguidores; hay en fin, un erasmismo de las ideas comunes a todos los humanistas, un erasmismo de corrientes espirituales afines y menos afines pero que a través de vías múltiples confluía en un patrimonio ideológico que no necesitó a Erasmo como fuente motora, el erasmismo alternativo de los erasmistas sin Erasmo. El Erasmo italiano de Silvana Seidel es ciertamente muy diferente al español de Bataillon. Para la historiadora italiana, la característica principal de Erasmo en Italia sería su identificación con el luteranismo, un Erasmo luterano plenamente integrado con el patrimonio ideológico de la Reforma protestante. Para Seidel, el Erasmo luterano sería una construcción de la teología italiana entre 1520 y 1535 y su proyección se prolongaría hasta 1542. La decadencia del mismo se acentúa desde 1555. En Italia, la confrontación Lutero-Erasmo en torno al *libero arbitrio* no tendría eco. El principio de la libertad evangélica sería para los lectores italianos el nexo de convergencia entre Lutero y Erasmo. La teología "a cielo abierto", la certidumbre de que el problema de la salvación se encuentra en la certidumbre interior de esta salvación, lo que llevará al rechazo de la confesión tradicional; la doctrina filogámica en lo que tiene de exaltación del matrimonio y crítica de la vida monástica, y la exaltación de la duda como principio operativo de la disidencia, del escepticismo ante cualquier dogma, serían los principales elementos de este Erasmo luteranizado por los italianos.

El contraste del erasmismo español e italiano a través de las respectivas visiones de Bataillon y Seidel es evidente. Mucho más precoz en Italia, con unos diez o doce años de anticipación, el erasmismo sociológico de este país se nutriría esencialmente de maestros de escuela y notarios —en España sería, por lo menos, en el ámbito castellano, funcional y con cobertura de protección nobiliaria hasta los años cincuenta que tiene una proyección universitaria—; el erasmismo en Italia se editaría más en latín que traducido —lo contrario que en España donde la intermediación del traductor como veremos será fundamental—. El Erasmo más ideológico en Italia sería paralelo en el tiempo al Erasmo didáctico-moral o el gramático mientras que en España este último parece la alternativa al ideológico de la primera hora. Y es que el humanismo en España parece una alternativa neutra respecto a la Reforma, mientras que en Italia es justamente la matriz de la que nace la Reforma. El erasmismo en Italia venía al encuentro de un consumidor preparado para el humanismo, no así en España. Ello explicaría el muy distinto

éxito que en Italia y en España tuvo el *Elogio de la locura*. El Erasmo italiano sería, por otra parte, francófilo, y el Erasmo español hispanófilo. En España, para la monarquía el erasmismo fue un artefacto de confrontación con el Papado, de erosión de éste y, en cambio, en Italia, no tuvo este carácter de instrumento de lucha antipontificia; fue, en este sentido, más doctrinario.

En conclusión, es muy visible un concepto del erasmismo distinto en Italia y en España. En Italia fue identificado con el luteranismo por teólogos diversos desde 1521 (a partir de Girolamo Aleandro); en España la mixtificación no se dará hasta los años 30'. El erasmismo como doctrina autónoma sería fugaz en Italia y en cambio, en España, para Bataillon se prolongaría hasta 1536, en cuyo momento según este historiador se produciría el salto cualitativo del erasmismo militante al erasmismo discreto, aunque todavía no prohibido; un erasmismo que lucharía por sobrevivir en medio de la confusión doctrinaria del momento. Desde luego, la teología italiana parece mejor definida y más libre de ataduras oficiales que la española e, indudablemente, en lo que más se parecen los erasmistas italianos y los españoles es en la imagen fragmentaria del discurso de los procesados por la Inquisición (en Italia, lógicamente más tardíos, desde la década de 1540), con percepciones intelectuales —como ya había destacado Cantimori— de enorme pobreza y aleatoriedad.

Quizá a la luz del libro de Silvana Seidel haya que replantearse algunos conceptos clásicos del libro de Bataillon sobre el erasmismo español, un modelo de trayectoria del erasmismo demasiado lineal, demasiado autónoma, demasiado homogénea. Tras la lectura del libro de Seidel uno se ratifica en la percepción de que Bataillon tenía mucho más claro el concepto de erasmismo que sus supuestos erasmistas.⁹ En cualquier caso, recorreremos la trayectoria del erasmismo español introduciendo algunos matices en el cuadro elaborado por el maestro Bataillon.¹⁰

Bataillon situó, como decíamos, en 1536 el surgimiento de lo que él llamó el erasmismo discreto o cauteloso que sustituyó al erasmismo militante de los años anteriores. A su juicio, la propia muerte de Erasmo en 1536 y la del Inquisidor Manrique dos años después abriría este tiempo de discreción. Yo creo que la discreción hay que arrancarla en el tiempo desde antes. En 1527, es cierto, Erasmo sale ratificado en la Conferencia de Valladolid. Pero conviene recordar que Vives en su correspondencia con Erasmo, le dice ya en enero de 1522 que se le consideraba luterano; en abril de 1522 Vives le dice que Vergara le ha contado que Estúñiga “prepara invection contra tí” y en marzo de 1527 es Pere Joan Oliver el que informa a Erasmo que Coronel, Valdés y Vergara lo apoyaron netamente ante el Inquisidor Manrique pero al mismo tiempo le avisa que Castiglione, Navagero y Alessandro Andrea critican el estilo de Erasmo por su latín “bárbaro” y le hace significativas recomendaciones intentando animarle: “No permitas que esta filosofía cristiana que hasta hoy se ha desarrollado gracias a tus cuidados, caiga en decadencia”.¹¹

⁹ Vid. mi artículo: “Bataillon y las corrientes espirituales periféricas”, en *Política, Religión e Inquisición en la España moderna. Homenaje a J. Pérez Villanueva*, Madrid, 1996, pp. 331-339.

¹⁰ M. Bataillon, *Erasmo y España*, México, 1966; y M. Revuelta y C. Morón, *op. cit.*

¹¹ Vid. la correspondencia de Erasmo en traducción francesa del *Opus epistolarum* de Allen, Allen y Garrod, Bruselas, 1977, vol. VI, p. 564.

Las tensiones entre Vives y Erasmo estallan en mayo de 1527 con las críticas feroces de Erasmo al valenciano, acusándolo entre otras cosas de anfibio. Los recelos y desconfianzas de que hace gala Erasmo desde 1527 en su correspondencia son muy significativos de su caída. En definitiva, quizá haya que precisar que la obligada discreción, ese silenciamiento oficial del erasmismo del que hablaba Bataillon, viene precedido de una caída notable de su imagen en Italia y en España. El informe del padre Vitoria —del que por otra parte habla bien Luis Vives en junio de 1527— en la Conferencia de Valladolid era rotundamente negativo: “algunas expresiones pueden perjudicar en gran manera a la fe de los flacos, los irreflexivos o los jóvenes”.¹² España, ya desde 1527, parece poblada sólo de flacos, irreflexivos y jóvenes.

No hay que olvidar, por otra parte, que el erasmismo fue siempre singularmente discreto en tanto que mayoritariamente oficial. Hay que tener en cuenta que el erasmismo de los traductores fue indudablemente filtrado, hasta el punto de que habrá que empezar a pensar en si a los editores de Erasmo los incluimos en el frente de los erasmistas o en el de sus censores. Melquiades Andrés se ha detenido en tres ejemplos significativos de la traducción del *Enchiridion* por el Arcediano del Alcor y ello en 1525, mucho antes de la “caída en desgracia” de Erasmo. El cinismo con el que Justiniano confiesa su criterio en la traducción de la *Institutione foeminae christianae* de Vives (1528) probablemente lo compartirían muchos de estos traductores: “Hallarás muchas cosas añadidas en el romance que no están en el latín. No te escandalices, que si no me hubieran parecido bien no las hubiera puesto”.¹³ La traducción de Juan de Molina del *Encomium matrimonii* de Erasmo (1528) o la de Pérez de Chinchón de los *Adagia* que ya destacó Bataillon reiteran una censura en los traductores rigurosamente propia, mucho antes de los “tiempos recios”.

La discreción de los traductores de Erasmo parece casi estructural más que coyuntural y desde luego no está sólo motivada por el miedo ideológico-político. Lo que parece, en cualquier caso, patente es que el descenso de Erasmo en la bolsa de valores de la política data de 1527. El Erasmo-referente protector ya no existe y la emergencia de Cobos y la muerte de Gattinara ayudarían decisivamente a la devaluación que la España oficial hace de Erasmo. Avilés sostuvo que el antierasmismo de los teólogos de Valladolid se adscribía al grupo de presión de Cobos. Lo que está claro es que los que se opusieron a Erasmo en Valladolid no eran la representación de una ideología reaccionaria. Un reaccionario como Pedro Ciruelo votó a su favor, sin duda, porque posiblemente con error, pensó que le era políticamente rentable.¹⁴

El silenciamiento editorial de Erasmo —de 1530 a 1546 sólo una obra editada: el *Tratado de la oración*, editado en Sevilla en esta última fecha— es fiel reflejo de la discreción forzosa del erasmismo establecido en España. En los “años

¹² M. Avilés, “Erasmo y los teólogos españoles”, en M. Revuelta y C. Morón (ed.), *op. cit.*, p. 192.

¹³ M. Andrés, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, 1994, pp. 288-291.

¹⁴ M. Avilés, *art. cit.*, pp. 188-190.

dificiles" que decía Vives y que él situaba a partir de 1534,¹⁵ la prudencia era, en cualquier caso, absolutamente conveniente porque los tales años fueron de total y absoluta confusión doctrinal, de auténtica mixtificación, con el espectro de Lutero flotando en el ambiente. Y a esa confusión contribuyeron ciertamente los alumbrados.

Aunque el punto de partida de los alumbrados se sitúe en 1510-12 con la figura de Isabel de la Cruz, la represión del alumbradismo empieza con el edicto de Toledo de 1525 y el auto de fe inquisitorial de 1529, con los procesos de Pedro Ruiz de Alcaraz y María de Cazalla a los que seguirán más tarde los de los demás seguidores. "La peste herética blanda, pero perniciosa, de los alumbrados" como la llamaba Francisco de Quiñones en el capítulo provincial de los franciscanos, se ha de comprender en el marco de la condición de conversos de la mayoría de ellos —la última ofensiva del primer ciclo de represión de los conversos—, pero sobre todo en el contexto de los tiempos de confusión doctrinaria e ignorante desconcierto de la época que estamos comentando, confusión a la que contribuirían especialmente tales alumbrados. La fijación doctrinal que los estudios del alumbradismo hoy han hecho del corpus ideológico de aquellos iluminados, a finales de los años veinte no existía. La penalización inquisitorial más que a codificaciones doctrinales responde, en buena parte, a la imagen de bohemia religiosa que los alumbrados presentaban, y de que habló Caro Baroja. La visión de los alumbrados de esta pionera generación toledana incide en estos aspectos más costumbristas que doctrinales.¹⁶

Maluenda en 1535 los acusará de medio brujos porque en sus reuniones y pláticas "comienzan en el amor de Dios y acaban en el amor a Venus". Osuna en 1527 dirá que "juntan el hierro de la fortaleza del espíritu y el barro de la flaqueza humana, siendo muy contrarias la carne y el espíritu". Lo que separa el ortodoxo recogimiento del heterodoxo iluminismo fue, más que sofisticados matices en la doctrina del dejamiento, pese a los bellos esfuerzos de M. Andrés, cuestiones de imagen y representación que ponen en evidencia, por cierto, su propia peligrosa indiscreción en tiempos de recomendable prudencia.¹⁷ Y la prudencia tenía, como decíamos, una lógica vinculada al miedo a un nombre: el de Martín Lutero.

Lutero, como demostró Redondo, llegó pronto a España.¹⁸ Ya en 1519 el editor Froben decía que se habían enviado 600 ejemplares de diversas obras de Lutero a Francia y España. En junio de 1520, condenaba León X los errores de Lutero y en marzo de 1521 se expedían breves papales al almirante de Castilla para que vedase la entrada en la monarquía española de los libros del fraile

¹⁵ La frase de Luis Vives: "vivimos tiempos difíciles en que no se puede hablar ni callar sin peligro" la escribe Vives a Erasmo en mayo de 1534, *Opus epistolarum*, vol. X, p. 509. Sobre los alumbrados vid., A. Márquez, *Los alumbrados. Origen y filosofía*, Madrid, 1980; A. Huerga, *Historia de los alumbrados*, 4 vols., Madrid, 1978; M. Andrés, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, 1976; M. Andrés, "Alumbrados, erasmistas, luteranos y místicos y su común denominador: el riesgo de una espiritualidad más intimista", en A. Alcalá, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, 1984, pp. 373-409; J. Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*, Madrid, 1985.

¹⁶ J. Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*, Madrid, 1985.

¹⁷ M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, 1971; *id.* *Historia de la teología en España*, 2 vols., Madrid, 1983-1987.

¹⁸ A. Redondo, "Luther et l'Espagne de 1520 a 1540", *Melanges de la Casa de Velázquez* 1 (1965), pp. 109-165.

alemán. Ya entonces circulaban libros luteranos en castellano. Desde abril de 1521 la Inquisición dicta decretos contra las obras de Lutero y recuerda al rey la obligación de extirpar moros y herejes. Se promueven las obras que rechazan la doctrina de Lutero como la del mallorquín Olesa o el aragonés Benet, publicada en 1521. El decreto de condena de la doctrina de Lutero data de 1525. El primer proceso inquisitorial contra un acusado por "opiniones luteranas" fue el de Diego de Uceda en 1528, condenado en 1529. La acusación inquisitorial mezclará los tres conceptos: erasmismo, iluminismo y luteranismo. La historiografía se ha dividido mucho en su esfuerzo por distinguir o discernir las diversas corrientes. Márquez, como Bataillon, niega toda influencia protestante sobre el alumbradismo, lo contrario que A. Selke o Nieto, que lo ven como quintacolumna del luteranismo, mientras que M. Andrés opta por la vía de integrarlos en la sensibilidad de las opciones místicas españolas, dentro del cajón de sastre de las *corrientes espirituales afines* que acuñó Eugenio Asensio. La claridad con la que historiadores como Tellechea etiquetan lo que era erasmismo, alumbradismo o luteranismo no la tenían los inquisidores antes de 1559.¹⁹ El problema de los criterios de homologación, de identificación, a mi juicio, sigue pendiente. ¿Hay que atribuir al propio procesado su identificación? En este caso, ¿tendríamos que asumir que el hoy considerado alumbrado Alcaraz se autoproclamase como erasmista o que el hoy admitido como protestante luterano Juan de Valdés, también se autodefinía como erasmista? ¿Hay que atribuirlo a la opinión de los testigos de su tiempo? Consenso, en este sentido, nunca lo hubo. Las opiniones sobre los alumbrados oscilan de la descalificación de Maldonado en 1534 (luteranos, a su juicio) al paternalismo de Maluenda denunciando "las ignorantes mujercillas". ¿Hay que depositar la fe en las calificaciones inquisitoriales como criterio identificatorio? Aquí la evolución es patente. En 1525 el edicto de la Inquisición contra los alumbrados promulgado en Toledo en septiembre de este año, los consideraba "ydiotas y sin letras". La acusación contra Vergara en 1533 se refería sin distinción a que se "adhería a todas las opiniones de los alumbrados", que alababa todas las cosas de Lutero, que "era demasiado amigo de Erasmo". En el proceso contra Tovar se dice que "tenía por muy buenas cosas las de Lutero". La mezcla que hacen los inquisidores no nos parece tendenciosa, es simplemente testimonio de la confusión ambiental. La atribución de tal o cual condición se fundamenta más que en la disección de la ideología personal, en el criterio referencial o circunstancial y casi siempre oral e indirecto. Vergara, por cierto, insistimos, rechazará la acusación de luteranismo ("no se puede ser cosa más abominable que Lutero y sus opiniones" aunque recuerda que "al principio cuando Lutero solamente tocava en la necesidad de la reforma de la Iglesia y en artículos concernientes a la corrupción de costumbres, todo el mundo lo aprobaba") y la de alumbrado (desdeña "los errores y proposiciones de puros idiotas, como son los de los dichos alumbrados" que desprecia como "mismas vanidades de mugercillas"). Hasta en las herejías hay clases y Vergara y su círculo de Alcalá quieren marcar distancia respecto al alumbradismo, no por popular, sino por su propia imagen intelectualmente impresentable para ellos.

¹⁹ J. I. Tellechea, "La reacción española ante el luteranismo (1520-1559)", *Diálogo ecuménico* 6 (1971), pp. 235-241; "Perfil teológico del protestantismo castellano del siglo XVI. Un memorial inédito de la Inquisición", *Cuadernos de Investigación Histórica* 7 (1983), pp. 79-111.

Si como tantas veces se ha dicho lo que dicen ser los procesados no supone criterio de fiabilidad, tampoco el procesamiento y la sentencia inquisitorial nos permiten manejar las etiquetas de adscripción religiosa —herética o no herética— con propiedad.

La catarata de acciones inquisitoriales es bien conocida. En 1529 se condena a Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz por alumbrados y a Uceda por luterano. En ese mismo año era detenida Francisca Hernández que lanza acusaciones a diestra y siniestra que imputan a Francisco Ortiz, Juan López de Celain, Diego López de Husillos, Vergara y Tovar. En 1530 era detenido Vergara y acusados Mateo Pascual, Juan Castillo, Petronila y Gaspar Lucena, Rodrigo de Vivar. En 1531 sería procesado Miguel de Eguía, otro de los acusados por la Hernández, y Juan de Valdés huía a Italia donde buscó refugio. En 1532, María de Cazalla. En 1533 era procesado Juan de Vergara. En 1535 le toca el turno a Alfonso de Virués, traductor de Erasmo. En 1537, Pedro de Lerma. En 1538 (el año de la muerte de Manrique) Luis de Beteta y Rodrigo de Vivar. La caza estaba abierta. Y, sin embargo, es evidente que cuando en 1532-33 se hablaba de los *cohors sive factio lutheranorum* la Inquisición entiende por luterano cualquier cosa. Efectivamente, desde 1523 la Inquisición venía procesando a extranjeros (el pintor Gonsalvo, Micer Blay, Cornelius...), alemanes o flamencos, intrínsecamente sospechosos por mera cuestión de paisanaje. Desde 1529 la Inquisición procesa a luteranos autóctonos, sin más criterio que las tonterías declaradas por una histérica como la beata Francisca Hernández (situación que alcanzó al grupo de Alcalá de los Vergara, Tovar, Eguía y Valdés) o determinadas opiniones de simpatía a Lutero que sin conocer la teología luterana asumían la proyección popular de alguno de sus principios (anticlericalismo, pragmatismo sensual y doméstico). Recuérdese a este respecto los procesos a luteranos valencianos como el vellutero Vicente Estrada o el dominico Rafael Moner, por citar algún ejemplo.²⁰

Nada que ver con el luteranismo de 1559. Entre aquel luteranismo más o menos esotérico, “de oídas”, mítico y, en buena parte, popular, y el luteranismo militante de los procesos de Valladolid y Sevilla, ciertamente hay un mundo, un mundo que pasa por la progresiva impregnación del luteranismo en las estructuras del alto clero. El fenómeno ha sido estudiado por Massimo Firpo para Italia a través del análisis del valdesianismo. Juan de Valdés —“aquel finísimo luterano endiosado de 1532-33” — para Firpo sería el gran responsable de la adaptación obrada de 1538 a 1545, del luteranismo más o menos salvaje a un espiritualismo domesticado y adaptado a paladares sofisticados y ortodoxos de pasado intachable: cardenales como Gaspar de Contarini y Tommaso Badia, presidentes de la asamblea conciliar como Reginald Pole y Giovanni Morone, personajes ilustres como los Gonzaga, Flaminio, Ochino, Carnesechi... De Nápoles a Viterbo, la “seducción” de Valdés fue incuestionable.²¹ Este espiritualismo italiano, sin

²⁰ R. García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia, 1530-1609*, Barcelona, 1980, pp. 328-350.

²¹ M. Firpo, Introducción al *Alfabeto cristiano* de Juan de Valdés, pp. 51-87; *id.*, *Tra alumbrados e spirituali. Studi su Juan de Valdés e il valdesianismo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Florencia, 1990; *id.*, *Inquisizione romana e Contrariforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia*, Bolonia, 1992; *id.*, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del*

duda, pudo contagiar a Carranza, Ponce de la Fuente y los grandes procesados españoles de 1559. Con Carlos Sesso tuvo gran relación directa. En 1543 publicaba Constantino Ponce de la Fuente la *Suma de la Doctrina Cristiana*. En 1545, al mismo tiempo que publicaba Valdés su *Alfabeto cristiano* en Venecia, Constantino publicaba su *Sermón de Nuestro Redentor* en Sevilla y en 1546 su *Exposición del Salmo Beatus Vir* de David. Era Ponce entonces un predicador prestigioso vinculado al séquito de Felipe II. Y ¿qué decir de Bartolomé de Carranza? Carranza escribió su *Catecismo* por encargo precisamente de Reginald Pole, el cardenal valdesiano. También Francisco de Borja estaría influido por el valdesianismo y desde luego muchos de los investigados como sospechosos en 1559 tuvieron alguna relación con Valdés. Éste murió en 1541 pero su proyección fue mucho más allá de su muerte. Creo, como Firpo, que la aportación de Valdés más que en el ámbito del luteranismo puro y duro como quiere Nieto, habría que explicarlo en función de la nicodemítica ambigüedad que caracterizaría su discurso. "Hombres de grandes ingenios, son los que se pierden en herejías y falsas opiniones por falta de juicio", decía Valdés en su *Diálogo de la lengua*. Sólo el juicio disimulado puede salvar el libre ingenio. El valdesianismo fue ideología —la defensa de la intimidad de la fe en contraste con la apariencia externa— y estrategia —los tiempos no permitían sino una exquisita prudencia y habilidad que de hecho le había librado a Valdés de graves situaciones— y supuso, en definitiva, la consagración del disimulo, pariente de aquel nicodemismo estudiado por Ginzburg.²²

Efectivamente, el nicodemismo, la legitimación del disimulo judío como principio operativo asumido por protestantes y católicos, suscitó un primer estudio aproximativo de Ginzburg, pero merecería que se ahondase mucho más en su identidad. El nicodemismo, para Ginzburg, se desarrollaría por primera vez en el pensamiento protestante en la obra *Pandectarum* de Otto Brunfels (1527) que consagraba el principio de la intención por encima de la acción, que conectaba con el principio epicúreo. En la práctica, el nicodemismo se irá consolidando a lo largo de la década de 1530 como una tercera vía entre protestantismo y catolicismo, con figuras como Johannes Breuz. La teoría de la disimulación fue debatida por el pensamiento humanista de aquellos años. Lefebvre y Franck la apoyaron, Ziesler y Ecolampadio la rechazaron. De un carácter inicialmente defensivo como estrategia de supervivencia en un mundo hostil, fue evolucionando hacia un cierto libertinismo, un cinismo optimista, que se pondría de manifiesto tanto en Italia (el valdesianismo y sus epígonos Barocio, Fileno...) como en la Inglaterra de María Tudor (Ponet, Pownell...). En cualquier caso, la teoría de la disimulación fue minoritaria dentro del movimiento protestante. El calvinismo exorcizó toda pretensión nicodemítica y hasta moderados

Cinquecento. *Un profilo storico*, Roma-Bari, 1993; G. Fragnito, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Florencia, 1988; E. Cione, *Juan de Valdés. La sua vita e il suo pensiero religioso*, Nápoles, 1963; J. Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, México, 1979.

²² Sobre el nicodemismo vid. C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Turín, 1970; A. Rotondó, "Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemítica", *Rivista Storica Italiana* LXXIX (1967), pp. 991-1030; A. Biondi, "La giustificazione della simulazione nel Cinquecento", en *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento Miscellanea*, I, Florencia-Chicago, 1974.

melachtonianos como Francisco de Enzinas se pronunciaron rotundamente en favor de la obligatoriedad de la definición:

No hay en la vida cualidad más alta y más valiosa que asumir la defensa de la religión verdadera con nobleza de espíritu y con servidumbre invencible y una vez asumida, defender la fe cristiana enérgicamente y hasta el último suspiro.²³

Tiempos de disimulación

Lo cierto es que los años cuarenta del siglo XVI contemplarán detrás del debate fe-obras, toda una apelación en tiempos difíciles a la legitimidad de las alternativas de disfrazamiento y encubrimiento consciente del propio pensamiento. La discreción o el silencio no bastaban; había que fingir, disimular ser lo que no se era. Los testimonios de disimulación en este período son muchos. Montaigne fustigó la disimulación considerando este vicio como el más característico de su siglo. Según Paolo Sarpi, el gran crítico de Trento, el papa Paulo III “fra tute da sua virtù di misura faceva maggior stima che della disimulazione”.²⁴

El pensamiento escolástico tradicional era, evidentemente, opuesto a la legitimidad del disimulo.

Todo el discurso del procedimiento inquisitorial, que en buena parte se apoyó en el viejo *Directorio* de Eymerich, parte del principio de la necesidad de la confesión de fe externa, visible. En la práctica inquisitorial se establecerán minuciosamente los signos externos por los que se reconoce a los herejes. Como recuerda Sala Molins en su comentario al *Directorio*, se consagra el principio de que hay que proclamar la fe siempre que la actitud contraria constituye una ofensa a Dios o cuando la fe es objeto de persecución o cuando se está entre infieles. Sólo se asume la no necesidad de la proclamación de la fe cuando ésta no sea de utilidad alguna ni para los fieles, ni para los infieles, ni para la propia fe, lo que parece abrir tímidamente una puerta al disimulo. Y lo cierto es que la desconfianza ante la apariencia queda bien reflejada en la estrategia inquisitorial para neutralizar el arte de las argucias de que hacen gala los herejes ante los tribunales. Si Eymeric parece tener claras las múltiples maneras que los herejes tienen de encubrir su condición, Francisco Peña en sus adiciones de 1578, sin duda influido por el debate entre apariencia externa y realidad interna, hace algunas acotaciones que parecen atacar las consecuencias de aquella estrategia. Peña insiste en la necesidad de “responder a la astucia con la astucia. Haced gala de sagacidad”; subraya que “hay que recordar que la finalidad primera del proceso y de la condena a muerte no es salvar el alma del acusado sino procurar el bien público y atemorizar al pueblo. Ya que el bien público debe situarse mucho más por encima de cualquier consideración caritativa por el bien de su sólo individuo” y despeja los escrúpulos respecto a las astucias usadas: “¿No se alegrará que la astucia está siempre prohibida? Hay que distinguir entre mentira y mentira, entre astucia y astucia. La astucia cuyo único propósito es engañar, siempre está

²³ Francisco de Enzinas, *Memorias*, Madrid, 1992, p. 7.

²⁴ Vid. R. Villari, *Elogio della disimulazione*, Bari, 1987, pp. 16-22.

prohibida y no tiene lugar en la práctica del derecho, pero la mentira por vía judicial en beneficio del derecho, del bien común y de la razón es totalmente encomiable”.²⁵

Ello parece, en definitiva, plantear el relativismo de la ética moral de la mentira, en función de quien la use. Si es el perseguidor, está justificada; si es el perseguido, no. En el debate con Belarmino en torno a la actitud a adoptar ante la monarquía francesa, Francisco Peña en *De veris et fasis remediis* se manifiesta rotundo en la necesidad de la corrección y represión de los errores heréticos, como un deber de conciencia individual y colectiva, que no se puede derogar por consideración de orden utilitario. Evidentemente ya eran otros tiempos, tiempos de definición dogmática y de polarización religiosa.²⁶ Pero, ¿quién puede negar la influencia del nicodemismo en el ámbito católico desde los años cuarenta del siglo XVI? La ambigüedad, no sólo política sino teológica, impregnó las conclusiones de las distintas sesiones de Trento. En el proceso a Carranza, Melchor Cano es consciente de la dicotomía entre la intención (ortodoxa) y la formulación (heterodoxa) de la doctrina de Carranza, lo que a su juicio no le redime de culpa. En el proceso de fray Luis de León su enemigo León de Castro da por supuesto en 1571 que “tratando de cosas del Santo Oficio... en estos casos no se osan los hombres demostrar a las claras sino que hablan con recato y dizen sus intenciones y columbrean”.²⁷ Lo que significa que Castro asume el “columbreo” —con el significado de “serpenteo”— de cualquier procesado aunque sea para inmediatamente considerarlo de intrínseca incredibilidad.

Un hombre como Arias Montano arrastró, como subrayó Reckers, a lo largo de buena parte de su vida, una doble personalidad religiosa. No es extraño que defendiese abiertamente el disimulo en sus consejos al príncipe: “El príncipe siempre ha de encubrir el secreto de sus trazas, fingiendo el contrario de lo que desea porque dicen muchos que el que no sabe fingir y disimular no sabe mandar”. Lo cual va a ser muy propalado por el pensamiento político del siglo XVII con Justo Lipsio a la cabeza, tal y como nos ha demostrado Rosario Villari.²⁸

A los jesuitas se les ha reprochado la práctica de legitimar, a su manera, el disimulo. Conviene decir al respecto que pese a su defensa del probabilismo moral, nunca asumieron la legitimidad de la ocultación de la verdad, siempre defendieron la necesidad de su confesión. Otro tema es que, con escándalo de los jansenistas, tuvieron conciencia de la complejidad de la realidad y la pluralidad de opciones interpretativas que el libre albedrío, que tanto defendieron, suscitó. Ribadeneyra y Mariana combatirían abiertamente el principio de la legitimidad del disimulo.

Pero remontémonos a las propias fuentes de la Compañía. En las instrucciones de san Ignacio a sus compañeros que van a Irlanda les precisa: “Si

²⁵ Vid la edición de Eymeric-Peña de L. Sala Molins, *El Manual de los Inquisidores*, Barcelona, 1983, pp. 147, 151, 152-153.

²⁶ V. Frajese, “Regno ecclesiastico e Stato moderno. La polemica fra Francisco Peña e Roberto Belarmino sull'esenzone dei chierici”, en P. Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina delle società tra medioevo ed età moderna*, Bolonia, 1988.

²⁷ A. Alcalá, edición, introducción y notas de *El proceso inquisitorial de fray Luis de León*, Salamanca, 1991, p. 19.

²⁸ B. Reckers, *Arias Montano*, Madrid, 1973, pp. 21-61; R. Villari, *op. cit.*, pp. 22-24.

para la gloria de Dios y el provecho de las almas fuese bueno arriesgar vuestras vidas, no debéis negaros a hacerlo, pero sin temeridad, ni tentar a Dios". Incentivación del valor del compromiso aunque nunca descontrolado ni frívolo. La prudencia es permanentemente exigida. En las instrucciones dadas a Láinez y Salmerón para Trento se dice: "Cuando se hablare de similares metas o de otras, *dar razones a ambas partes*, por no se mostrar afectado con propio juicio, procurando de no dejar descontento a ninguno". No siempre este autocontrol se produce. La polémica de Láinez con Cano en Trento, con cruce de insultos incluidos, es bien significativa, por más que Láinez recibiera una reprimenda de Loyola por ello.²⁹

Tiempos de confesionalización

La tercera etapa que nos planteábamos viene marcada por los conceptos de disciplina y confesionalización que la historiografía alemana (Oestreich, Reinhard, Scholling) tanto promocionó y que la historiografía italiana ha asumido (Prodi, Proserpi...). La disciplina implica la declaración de obediencia presta, automática e incondicional al credo doctrinario, vinculada a la unidad confesional. La confesionalización supone la unidad corporativa y gregaria de fieles, una doctrina asumida dogmáticamente con su código de normas estandarizadas y la función pública del hecho religioso (el compromiso de la definición, la ecuación ser- parecer ser).³⁰ En España estos tiempos están representados por la figura del rey Felipe II. Al rey se le ha adscrito siempre al supuesto nacionalcatolicismo español. En este concepto, la idea dominante es que el adjetivo nacional o español ha pesado más que el sustantivo catolicismo, la originalidad del catolicismo español respecto a los otros. Este síndrome nacionalista ha afectado a toda la historiografía española que, aun desde el lado eclesiástico, ha tendido a justificar, en todo momento, al rey. Significativamente, en el libro de Fernández Collado sobre las relaciones entre el papa Gregorio XIII y el rey Felipe II, aun reconociendo las extralimitaciones del monarca por "primar el elemento político como monarca y señor temporal preocupado por los intereses de sus Estados", acaba diciendo que "los conflictos son sustentados no sólo por el rey sino por sus ministros y por los Consejos en sus diferentes interpretaciones de criterios y límites en materia eclesiástica o de jurisdicción".³¹

El "hecho diferencial" del catolicismo español merece algunas precisiones:

1) La originalidad nunca ha sido antropológica, como a veces ha intentado decirse, sino que ha radicado en el concepto de absolutismo confesional, el monopolio político de la religión, la confusión súbditos-fieles, la identificación pecado moral-delito político, salvación-servicio público, y ello explica la singular naturaleza de un fenómeno como el inquisitorial en nuestro país.

²⁹ Vid. Jean I. acouture, *Jesuitas I. Los conquistadores*, Barcelona, 1993, pp. 144-145 y 151; J. I. Tellechea, *Ignacio de Loyola, solo y a pie*, Salamanca, 1997, p. 346.

³⁰ P. Prodi, *op. cit.*, *presentazione*, p. 9-46.

³¹ A. Fernández Collado, *Gregorio XIII y Felipe II en la nunciatura de Felipe Segá (1577-1581)*, Toledo, 1991, p. 366.

2) La antigüedad del regalismo español, que va mucho más allá de Felipe II. El patronato regio (derecho de presentación de obispos, abadías y dignidades), el *exequator* (todas las disposiciones eclesiásticas debían de pasar por el Consejo Real), los beneficios y subsidios eclesiásticos (tercios-diezmos, bula de la Santa Cruzada), databan del reinado de los Reyes Católicos, como es bien sabido. Felipe II, en uno de sus conflictos con Roma, se dedicó a difundir, como referente suyo, la carta de Fernando el Católico a su virrey de Nápoles defendiendo las preeminencias reales.³²

3) El catolicismo nacional si por algo se caracterizó fue por sus relaciones conflictivas con el Papado. El célebre *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* de Alfonso de Valdés, claramente justificador de los hechos, había sido recibido por la "inteligencia" romana representada por el nuncio Castiglione como "impío totalmente" y su autor como "marrano imprudente, sacrilego, furia infernale". Valdés respondió con el *Diálogo de Mercurio y Carón* de signo netamente erasmista. Como decíamos antes, la invocación a Erasmo en 1529 ya era un lastre para quienes unos años antes podían utilizar su nombre como valor políticamente rentable. Alfonso de Valdés tuvo que salir de la corte de Valladolid y su precoz muerte en Viena en 1532 le libró de la Inquisición. Sus *Diálogos* no se pudieron publicar hasta 1543, en un momento de renovación del conflicto entre el rey y el Papa.³³ 1530 marcó el momento aparentemente más álgido de las relaciones monarquía-Papado con la coronación de Carlos V en Bolonia. Pero era una falacia. Los enfrentamientos de Carlos V con Paulo III, pontífice desde 1533, menudearon por la disonancia de criterios respecto al proyecto conciliar y las estrategias frente al protestantismo con la Dieta de Ratisbona como último recurso —fallido— del Emperador para llegar a algún tipo de acuerdo con los protestantes.

1545 fue un año muy relevante en el ámbito de la monarquía española. En 1545 nació precisamente el infante Carlos, hijo de Felipe II, y moría, a resultas del parto, su madre María. En 1545 morirán tres arzobispos importantes: el de Toledo, Juan de Tavera, el de Santiago, Gaspar de Avalos y el de Sevilla, García de Loaysa. Tomarán el relevo Martínez Silíceo en Toledo, Valdés en Sevilla y Pedro Manuel en Santiago. Tavera, Avalos y Loaysa eran hombres muy vinculados personalmente a Carlos V, especialmente el primero, que fue también presidente del Consejo de Estado e Inquisidor General de 1539 a 1546. Su confrontación con Cobos es bien conocida. Conocemos bien la situación a partir de un manuscrito anónimo de la Biblioteca Nacional de Madrid.³⁴ Cobos, nada más morir Tavera, envió a Gonzalo Pérez, secretario del emperador, con cartas "para que consintiesen las bulas del Papa que él tenía desde los años atrás que le daba el Adelantamiento de Cazorla para él y para sus sucesores con tal que cada año diesen al Arzobispo de Toledo un caballo y seiscientos ducados en reconocimiento del señorío y le hiziesen pleito homenaje de los fueros y fortalezas

³² Vid. Biblioteca (B) Nacional (N) de Madrid (M), ms. 19272, *Papeles políticos pertenecientes a varios reinados de la monarquía de España acerca de los negocios en la Corte romana*.

³³ D. Donald y E. Lázaro, *Alfonso de Valdés y su época*, Diputación Provincial de Cuenca, 1983; y F. Caballero, *Alonso y Juan de Valdés*, Cuenca, 1875, edición facsimil de 1995 preparada por M. Jiménez Monteserín.

³⁴ BNM, ms. 3994.

del Adelantamiento *las cuales bulas nunca avia consentido el Arzobispo Tavera*". La sucesión de Tavera por Siliceo fue un golpe de Cobos que intentaba desmembrar el adelantamiento de Cazorla de la dignidad de Toledo. El nombramiento de Siliceo fue criticado, según el citado manuscrito, por un sector de la corte por su condición de "casta de labradores pobres". También lo fue el del nuevo arzobispo de Santiago, Pedro Manuel porque "se dio a pensar que huviere intervenido dinero" a la luz de la mediocridad del personaje. El otro fallecido, García Loaysa, que además de arzobispo de Sevilla, fue presidente del Consejo de Indias e Inquisidor General por pocos meses, era un hombre considerado como "terrible, osado y desvergonzado". Loaysa había sido taverista fiel y miembro de la clientela que había reunido en torno a sí Diego de Deza y que estaba poblada ciertamente de obispos-cardenales con enorme protagonismo político en las decisiones de la corte y apoyados por Juan de Zúñiga, el comendador mayor de Castilla. Cobos, evidentemente, pertenecía a otro grupo de presión y su escalada desde 1529 como canciller le había hecho colisionar con el referido grupo.

La muerte entre 1545 y 1546 (Zúñiga morirá en 1546) de los miembros del grupo permitió a Cobos mover ficha colocando a sus hombres, especialmente Fernando de Valdés, en la diócesis de Sevilla y en 1547 al frente de la Inquisición. Aunque Cobos moría también en mayo de 1547, el relevo político era evidente. El nuevo poder desde 1547 apuesta claramente por la limpieza de sangre con Siliceo a la cabeza; abre el debate, larvado desde hacía tiempo, de la colonización americana con la polémica Sepúlveda-Las Casas; y mira por primera vez a Europa con la idea de que se puede ganar la batalla contra el protestantismo. En 1546 muere Lutero. En 1547 muere Enrique VIII y Francisco I de Francia, y Carlos V alcanza su momento dorado en Mühlberg ante los protestantes.

Los albistas, en ese contexto de autosuficiencia, de convicción de que con o sin el Papa, se aprobará definitivamente la asignatura pendiente del protestantismo, subirán como la espuma en la bolsa de valores desde 1547. Carlos V en este contexto cambiará de confesor. Dejó a fray Pedro de Soto, al parecer con la intención de que lo tuviera su hijo y tomó a Domingo de Soto, también dominico como el anterior.

El rey necesitaba dinero para la guerra con Alemania y la iglesia se lo dió en abundancia, como recuerda el citado manuscrito de la Biblioteca Nacional. "Los obispos le dieron, el que menos 4.000 ducados", aunque los que más dieron fueron los Grandes que "hubo muchos que dieron hasta 100.000 ducados". Los grupos de presión "albista" y "ebolista" que se habían interpretado siempre desde el punto de vista ideológico como los supuestos halcones y palomas de la España de Felipe II, hoy, desde las investigaciones prosopográficas de Martínez Millán y sus discípulos se han redefinido en el marco de otro escenario: el de las relaciones con Roma, con el Pontificado, con dos opciones posibles en la dialéctica con el Papa: la del regalismo —los albistas— o la de la asunción de la hegemonía del poder pontificio —los ebolistas—. ³⁵

4) El Concilio de Trento no fue precisamente, la expresión del consenso Madrid-Roma. Del Concilio tridentino sólo diré ahora que el modelo imperial y el modelo pontificio de Concilio tenían poco que ver. El primero, más centrado en

³⁵ J. Martínez Millán, *La corte de Felipe II*, Madrid, 1994, pp. 13-47.

las cuestiones de reforma pastoral, el segundo más atento a los problemas de dogma. El primero, defendiendo siempre la ubicación en Trento, como ciudad de consenso estratégico previo entre todas las partes. El segundo, más vinculado a intereses específicamente pontificios, promoviendo mayor proximidad a Roma.³⁶ La actitud del Emperador fue netamente pactista con los protestantes, lo que explica la visión de Enzinas en 1547, claramente apologética de Carlos V.³⁷ Pero, sobre todo, es patente que el primer Trento (1545-1549) será diferente al último Trento (1562-63). Los papas fueron muy distintos: Paulo III el primero, Julio III el segundo, Pío IV el tercero. Los teólogos de una y otra etapa tampoco fueron los mismos. Sólo se repitieron en las tres etapas cinco (Pedro Agustín, Alvarez de Vozmediano, Martín Pérez de Ayala y los jesuitas Salmerón y Láinez). Quizá la gran novedad del último Trento será el planteamiento de toda la problemática de la reforma eclesiástica (la cuestión de la residencia, el *ius divinum* de los obispos, seminarios...) con enormes reticencias papales al respecto.

El concilio no solucionó ni el problema protestante ni clarificó el debate entre las tesis conciliaristas y episcopalistas frente a las que defendían el poder omnimodo pontificio. Ni Carlos V ni Felipe II lograron imponer sus criterios a los papas. En el primer periodo, el asesinato del hijo del papa, Piero Luigi Farnesio en Piacenza en 1547 hay que insertarlo en el empeño pontificio por crear un estado Parma-Piacenza para la familia Farnesio, que casi rompería las relaciones del Papa con España. El Papa intentó que la Inquisición de Nápoles no dependiese de la monarquía española y los cortocircuitos fueron constantes. La visión que el autor del citado manuscrito anónimo de la Biblioteca Nacional de Madrid tiene de la situación del Concilio en enero de 1548 no puede ser más pesimista: "Del Concilio no tengo que dezir sino que queda la candela en la mano y la cisma a la puerta, porque aunque hasta agora se ha tratado de grandes medios entre Su Santidad y Magestad para que la cosa no viniese en rompimiento, no ha aprovechado en nada". Los enfrentamientos del enviado del rey, Velasco, y del embajador Diego de Mendoza con el Papa por el traslado a Bolonia fueron terribles, con acusaciones mutuas de negligencia y voluntad de dilación. Los protestantes alemanes reivindicaban, por otra parte, su presencia en el Concilio, lo que lograrían en su segunda etapa, apoyados por el Emperador. En 1548 el anónimo comentarista decía: "Los alemanes lo han tomado tan a mal que hauran por venir a Roma y si Dios no pone su mano hay temer de mucho mal, porque conviene remediar de presto los animos de aquellos luteranos antes de que se les enfrien los cuerpos, de que están bien castigados". La razón de la oposición de Paulo III al desarrollo del Concilio la encuentra el referido comentarista en que en el Concilio "se avían de reformar las abominaciones de los eclesiásticos y las infernales maldades de Roma de lo qual en este tiempo todos los muy malos son sanctos... avia en ella como cosa liviana sodomía, simonía, desonestidad y gentilidad... nadie osava hablar ni decir que era mal hecho, porque en diciendo era

³⁶ Sobre el Concilio de Trento vid. P. Prodi y W. Weinhrad (ed.), *Il concilio de Trento e il moderno*, Bolonia, 1996; P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anima. La monarchia papale nella prima età moderna*, Bolonia, 1982; vid. en la Biblioteca Nacional de Madrid los manuscritos 9934 (f. 53-75) y 441 (informe de P. González de Mendoza sobre lo que ocurrió en Trento desde 1561) y 448 (cartas del concilio).

³⁷ F. de Enzinas, *op. cit.*, p. 9.

tenido por luterano, aunque fuese católico y preso y ajusticiado como ereje, conforme a la determinación de los bestiales canonistas que tienen al Papa, dado que sea perverso, por su Dios en la tierra, para que favoreciendo su parcialidad y siguiendo su potencia temporal ganen y engañen con trampas y pleitos a la gente vulgar inocente". Una visión de Roma muy arquetípica en los intelectuales españoles que se prolongaría hasta Quevedo.³⁸ El primer Trento supuso el fracaso de la alternativa teológica y el proyecto político de solución del problema protestante por los albistas de Felipe II que también fracasará.

El segundo periodo de Trento tampoco serviría para mejorar las relaciones Iglesia-Estado. Los albistas de la Corte apuestan decididamente por la enajenación de los bienes eclesiásticos en 1553. Carlos V consulta la propuesta a siete teólogos (entre los que están Melchor Cano y Bartolomé Carranza) y éstos recomiendan fórmulas de concordia. En 1555 sería elegido, con las presiones del embajador del rey Juan de Vedoya, el dócil Marcelo II, pero su pontificado sería fugaz, sucediéndole en la Santa Sede el terrible Paulo IV, antiespañol hasta la médula. El conflicto entre el rey y el Papa alcanza su punto máximo. La campaña militar de Alba en Italia parece hacer resucitar el saco de Roma.

El papa Caraffa en abril de 1557 llegará a excomulgar a Carlos V precisando que "no conviene que la Santa Sede mantenga nuncios y legados ante cierto rey Felipe, muy carismático, y un tal Carlos de quien no sabemos si está vivo o muerto".³⁹ La imagen de la indefinición de quién es el auténtico rey es evidente. Felipe II al mismo tiempo que desarrolla una buena estrategia internacional que conducirá a la paz de Cateau-Cambresis, sigue jugando en su conflicto con el Papa la baza teológica con sus teólogos. Hace circular el documento-base de la carta de Fernando el Católico al conde de Ribagorza, su virrey de Nápoles, defendiendo las preeminencias reales, promoviendo así una opinión de signo regalista. Y le hace mojararse de nuevo a Melchor Cano, el teólogo más ortodoxo, el 15 de noviembre de 1555. El texto de Cano es un prodigio de ambigüedad, en los "tiempos ciertamente peligrosos" que se están viviendo, entre "la ciencia y la prudencia". Asigna al papa la doble condición de prelado de la Iglesia universal y la de príncipe temporal. En lo que se refiere a la segunda vertiente, legitima la acción militar del rey como ejercicio de defensa propia, para concluir con un encaje de bolillos: "Yo creo que en este parecer hay palabras y sentencias que no parecen muy conformes a mi hábito y teología, mas por tiento, dixé al principio que este negocio requería más prudencia que ciencia".⁴⁰

La cordialidad de las relaciones de Felipe II con el nuevo papa Pío IV marcarán la última etapa conciliar de Trento, en la que ya el problema protestante no está en juego —el pesimismo respecto a su solución es absoluto— sino que lo que se dirimen son, bajo el ropaje de reformas eclesiásticas, cotas de poder

³⁸ El soneto de Quevedo (BNM, ms. 11017) es bien expresivo. Empieza diciendo: "Un sancto Padre electo a mogicones / porque notaron su elección lacaios / de cuias ceremonias los ensaios / no se podrían contar en mil razones", y acaba así: "Doctas y putas todas sus vecinas / esta es en suma la triunfante Roma".

³⁹ R. García Villoslada, "Felipe II y la Contrarreforma católica" en R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España*, vol. III-2°, Madrid, 1980, p. 43.

⁴⁰ BNM, ms. 11043 y 11008, *Memoria que la parte de Felipe II se dio a los trabajos acerca del proceder del papa Paulo IV y parecer de Melchor Cano*; vid. R. García Villoslada, "Felipe II y la...", pp. 45-46.

temporal o eclesiástico en el toma y daca de las relaciones Iglesia-Estado. Creo que la polémica en torno a la supuesta no aplicación de Trento por el rey Felipe II es muy torpe y desde luego está demostrada la falsedad de la supuesta cláusula añadida de "salvos los derechos reales". Y es que no tiene sentido la presunta voluntad del rey de no aplicar Trento. Más bien la conciencia en la corte, como expresó Requesens, es que "la reforma era, en muchos casos, inútil".

5) Carlos V influyó mucho en Felipe II. La religiosidad de éste fue heredada de aquél. En 1539 Carlos V le decía: "Encargamos a nuestro hijo que viva en amor y temor de Dios y en observancia de nuestra santa y antigua religión, unión y obediencia a la Iglesia romana y a la Sede Apostólica y sus mandamientos". En las instrucciones de 1543 le dice Carlos V al hijo Felipe: "tened a Dios delante de vuestros ojos y ofrecerle vuestros trabajos y cuidados, sed devoto y temeroso de ofender a Dios y amable sobre todas las cosas, sed favorecedor y sustentad la fe, favoreced la Santa Inquisición". En el testamento de 1556 le dice: "Le ordeno y mando como muy católico príncipe y temeroso de los mandamientos de Dios, tenga muy gran cuidado de las cosas de su honra y servicio; especialmente le encargo que favorezca y haga favorecer al Santo Oficio contra la herética pravedad por las muchas y grandes ofensas de Nuestro Señor que por ella se quitan y castigan".⁴¹

El talante de Felipe II en 1559 no es sino la derivación de la amargura de su padre. La carta de éste desde Yuste a la gobernadora Juana en torno a la escalada protestante ("sediciosos, escandalosos, alborotadores e inquietadores de la república") refleja una obsesión contra los protestantes que, forzosamente, tenía que contagiar a su hijo.

La amargura de Carlos V era comprensible. Toda una vida persiguiendo al fantasma de Lutero, un Lutero que había muerto en 1546, para al final de su vida darse de bruces con la evidencia de que sus diversas estrategias de control del problema luterano no habían servido para nada y la planta del luteranismo estaba absolutamente crecida. Más irritación todavía, si cabe, le causaba que muchos de los líderes de los grupos de Valladolid y Sevilla eran gente de su confianza. Al grupo de Valladolid estaban adscritos como líderes personajes como el canónigo Agustín de Cazalla, capellán del emperador de 1542 a 1552, y Pedro Sarmiento de Rojas, caballero de Santiago, y figuras importantes de la nobleza castellana; y de Sevilla proceden el canónigo Egidio (abjurado en 1552, condenado a un año de prisión, muere en 1556), al que Carlos V había propuesto como obispo de Tortosa, y Constantino Ponce de la Fuente, predicador imperial, asistente a la dieta de Augsburgo, acompañante de Felipe II por Alemania y Flandes.

La carta de Carlos V pone en evidencia que de aquellos tiempos difíciles de la discreción habíamos pasado a los tiempos recios de la represión. La tensión de la visita de Carranza a Carlos V en su lecho de agonía con el confesor Juan Regla filtrando el encuentro, es el exponente de la gravedad de la situación que le tocaría asumir a Felipe II en el comienzo de su reinado.⁴²

⁴¹ Vid. las instrucciones en M. Fernández Álvarez, *Carlos V*, Madrid, 1988.

⁴² A. García Simón, *El ocaso del emperador*, Madrid, 1995; J. Alonso Burgos, *El luteranismo en Castilla durante el siglo XVI*, Madrid, 1983; J. I. Tellechea, *Tiempos recios. Inquisición y heterodoxia*, Salamanca, 1977.

No seré yo aquí el que pretenda reabrir el debate respecto a si eran auténticos luteranos o no los procesados de 1559. Tellechea lo tiene claro y su palabra me merece especial crédito teniendo en cuenta que nadie mejor que él conoce las intrigas del intramundo eclesiástico-político y la personalidad de perseguidores como el singular Valdés —aquella tan funcional entrega para, según su frase, “no espantar la caza”—. Pero no conviene olvidar la inercia de la tradición represiva sobre los conversos —el propio Emperador se manifiesta en 1558 inquieto por si en ellos hay o no *judíos*— y la vinculación de aquella saña represiva a una historia personal como es el caso Carranza, que no voy a comentar aquí, pero que está en la raíz de la persecución de protestantes de Valladolid y Sevilla. Eran los trofeos de caza para justificarse en el puesto de Inquisidor General un hombre prácticamente cesado en el momento de la explosión. Parece que se trató del último coletazo de los albistas que pretendían cargarse de razones en un momento de evidente escalada de los ebolistas, según Martínez Millán.⁴³

6) La actitud de Felipe II, después del fracaso de Trento será la de reforzar no sólo la impermeabilización frente a los protestantes sino la línea de retraimiento y extrañamiento respecto a Roma. Aguantó a Valdés como inquisidor general hasta 1567, contra viento y marea, incluyendo las presiones del ebolismo emergente y se lanzó decididamente a conquistar poder temporal frente al poder eclesiástico. En torno a este objetivo ensayó estrategias distintas. Los informes de los teólogos (con Melchor Cano a la cabeza) a que nos hemos referido buscaban la legitimidad jurídica del poder temporal. Las tensas relaciones con Pío IV dieron paso al pontificado de Pío V que mereció al ser elegido el siguiente comentario del rey: “Si éste no es buen papa, no sé qué se puede esperar de ninguno”. Pese al optimismo del rey, y al margen del acuerdo temporal que propició la victoria de Lepanto, las relaciones del rey y del Papa tampoco fueron fáciles. La Bula *In Coena Domini* que reforzaba la autoridad papal frente a cualquier intento de recorte de la jurisdicción eclesiástica, es quizá el mejor exponente. El traslado del proceso de Carranza a Roma en 1567 en la práctica fue visto por el rey como una deslegitimación de la propia Inquisición y la constatación de que toda la operación intimidatoria de 1559 quedaba desairada.

El proyecto tecnócrata de Espinosa y su equipo implicó un cierto replanteamiento de la propia mecánica procedimental y represiva de la Inquisición. Tengo la sensación de que en la década de 1560 se procede a un cierto cambio cualitativo de la Inquisición, de la represión a la reprensión, de la Inquisición espectacular de los autos de fe resonantes a una Inquisición más discreta, mediocre y silenciosa, en la que el objeto de atención represiva especial van a ser las proposiciones heréticas en las que entra un abundante número de afirmaciones vulgares, blasfemas o impertinentes que son, sobre todo, excesos verbales de la vida cotidiana y doméstica. El repaso de las causas de fe pormenorizadas que conocemos de los diversos tribunales —desde el Toledo de Dedieu a Las Canarias de Fajardo— así parece atestiguarlo.

La obsesión del rey, en cualquier caso, estaba centrada en garantizar un indigenismo jurisdiccional respecto a Roma. En 1566 había dispuesto que “los negocios de la herejía cuyo conocimiento pertenece a la Inquisición no vayan a

⁴³ J. Martínez Millán, *La corte...*, pp. 20-25.

Roma de ninguna instancia". Sus argumentos son expresivos. Se empieza reconociendo que "en todo aquello que toca a los artículos de la fe o lo dellos dependiente, Su Magestad y sus súbditos y todo hombre cristiano somos obligados a tener y seguir todo aquello que la Iglesia católica y el Sumo Pontífice, vicario de Iesucristo nos propone y manda que tengamos y creamos" pero se advierte, a renglón seguido, que: "en lo que toca a la manera de governación y orden de vivir y reformation de costumbres parece que cada provincia y Reino tiene Rey, príncipes y prelados y tiene sus costumbres y estilos particulares en la manera de su governación según la qualidad de la provincia y gentes della. El Papa sería obligado a seguir y guardar el orden que en las provincias que están debaxo de su governación entendiesse que más convenia, para que las dichas provincias se conservaran en su ordenada manera de vivir y tractar los negocios". Se acaba reivindicando que "ningún negocio de la Inquisición vaya a Roma a determinarse sino que en estos reynos por comisión apostólica se determinen todas las causas por prelados y letrados naturales de estos reynos que entienden y saben de la condición, costumbres, trabajo y conservación de los naturales dellos", y concluyendo "y así es justo que el español juzgue al español y no los de otras naciones que no saben ni entienden las condiciones de la provincia y gentes della".⁴⁴

Pues bien, el Papa, su querido Papa Pío V, a la luz de la evidencia, no le hizo caso. El proceso de Carranza acabó sustanciándose en Roma. Y los nuevos papas, Gregorio XIII y, sobre todo, Sixto V, traerían nuevos conflictos. El nacionalcatolicismo de Felipe se hunde sobre todo en los años 80', a caballo de sus propios fracasos políticos en Europa, que los Papas tuvieron bien presente. Detrás del terrible Sixto V no subyacia sino la evidencia de que el poder efectivo de la monarquía española ya no era el mismo. Y, desde luego, no conviene olvidar que la caída del nacionalcatolicismo es paralela a la crisis del nacionaljesuitismo o la extranjerización de la Compañía.

La Compañía de Jesús se instaló en España a partir de 1547, con Araoz como primer provincial. Su difusión en nuestro país se vio favorecida por el apoyo que siempre encontró en la regente Juana y en determinados obispos como Santo Tomás de Villanueva y hasta 1580 en San Juan de Ribera y el grupo ebolista que le tuvo simpatías, en parte gracias a la labor fundamental de un hombre con tan excelentes relaciones como Borja, que entró en la Compañía en 1546. La ascensión de Carranza al arzobispado de Toledo en 1557, en relación directamente proporcional a la decadencia política de Valdés, fue ciertamente decisiva para el meteórico ascenso jesuita, aunque éllo también tuvo sus costes a partir del cambio de situación de 1559. Borja fue incluido en el Índice de 1559 y se vio obligado a un discreto exilio en Roma hasta su muerte en 1572. Fue general de la Compañía de 1566 a 1572.

La pragmática de 1559 de Felipe II prohibía salir de sus reinos a los españoles para estudiar en el extranjero. La razón había sido el alarmante informe del dominico Baltasar Pérez referente a los grupos de españoles residentes en Lovaina entre 1551 y 1558. Pese a la prohibición, en el verano de 1561 salieron para Roma los jesuitas Perpinyá, Acosta, Mariana, Ramiro y Paez, lo que motivó un incidente de la

⁴⁴ BNM, ms. 19272 y 9934.

Compañía con la Inquisición. Pero en 1563 Lainez puso los medios para restablecer las relaciones.⁴⁵

La primera gran crisis de la Compañía se producirá en 1572. Borja murió ese año, el inquisidor general Diego de Espinosa también y las críticas de los dominicos y de los albigistas contra la Compañía arreciaron. En 1571, desde Bruselas, Arias Montano había escrito, él directamente, o cuando menos a él se le atribuye, un texto crítico contra la Compañía en el que se pone en evidencia el resentimiento que suscitan los jesuitas en función de los supuestos “artificios y máximas de los padres jesuitas en las Cortes de los Príncipes Cathólicos para la Fábrica de su Monarchia”.⁴⁶

“Que no se embaracen con los religiosos de la Compañía de Jesús, ni les den mano alguna en los negocios, ni los adelanten en autoridades y hacienda, mas que la qual presente estan en estos Estados y especialmente que el Governador no se encargue de confesar ni predicar dellos”. Recuerda la excelente labor de San Ignacio y los primeros padres (“fueron grandes las juntas que hizieron en la buena educación de la juventud en la conversión de las almas y en el aumento de la fe cathólica”) pero la situación actual es muy diferente “por exceso de amor propio y amor a los bienes temporales”, “fueron capaces de hacerla la más rica de caudales y haciendas y la más poderosa de autoridades”, “la codicia, la ambición y una política tan afectada y oculta, que pareciendo lo que en ella inspira perfectismo es el todo o la maior parte un asesinato, para recoger las haciendas, con semblante de dirigir las almas”; “pusieron a los demás religiosos en mala opinión con los príncipes y con quantos han podido descubriendo sus infecciones”; “para dilatar su grandeza se han señoreado de muchos monasterios y otras rentas generales, quitalles con sus relaciones siniestas a los religiosos que en paz las tenían y en posesión pacífica las gozaban”; “el otro que hicieron fue ingerirse en cosas de Estado, interesando y empeñando la maior parte de los príncipes cristianos con el modo más artificioso y sutil que jamás se ha visto”; “es absolutamente malo que los religiosos se metan, introduzcan tanto en cosas y assumptos de estado”; “no admiten en sus confesiones a gente pobre”; “no han reparado en deslustrar muchas familias ricas y nobles usurpando las haciendas de las viudas dejando a sus parientes en suma pobreza; “dan a entender al mundo la comunión intrínseca que tienen con los Príncipes pintandole aun maior de lo que ella es con el fin de que todos sus ministros sean sus amigos acudiendo a ellos como a superiores majestuosos para que les favorezcan en sus pretensiones y por esta razón se han alavado publicamente en Roma de que tienen facultades para hacer cardenales, nuncios y otros eminentes cargos”; “dan a entender al mundo que todos los que son gratificados del Príncipe son únicamente los que ellos favorecen y ayudan y por este camino se hacen dueños de los ánimos más que los mismos Príncipes”. Acaba diciendo: “Es necesario para la conservación de la quietud pública, para el sosiego de los Estados de los príncipes, para el aumento de la Iglesia y últimamente para el bien del mundo que Su Santidad juntamente con todos los Príncipes christianos pongan algún freno a esta Compañía que anda en los afectos sumamente desconcertada”.

⁴⁵ J. I. Tellechea, *Tiempos recios. Inquisición y heterodoxia*, Salamanca, 1977, pp. 268-273.

⁴⁶ BNM, ms. 11011. La autoría del informe es un tema polémico. Vid. B. Reckers, *Arias Montano*, Madrid, 1973, p. 231 y R. Giammanco, “Sull'autenticità del memoriale antigiesuitico attribuito a B. A. Montano”, *Archivium Historicum Societatis Jesu* 26 (1957), pp. 276-284.

En 1572, todas las suspicacias de los enemigos de la Compañía se disparan. Gregorio XIII nombra un nuevo general. Contra las presiones de la monarquía en favor de Juan Alfonso de Polanco, elige a un flamenco, Everardo Mercuriano. Las consecuencias de este nombramiento las ha subrayado Martínez Millán: la absorción de la Compañía por el Papa, un supuesto cambio de religiosidad (de la contemplativa a la activa y práctica) y una desestabilización de los jesuitas españoles alejados del poder central en Roma. Yo no creo en la literalidad de estos cambios.⁴⁷ El papismo de la Compañía es anterior y la religiosidad fue siempre activa. Sí que parece evidente, en cambio, una devaluación política del nacionaljesuitismo, pero creo, que el mayor cambio se produce en 1581 con el nuevo General Acquaviva que va a provocar realmente un amago de cisma en España comandado por Dionisio Vázquez que propone para España un comisario con poca o ninguna dependencia del general de Roma. Esta opción de jesuitismo hispano, sin duda manipulado desde la Corte, es paralela a la polémica Molina-Báñez, vivida por los dominicos como la gran ocasión de asestar un golpe teológico al poder jesuita. La ofensiva monárquica contra los jesuitas fue terrible. En 1587 el Consejo de la Suprema daba la orden al provincial de la Compañía de Jesús en Aragón, el padre Jerónimo Roca, de que “no dexé salir de su provincia a ningún religioso fuera destes reinos sin dar noticia a la Inquisición”.⁴⁸ La Inquisición sometía a examen libros como la *Ratio Studiorum* promovido por Acquaviva y editado en Roma en 1587. En 1587 el obispo de Cartagena, obedeciendo las instrucciones del rey, intentó visitar las casas de los jesuitas investigando por qué los superiores no eran elegidos por votación, por qué el gobierno de la orden dependía de Roma y cuál era la peculiar naturaleza de los votos.⁴⁹ El conflicto lo salvaría Ribadeneyra que contribuiría decisivamente a vincular los intereses del papa Sixto V y el rey con su campaña catolizadora de Inglaterra. No en balde Ribadeneyra decía en su *Historia eclesiástica del cisma de Inglaterra* que “la primera es ser yo español y la segunda, ser religioso de la Compañía de Jesús”.⁵⁰ La situación en 1592 con el nuevo papa Clemente VIII se había superado. Acquaviva en la Congregación general de 1593 triunfaba plenamente, y la derrota de los intereses del rey en el ámbito de su pretendido nacionalcatolicismo era paralela a su derrota político-militar en los diversos frentes. Curiosamente, la imagen que trasciende de los textos críticos contra España de franceses o ingleses coincide en identificar a la monarquía española con los jesuitas. Es un testimonio de la lentitud con que se mueven las corrientes de opinión respecto a las realidades objetivas. En los años 90', los jesuitas ya no están en la onda felipista que había representado Ribadeneyra. Las alegaciones de Mariana legitimando el tiranicidio que tanto dolieron a los franceses que sufrieron los asesinatos de sus dos reyes, Enrique III y Enrique IV, y que explican el antijesuitismo francés de aquellos años, tampoco serían gratos para Felipe II. Precisamente en un momento en que el rey Felipe II no es sino la sombra de lo que fue, la Compañía de Jesús dirigida por un extranjero, ofrece signos de total extrañamiento respecto a Felipe. Un extrañamiento atribuible, por otra parte, a buena parte del clero del momento. El nacionalcatolicismo momentáneamente parecía en vías de extinción.

⁴⁷ J. Martínez Millán (ed.), *La corte ...*, pp. 13-37.

⁴⁸ R. García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo XVI*, Barcelona, 1980, p. 95.

⁴⁹ C. Gómez Centurión, *La Invencible y la empresa de Inglaterra*, Madrid, 1988, p. 64.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 63.

La dureza del papa Clemente VIII en 1596 era significativa, cuando le reprochaba dos años antes de su muerte al rey que más había hecho por la defensa de la cristiandad lo siguiente: "Es una cosa extraña que tantos reyes, incluso bárbaros, hayan dado y vuelto a dar a la Sede Apostólica media Italia y que los príncipes del día de hoy, cuando la Iglesia tiene un castillejo de cuatro campesinos en sus Estados, hacen lo posible, aun por vías muy indirectas, para privarles de su jurisdicción en esas cuatro cosas y cuatro campesinos y se da más importancia a ésto que a guerrear con el turco".⁵¹

Las relaciones de Felipe II con la Iglesia del intachable católico rey Felipe II no podían ser más tensas. Su fracaso puede considerarse en este frente como en otros estrepitoso al final de su reinado. Por eso, no es raro que una de las pocas críticas que desde dentro de la monarquía española se hagan contra el rey en pleno reinado suyo (concretamente ya en 1577) procedan de un clérigo: Luis Manrique. Manrique subraya la crisis económica en la que vive la monarquía, se le acusa de oscurantismo, inaccesibilidad, lentitud administrativa, desconfianza general y hasta se le reprocha la falta de confesor.

Pero sobre todo, se pone la mano en los agravios que el clero tiene con respecto al rey:⁵²

"Tienen por muy cargada la conciencia de Vuestra Majestad por lo mucho que sus ministros de justicia procuran derogar y quitar el derecho eclesiástico y alzarse con ello con grande ofensa de Dios, disimulando ellos muchos pecados públicos que la Iglesia solía punir y castigar como son los amancebamientos y otros pecados cuya animadversión derechamente por los santos cánones pertenece a la Iglesia y cuanque está bien que las justicias seculares previniendo conozcan de ellos contra los seculares mas lo que comúnmente pasa y especialmente en esta corte es no consentir a los jueces eclesiásticos que castiguen ni castigar ellos y por lo que aquí en los ojos de Vuestra Majestad pasa se podía entender lo que en otros cabos será no hay alguacil que se tenga por hombre si por cualquiera ocasión no quebranta las inmunidades eclesiásticas y así la Iglesia usa de sus armas que son las censuras luego se despacha cédula de Vuestra Majestad mandando al obispo o juez eclesiástico que absuelva o se salga del reino, aunque le hayan ahorcado un clérigo.

Laméntase mucho toda la gente de la suerte de Dios que son los eclesiásticos, clérigos, frailes y monjas del despojo de las dignidades, rentas, haciendas y otras comodidades eclesiásticas, porque, aunque la Iglesia estuviese muy rica, no le convenía al Príncipe despojarla so color de necesidad alguna, sino inducir a los eclesiásticos a que se reformasen en sus demasias cuando las hubiese que haciendo estos es cierto que las rentas se gastarían en hacer buenas obras y una de ellas sería socorrer a Vuestra Majestad en sus necesidades.

Dicen que, aunque Vuestra Majestad con necesidad y con pretexto de volver por el reino y por la fe haya metido la mano en la hacienda de la Iglesia, no está seguro de no haber hecho a Dios mucha ofensa no habiéndola metido tan cargadamente primero en la de los seculares para venir a más no poder a echar mano

⁵¹ R. García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, 1980, vol. III-2º, p. 77. Clemente VIII, según dice R. García Villoslada ("Felipe II y la..." art. cit., p. 76), deploraba la vida suntuosa de los obispos españoles. El panegírico del mismo papa que le atribuye Cabrera de Córdoba no está probado documentalmente y, en cualquier caso, no dejaría de ser una glosa retórica y poco sentida.

⁵² *Advertimientos que Don Luis Manrique dio a su magestad del rey Don Felipe Segundo nuestro Señor*, BNM, ms. 18718-55.

de la Iglesia de Dios, la cual El quiere que tenga bienes temporales para que mejor puedan ser ministros vacar a los espirituales y que para haberse de hacer cosa semejante primero se ha de tener verdadera satisfacción de que no hay otro remedio y que éste lo será eficaz para salir de las urgentes necesidades ofrecidas en socorro del Reino y de la Fe por cual por más que se diga ellos lo tienen ahora por muy sospechoso por la razón que está dicha y en cuanto se saca de las ventas de jurisdicciones de la Iglesia apenas hay para cumplir el asunto que se toma con un malvado logero de manera que no parece que en esto se hace más que empobrecer la Iglesia para enriquecer logrerros que no hay corazón que no rompa de dolor viendo que a poder de públicos enemigos de Dios vayan a parar los lugares y tierras que los santos reyes amigos de Dios dieron a la Iglesia en reconocimiento de las gloriosas victorias que Dios les había dado por donde merecían que les diese otras muchas y mayores y ahora parece que Vuestra Magestad algo de lo que con pública ofensa del mismo Señor y suya le han robado y por lo que todo esto ha lucido se deja entender que tan agradable ha sido la divina Magestad lo que su Iglesia se ha sacado plega a Dios, señor, que en lo que queda de pasar salgan más falsos profetas, los que de palabra y por escrito hombres doctos y siervos de Dios y de Vuestra Magestad le han dicho pronosticado procurando apartar a Vuestra Magestad de este propósito”.

La monarquía a fines del siglo XVI ha perdido su batalla particular con la Iglesia. La situación de la Inquisición ya es indicadora de la correlación de fuerzas en aquel contexto. Se prohíben las interferencias monárquicas en los exámenes de limpieza de sangre: la Compañía de Jesús evidentemente se deslizó hacia la ortodoxia papista más radical. En 1616 ascendían los jesuitas a 2.203 personas en la Península Ibérica. Su escalada como confesores de los reyes se hace con las reservas — que destacaba Acquaviva en 1602— con las que los confesores jesuitas debían asumir el encargo de la confesión son significativas: “Si algún soberano no se encontrase plenamente satisfecho, sería indispensable manifestarle con toda modestia y humildad que sólo con estas condiciones y no con otras, nos permiten nuestros Estatutos aceptar semejante encargo”.⁵³ De hecho, sólo la reina Mariana de Austria en el siglo XVII tuvo un confesor jesuita: el padre Nithard. La audacia crítica del padre Mariana y las críticas del tiranicidio son, asimismo, propias de la coyuntura. El nacionaljesuitismo —una cierta interpretación específicamente española de la Compañía de Jesús— hacía años que estaba extinto si es que existió alguna vez. A lo largo del siglo XVII y XVIII sólo hubo un general español: Tirso González, un decidido impugnador del probabilismo. Del españolismo de aquellos jesuitas de la primera generación mediaba, ciertamente, un abismo.

En cualquier caso, detrás de la retórica del nacionalcatolicismo español laten los problemas de una monarquía ansiosa de dinero y un clero que se cree esquilmo por la fiscalidad real. En ese terreno habrá que trabajar en el futuro.

⁵³ J. Lacouture, *op. cit.*, p. 499.

