Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines

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

CECIL Numéro 4 - Année 2018

Dossier thématique : La fabrique de l'hérésie. L'hérétique et ses représentations à l'époque moderne (coord. par Michel Bœglin) 5

David Kahn : Actualiser l'hérésie au temps de la Réforme. Catholicité, innovations doctrinales et Inquisition dans l'Espagne de la première modernité (1517-1530) 9

Borja Franco Llopis : Imágenes de la herejía y de los protestantes en el arte efímero de los Austrias 37

Estelle Garbay-Velázquez : Quand le nom fait l'hérétique. Les mots de l'illuminisme castillan de 1525 63

Miquel Beltrán : Mística del abandono en los primeros alumbrados 87

Shems Kasmi : La figure du métis hérétique. Contribution à l'étude des discours de diabolisation des *mestizos* de Nouvelle-Grenade (XVI^{e}-XVII^{e} siècles) 107

Ignacio J. García Pinilla : Escritura y reescritura del relato de la orden dominica sobre el doctor Constantino de la Fuente 127

Rosa María Alabrús Iglesias : Religiosas visionarias y supersticiosas ante la Inquisición de Barcelona (1575-1680) 151

Pedro Vilas Boas Tavares : A *invenção* do «molinista» em Portugal 167

Varia 183

Bernard Grunberg : Un nicodémisme toléré ? Le cas des judaïsants de Nouvelle-Espagne (1519-1571) 185

Alberto Pérez Camarma : La instrumentalización del mensaje divino: sor María de Ágreda y el castigo de Dios 207

Recensions d'ouvrages 229

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

Directeur : Michel Bœglin (UM3)
Rédacteur en chef : Patrick Lesbre (UT2J)

Adresse d'expédition

Pour nous envoyer votre contribution, merci de nous contacter à
cahiersdetudes@gmail.com
Pour les normes de présentation, rendez-vous sur le site de la revue :
https://cecil-univ.eu/ à la section : *A propos de CECIL*

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

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

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

CECIL Numéro 4 - Année 2018

Dossier thématique : La fabrique de l'hérésie. L'hérétique et ses représentations à l'époque moderne : Espagne, Portugal, Amérique. XVI^{e}-XVII^{e} s. 5

David Kahn : Actualiser l'hérésie au temps de la Réforme. Catholicité, innovations doctrinales et Inquisition dans l'Espagne de la première modernité (1517-1530) 9

Borja Franco Llopis : Imágenes de la herejía y de los protestantes en el arte efímero de los Austrias 37

Estelle Garbay-Velázquez : Quand le nom fait l'hérétique. Les mots de l'illuminisme castillan de 1525 63

Miquel Beltrán : Mística del abandono en los primeros alumbrados 87

Shems Kasmi : La figure du métis hérétique. Contribution à l'étude des discours de diabolisation des *mestizos* de Nouvelle-Grenade (XVI^{e}-XVII^{e} siècles)..... 107

Ignacio J. García Pinilla : Escritura y reescritura del relato de la orden dominica sobre el doctor Constantino de la Fuente 127

Rosa María Alabrús Iglesias : Religiosas visionarias y supersticiosas ante la Inquisición de Barcelona (1575-1680) 151

Pedro Vilas Boas Tavares : A *invenção* do «molinista» em Portugal..... 167

Varia 183

Bernard Grunberg : Un nicodémisme toléré ? Le cas des judaïsants de Nouvelle-Espagne (1519-1571) 185

Alberto Pérez Camarma : La instrumentalización del mensaje divino: sor María de Ágreda y el castigo de Dios 207

Recensions d'ouvrages 229

Serge Brunet, *Les églises de la Terre. Les communautés paysannes du Val d'Aran et des Pyrénées centrales, XII^{e}-XVII^{e} siècle* 231

Elena de Lorenzo Álvarez (coord.), *Ser autor en la España del siglo XVIII*..... 237

Álvaro Castro Sánchez, *La utopía reaccionaria de José Pemartín y Sanjuán*..... 241

Dossier thématique

Michel Bœglin[1]
Université Paul-Valéry, Montpellier 3
IRIEC EA740

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



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

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

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

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

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

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

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

[2] Giovani Botero, *Raison et gouvernement d'Estat, en dix livres,* Paris, Guillaume Chaudière, 1599, livre II, p. 108.

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

David Kahn[1]
INU Champollion, Albi
UMR 5136 FRAMESPA

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

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

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

[1] David Kahn, Institut National Universitaire Champollion, Place de Verdun, 81012 Albi, France.

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

Introduction

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

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

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

[2] Voir l'analyse de Thomas 2001, 162-166.

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

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

[5] Andrés Martín 1977, 430, note 18 ; González Novalín 1968, 307.

qualifications précises ne nous sont pas parvenues. Une commutation de peine lui est accordée en 1528[6].

3. La lettre adressée par Valdés à Paul IV a postérieurement suscité des lectures contradictoires et divergentes : en 1907, Henry Charles Lea considère « l'hyperesthésie orthodoxe[7] » du tribunal de la foi, soucieux de brider toute critique théologique et de garantir la suprématie de la scolastique[8]. Mais l'historien américain avance simultanément l'incompréhension dont feraient preuve les juges face à la « menace latente » que représentait l'aspiration des mystiques à une religiosité plus authentique et dépouillée des observances extérieures[9]. Pour Marcel Bataillon, l'accusation de luthéranisme était instrumentalisée par les magistrats afin d'exclure en réalité des érasmistes et des illuminés. C'est dans ce sens que l'auteur d'*Érasme et l'Espagne* affirme qu'« on brûle en 1558 des gens qui, quelques années plus tôt, en auraient été quittes pour des pénitences de courte durée[10] ». Selon Ignacio Tellechea Idígoras, avant 1540, le luthéranisme pouvait constituer une qualification ambiguë servant à caractériser des postures mal identifiées, en raison de la confusion doctrinale qui prévalait alors[11]. En contrepoint, Werner Thomas a avancé que, lors du démantèlement des conventicules *alumbrados* dans les années 1520, l'Inquisition ne cherchait pas à déceler d'hérésie luthérienne[12]. Michel Bœglin a récemment précisé que l'élaboration des incriminations luthérienne et *alumbrada* révèle la vision qu'avait l'Inquisition de sa propre fonction au sein une société espagnole confrontée à de nouveaux enjeux spirituels[13].

4. Il est établi que la menace luthérienne apparaît diffuse et lointaine entre 1521 et 1530[14]. L'activité juridictionnelle s'y rapportant s'avère résiduelle sur le plan quantitatif[15]. Toutefois, le Saint-Office s'intéresse plus particulièrement aux innovations doctrinales car, entachées d'obstination, elles sont susceptibles de

[6] Bataillon 1998, 20, 169, 368.
[7] Lea 1983, vol. 3, 222-223.
[8] *Ibid.*, 217.
[9] *Ibid.*, 371-372.
[10] Bataillon 1998, 752.
[11] Tellechea Idígoras 1977, 26.
[12] Thomas 2001, 162.
[13] Bœglin 2016, 132.
[14] Longhurst 1959.
[15] Thomas 2001, 174-184.

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

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

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

[16] « *Nouedades cerca están de nouerdades* », Cruz 1555, 190.
[17] García Oro 1971, 355.
[18] Pour une lecture contextualisée de ces lignes du bref d'Innocent XI, voir Quantin 2002, 903-904.
[19] Dedieu 1978.

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

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

7. Certes, dès 1519, l'université de Cologne ordonne la destruction des ouvrages de Luther. Dans la foulée, celle de Louvain – qui a pour chancelier le cardinal de Tortose

[20] « *Porq[ue] a Dios gr[aci]as por agora la Igl[es]ia no[n] tiene esa neçesidad q[ue] tiene la fee tan çendrada y ella ta[n] pertrechada de ta[n] santas do[c]trinas y declaraçion[e]s de ta[n] santos y sabios doctor[e]s que no[n] podría maldad herética alguna ocurrir contra q[ue] no[n] tenga remedios muchos* », Archivo General de Simancas (AGS), Patronato Real, legajo 21, doc. 22, f° 103 r°. Doussinague 1946, 234-235, 528-529 ; Jedin 1965, 121-122.
[21] Hillerbrand 1969.
[22] Jedin 1965, 161.
[23] Peña 1977, 188-189.

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

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

[24] Bujanda 1988, 29.
[25] Paquier 1977, 144.
[26] Weiss 1917, 43.
[27] Irsay 1935, 316.
[28] Dans ses cours à l'université de Salamanque, en 1559 et 1560, alors qu'il remplaçait Domingo de Soto à la chaire de prime de théologie (avant d'être élu à la chaire de vêpres en 1561), Juan de la Peña affirme que l'infaillibilité du pape fait l'objet de controverses non seulement entre catholiques et luthériens, mais également parmi les catholiques. Et Juan de la Peña rappelle que, selon la faculté de théologie de Paris, le pontife peut errer en définissant les choses de la foi : « *La raíz se encuentra en su doctrina de que Cristo confirió el poder espiritual inmediatamente a la Iglesia y a todos los obispos y a los apóstoles, y no a Pedro. De ahí que concluyen que la potestad vicaria de Cristo actualmente reside de modo inmediato en todos los obispos y por ello en el concilio, y del concilio, por la elección, se deriva del papa. De la misma manera que en la república temporal y natural la potestad está en la república y por la elección se deriva y transfiere al príncipe* », Peña 1977, 189.
[29] Wrede 1896, 595.
[30] Registre consignant la correspondance du secrétariat de Castille du conseil de la Suprême : « *Quia tamen multoru[m] querella nostrum et sedis ap[osto]lice pulsauit auditum, q[uod] non nulli huius artis imprimendi mag[ist]ri, in diuersis mundi partibus, libros, tam gr[a]ec[a]e, hebraic[a]e, arabic[a]e et calde[a]e linguarum in latinum traslatos, quam alios, latino, ac vulgari sermone editos, error[e]s etiam in fide, ac pernitiosa dogmata, etiam Religioni xpian[a]e contrarja, ac contra fama[m]*

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

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

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

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

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

[31] AHN Inq. libro 317, f° 182 r°-v°.

[32] Redondo 1965.

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

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

11. Or, la notion d'hérésie fait elle-même l'objet de controverses : ne serait-elle pas instrumentalisée, pour certains, afin de mieux museler les débats théologiques essentiels à la vie spirituelle de la Chrétienté ? Sous l'angle apologétique, l'hétérodoxie est conçue comme le pendant dialectique de la catholicité. Selon Paul de Tarse, les hérésies sont indispensables à l'orthodoxie, car en réaction les véritables chrétiens se manifestent dans leur foi inébranlable[34]. Plus largement, citant également Augustin d'Hippone, Thomas d'Aquin rappelle qu'elles incitent à approfondir les Écritures[35]. Parce qu'elles stimulent l'orthodoxie, les hérésies sont paradoxalement consubstantielles à la vie spirituelle et à la vigueur du dogme[36]. Faut-il corollairement les tolérer ? À l'inverse de la *Somme théologique*, c'est ce que préconise Érasme, se fondant sur saint Paul. Pour l'humaniste, affranchi de toute polémique et sans parti pris corporatiste, le retour aux Évangiles et l'examen serein des questions de foi viendront seuls à bout de Luther, pourvu que les non-initiés aux subtilités de la théologie soient tenus à l'écart des disputes. Car, filtrée par les attentes des contemporains, la réception de ces polémiques fait craindre des répercussions sur le plan ecclésiologique[37].

12. Érasme affirme sans ambages, à propos de l'affaire Luther en 1519, que l'hérésie constitue une notion à la fois galvaudée et instrumentalisée par les moines. Ceux-ci seraient en effet soucieux d'invalider les arguments défavorables à la scolastique et d'imposer leurs vues partisanes, par le biais d'un système exégétique jalonné et d'une lecture des textes sacrés qu'Érasme considère comme balisée, étriquée, voire figée et rétive à toute forme de critique, en particulier philologique :

[34] « Il faut qu'il y ait des hérésies, afin qu'on découvre ceux d'entre vous qui ont une vertu éprouvée » (*Première Épître aux Corinthiens* XI,19).
[35] 2ª 2æ, q. 11, art. 3 : voir Thomas d'Aquin 1853, 111-112.
[36] Sur la réception de Thomas d'Aquin à Alcalá et à Salamanque, voir García Villoslada 1938, 303-307.
[37] Érasme 1970, 111-119.

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

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

[38] Lettre à Albert de Brandebourg, 19 octobre 1519, *Ibid.*, 118 ; sur les réserves des théologiens à propos des disputes, sur le commentaire que réserve la *Somme théologique* au « *noli verbis contendere* » et sur sa réception par les hérésiologues du XVI[e] siècle, voir Vega 2016.
[39] Voir Büttgen 2011, 155-192.
[40] Pozo 1959, 124.
[41] García Martínez 1962, 139-151 ; Neveu 1993, 273-276.
[42] Citant la *Summa de Ecclesia* du cardinal Juan de Torquemada, Melchor Cano établit ordinalement les sept degrés d'autorité suivants : « *Primus earum est, quæ in libris sacris habentur expressaæ. Secundus earum, quæ exhisce per certam & necessariam consecutionem fiunt. Tertius earum, quæ verbo tenus Christus Apostolis, Apostoli ecclesiæ tradiderunt. Quartus earum, quæ in concilijs vniversalibus definitæ sunt. Quintus earu[m], quæ à sede apostolica sunt fidelibus ad credendu[m] propositæ. Sextus illarum, quæ de fide & refutatione hæresum sancti doctores vna mente vnaq[ue] voce docuerunt. Septimus illarum est, quæ ex tertio, quarto, quinto & sexto generib[us] consecutione firma & necessaria deriuantur. Ex quibus capite sequenti distinguit etiam septem genera hæreticarum propositionum, quæ septem illis generibus propositionum fidei repugnant* », Lib. XII, c. 7, Cano 1563, 411.

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

15. Si le dissentiment théologique peut constituer un indice d'hétérodoxie – et déclencher, partant, la saisine du Saint-Office – est-ce à dire qu'il suffit dans la pratique à déclarer un justiciable hérétique ? Selon la doctrine inquisitoriale, lorsque l'intention du prévenu n'est pas établie par des preuves circonstanciées, pour être considérée comme contrevenant à l'orthodoxie, une proposition doit être univoque et « formellement hérétique, à savoir que les mots soient évidents et clairs, et qu'on ne distingue pas deux sens : l'un, catholique et l'autre, hérétique, car il faudrait s'en tenir à l'interprétation catholique[44] ». Pour les magistrats, l'hérésie est un choix raisonné, par lequel on s'exclut délibérément de la catholicité, dans le cas des nouvelles dissidences de la première moitié du XVI^{e} siècle, en retranchant de la vérité des éléments du dogme. Ainsi, des vérités partielles, une fois devenues absolues, donnent corps à l'hétérodoxie[45].

16. Si la qualification luthérienne apparaît, au cours des années 1520-1530, lors des réquisitions, sa fonction s'avère fondamentalement heuristique. Le luthéranisme n'intervient qu'accessoirement dans les actes de jugement. Lors d'un interrogatoire qui se tient au mois d'août 1525 à Tolède, le prévenu Pedro Mexía déclare avoir

[43] Voir Vega 2013.

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

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

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

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

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

[46] Voir, par exemple, AHN Inq. legajo 221, exp. 19, f° 2 r°-v°.

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

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

[49] Sur Diego de Uceda, voir Lea 1983, vol. 3, 217-218 ; Bataillon 1998, 467-469 ; Longhurst 1953.

[50] AHN Inq. legajo 112, exp. 22.

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

[52] L'Inquisition est particulièrement sensible à cette question : *Disputatione de fide efectu* : lib. 1 c° 3 n° 1, *Tractatus de h[a]ereticis, compositus ab eruditissimo l[ic]enciatus Felice Ebia de Ouiedo,*

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

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

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

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

[54] Massault 1980, 13.

[55] Lettre 1033, à Albert de Brandebourg, 19 octobre 1519, Érasme 1970, 114.

[56] Vega 2016, 78.

[57] Alberigo 1994, t. II-1, 1299.

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

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

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

[59] Tellechea Idígoras 1963, 33.

[60] Renaudet 1998, 408 ; Béné 1969, 372 ; Margolin 1991, 21.

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

[62] « *Causas y remedios de las herejias* », Ávila 1971, 90.

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

19. Face aux choses de la foi, l'ouaille doit se comporter humblement. Et réciproquement : s'adressant aux « oreilles pieuses », le clergé est tenu de faire preuve de retenue et de ne pas provoquer la ruine doctrinale d'autrui par le scandale. En cela, l'Église poursuit résolument un mouvement engagé au XIII[e] siècle : en raison de sa complexité, la doctrine religieuse se présente de manière différenciée, selon les facultés du public qui est visé[64]. L'Église enseignante transmet alors la foi aux simples croyants par le biais de contenus considérés comme communs, et proscrit les subtilités qui troublent plus qu'elles n'éclairent les esprits. Avec la réception du *Commonitorium* de Vincent de Lérins – écrit vers 434 et dont Jean Sichard assure l'édition princeps et l'impression en 1528 à Bâle[65] – le consensus s'impose comme l'une des conditions d'un développement partagé et homogène du dogme, aux côtés de l'ancienneté et de l'universalité. Mais le temps est à la controverse. Afin de défendre la cohésion de l'Église, la discipline ecclésiastique est projetée au cœur du dispositif : la prédication fait l'objet de régulations et les prêcheurs qui fautent encourent des sanctions, à caractère disciplinaire.

20. Ainsi, les registres inquisitoriaux font état, en janvier 1519, de l'emprisonnement de fray Alonso de la Coruña par l'*alcayde* de Pampelune, mis en cause du fait de certaines propositions prononcées dans le cadre d'un prêche, puis déféré à l'Inquisition de Navarre[66]. En 1523, à la demande des inquisiteurs de Calahorra, Sancho Carranza de Miranda, alors théologien à Alcalá de Henares, rédige la réfutation d'une erreur portant sur la virginité de Marie dans l'enfantement[67] qui a été proférée lors d'un prêche à Logroño[68]. Dans un souci de clarification dogmatique, il entend enrayer le scandale qu'a suscité – et que suscite toujours au moment de l'impression chez A. G. de Brocar – la proposition contrevenante. Théologien reconnu, Sancho Carranza de Miranda participe à la congrégation de Valladolid en 1527, et il est nommé

[64] Baloup 1995.
[65] Vincent de Lérins 1528.
[66] AHN Inq. libro 318, f^os^ 113 v^o^, 114 v^o^, 194 r^o^.
[67] « *Cum igitur proximis elapsis diebus quidam prædicator in publica eius concione ad populum in civitate Logronio inter Celtiberos nobilissima, asseruisset virginem matrem domini Mariam non peperisse christum redemptorem per naturalem locum cæteris hominibus a natura deputatum ; ex eius nova et insolita immo verius pestifera doctrina, hæretica labe fœdata ortum est scandalum et non parum simplicem et imperitam plebeculam offendens* », voir Bengoechea 1983, 69.
[68] Carranza de Miranda 1523 ; l'opuscule a été étudié par Bengoechea 1983 ; la référence est cataloguée dans Martín Abad 1991, vol. 2, 291-292 et *ibid.*, vol 3, 1351.

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

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

22. À Alcalá de Henares, « lieu de fermentation religieuse intense[76] », érasmistes, mystiques et *alumbrados* se côtoient et les différentes sensibilités spirituelles se

[69] Nommé inquisiteur de la Navarre par Alonso Manrique, le 21 février 1528 : « *Doctore[m] Santium de Carrança Inq[uisito]rem contra hereticam et apostati cum prauitate[m] in Regno Nauarre ac in ciuitatib[us] et diocesibus Calagurritan[a] et Calciaten[si] creamus, etc.* », AHN Inq. libro 319, f° 446 r°.
[70] *Ibid.*, f° 9 r°
[71] *Ibid.,* f°s 5 r°, 7 r°-v°, 9 r°, 13 r°.
[72] M. Bataillon précise qu'« après son retour en Espagne, il [Sancho Carranza] publie une harangue prononcée devant Léon X avec une défense de l'Immaculée conception (Alcalá, A. G. de Brocar, 7 septembre 1523) », Bataillon 1998, 131, note 2.
[73] Sancho Carranza de Miranda jauge l'héréticité de la proposition en la passant au crible des différentes notes de censure, des plus légères aux plus graves. Il a recours à l'éventail des qualifications : curieuse et inutile ; téméraire et vaine ; scandaleuse et offensive aux oreilles pieuses ; injurieuse pour la personne de la Vierge, fausse et erronée ; enfin, hérétique.
[74] AHN Inq. libro 319, f° 7 r°-v°.
[75] *Ibid.,* f° 13 r°.
[76] Bataillon 2010, 67.

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

23. Certes, on a souligné que les pièces disponibles – des copies – sont sujettes à caution. Il semblerait que les mentions à l'Inquisition aient été délibérément ôtées des actes[82]. Mais l'hypothèse d'une procédure purement disciplinaire, dépourvue de soupçon d'hérésie, n'en est pas moins vraisemblable. Le procès d'Alcalá de Henares a été revisité dans l'autobiographie de Loyola que le père Luis Gonçalves da Cámara rédige, quelque 28 ans après les faits[83]. Dans une lettre du 15 mars 1545 à Jean III, roi du Portugal, Loyola nie tout commerce avec les *alumbrados* et précise que sa mise en cause de l'époque ne tient pas à des suspicions de luthéranisme, d'illuminisme ni d'intentions schismatiques, mais à ce que, écrit-il, « dépourvu de lettres, surtout en Espagne, on s'étonnait que je parle et converse autant de matières spirituelles[84] ».

24. Lorsqu'il s'avère que les intentions prêtent à soupçon, les juges cherchent naturellement à établir l'hérésie. La prédication devient aux yeux du Saint-Office un révélateur de l'intégrité doctrinale des clercs en charge d'âmes. Mais elle est surtout perçue comme un canal de transmission de l'erreur par le scandale. N'a-t-elle pas constitué au demeurant un puissant vecteur de propagation des idées principales de la pensée de Luther ? Ainsi, l'Inquisition s'intéresse aux circuits de diffusion privilégiés

[77] La biographie de Loyola dans García Villoslada 1986 ; García Hernán 2013.
[78] Voir Fita 1898 ; García Villoslada 1986, 270-302 ; procès édité par Dalmases 1977.
[79] Ainsi que l'a avancé Llorca 1980, 87, en 1525, au yeux des magistrats, les *alumbrados* diffusaient, sous l'apparence de la piété, des doctrines dangereuses pour la morale chrétienne.
[80] Ortega Costa 1980.
[81] Dalmases 1977, 322-331.
[82] Voir Bataillon 2010, 79-83 ; García Hernán 2013.
[83] Ignacio de Loyola 1992, 110-118.
[84] *Id*. 1977, 700.

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

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

25. La genèse de la spiritualité illuminée tient à un contexte d'effervescence religieuse et participe, aux yeux des inquisiteurs, d'une dérive de l'idéal de Réforme qui verse dans l'impiété. À la différence du luthéranisme, l'illuminisme concerne pour l'essentiel des fidèles sans formation théologique, dont certains, à l'instar de Pedro Ruiz de Alcaraz à Escalona, s'improvisent prédicateurs. Afin de donner une assise juridique et théologique aux poursuites judiciaires, l'illuminisme est formalisé en tant qu'hérésie, par analogie, sur le fondement des incriminations existantes[86]. Le 23 septembre 1525, Alonso Manrique délivre l'édit des « *alumbrados, dexados y perfectos*[87] », qui vise à donner la plus grande publicité à l'infraction et susciter corollairement des dénonciations.

26. Avec l'introduction des procédures contre Pedro Ruiz de Alcaraz et Isabel de la Cruz, tertiaire franciscaine, l'Inquisition prend la mesure des innovations et des transgressions doctrinales qui se diffusent à Tolède, d'après les informations préliminaires, au contact des monastères, à Guadalajara et à Pastrana, et des maisons de récollection, à La Salceda, Cifuentes et Escalona. Au fil des dépositions, les magistrats découvrent les effets des promiscuités entre laïcat et mystiques observants, à travers lesquelles le « recueillement » franciscain (*recogimiento*) se transmue et se déforme en « abandon de soi » illuminé (*dejamiento*), doctrine

[85] Voir Eisenstein 1971.
[86] Kahn 2018.
[87] Ortega Costa 1977.

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

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

[88] AHN Inq. libro 246, f° 210 r°-v°. Le 21 septembre 1525, le versement d'une indemnité de 100 ducats à Gaspar de Ávalos est décidé : « *En la d[ic]ha villa de Vall[adol]id, a xxxj djas del d[ich]o mes de set[iembr]e e año suso d[ich]o, su s[eñori]a rr[everendísim]a enbió a mandar al rreçeptor Ju[a]n del Poso q[ue] diese e pagase al m[aestr]o Dávalos, e[lecto] de Guadix, cient d[ucado]s para ayuda al gasto, q[ue] está en aq[ue]lla Inquisición entendje[n]do en los negoçios de los alunbrados* », AHN Inq. libro 573, f° 29 v°.

[89] AHN Inq. legajo 106, exp. 5, f° 12 r°.

[90] *Ibid*., f° 12 v°.

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

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

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

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

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

[94] Ortega Costa 1978, 16.
[95] Le dossier est conservé à Madrid, AHN Inq. legajo 4426, exp. 27 ; édité par Beltrán de Heredia 1970 ; des extraits fac-similés dans Avilés Fernández 1980 ; voir l'étude de Bataillon 1998, 243-299 ; Homza 1997.
[96] Circulaire du 23 mai 1527, AHN Inq. libro 319, f° 391 r°-v°.

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

29. En Espagne, en l'absence de consensus théologique et faute d'incrimination formelle, la juridiction inquisitoriale est contrainte d'agir prudemment dans le traitement des nouvelles manifestations de l'hérésie. L'historiographie a mis en exergue la propension des magistrats à confondre – sciemment ? – les erreurs des illuminés et des érasmistes, auxquels le tribunal de la foi n'aurait pas hésité à imputer des intentions luthériennes[97]. Les réquisitions du procureur Diego Ortiz de Ángulo contre le chanoine Juan de Vergara seraient à elles seules symptomatiques de la stratégie inquisitoriale : d'une part, forcer délibérément les analogies entre les propositions des érasmistes et l'illuminisme ; d'autre part, assimiler celles-ci à des erreurs luthériennes[98]. De même, si l'on suit José Ignacio Tellechea Idígoras, ces incertitudes s'inscrivent dans une stratégie inquisitoriale d'instrumentalisation du luthéranisme visant à rendre visibles les « hétérodoxes du dedans[99] ». Pour John Longhurst, si plusieurs documents laissent penser que luthéranisme et érasmisme dans les années 1530 constitueraient pour le Saint-Office des « jumeaux hérétiques », dans l'affaire Juan de Vergara, néanmoins, les magistrats font, en toute logique, la part des choses[100].

30. Certes, il est désormais établi que le *Diálogo de doctrina cristiana* de Juan de Valdés emprunte des passages à Luther et à d'autres réformés, puis les restitue en castillan[101]. Pourtant, en 1529, saisis par l'inquisiteur général, les théologiens d'Alcalá de Henares[102] rendent un avis globalement favorable à l'ouvrage[103]. Plutôt que de qualifier les propositions, il leur aurait été demandé de faire en sorte que ce dernier

[97] García Villoslada 1965, 82.
[98] Bataillon 1981, 41, note 1.
[99] L'oxymore est de Bataillon 1998, 533.
[100] Longhurst 1958, 123-124.
[101] Gilly 1982, 86.
[102] Longhurst 1950, 35-46 ; Bataillon 1981.
[103] C'est, du moins, ce que semble indiquer Érasme dans sa lettre [L. 2127] adressée à Juan de Valdès le 21 mars 1529, dans laquelle il se réjouit que ce dernier soit sorti « sain et sauf de ce naufrage », Bataillon 1981, 67.

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

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

[104] *Ibid.*, 71.
[105] Jiménez Monteserín 2000, 366.
[106] Nieva Ocampo 2015, 648, 661.
[107] Lettre de García de Loaysa à Charles Quint, Rome, 25/08/1530 : « *Y parésceme que en el concilio debe vuestra Majestad persistir, y en perdirle y hacerle, porque quedará esa nación más quieta y la cristiandad se levantará de algunos caimientos que tiene. Este nombre aborrescen acá muchos; pero si esos herejes se someten al futuro concilio en todas las cosas como es razón, y entre tanto se reducen a la fe, dejándoles como dije vivir hasta el concilio, en que los casados clérigos que agora lo son lo sean, y que la comunión sea* sub utraque specie*, creo que la Santidad del Papa verná en hacer el concilio, y que muchos cardenales serán de este voto. Vuestra majestad lo encomiende siempre a Dios, que os guíe como acertéis a servirle* », Miguel Salvá et Pedro Sainz de Baranda 1849, 72 ; Heine 1848, 368.

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

Conclusion

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

Sources manuscrites

Archivo General de Simancas, Patronato Real, legajo 21

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

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

[109] « *No es nuevo en la Iglesia haber nasçido las heregías del mal entendimiento de las verdaderas palabras* », Selke de Sánchez 1968, 194.

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

Sources imprimées

Alberigo, Giuseppe (éd.), 1994, *Les conciles œcuméniques : les décrets*, Paris, Cerf, vol. 1-2.

Ávila, Juan de, 1971, *Obras completas: Tratados de Reforma. Tratados menores. Escritos Menores. Indice general de materias*, texte établi par Luis Sala Balust et Francisco Martín Hernández, Madrid, Editorial católica, vol. 6.

Beltrán de Heredia, Vicente, 1970, *Cartulario de la Universidad de Salamanca 1218-1600*, Salamanque, Universidad de Salamanca.

Cano, Melchor, 1563, *De locis Theoligicis Libri duodecim*, Salamanque, Excudebat Mathias Gastius.

Cano, Melchor, 2006, *De locis theologicis*, texte établi par Juan Belda Plans, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Carranza de Miranda, Sancho, 1523, *Libellus in quo refellit Errorem quendam adversus virginei partus veritatem nuper exortum, et verum dominicaæ nativitatis locum ostendit*, Alcalá de Henares, per Arnaldum Guillelmum de Brocario.

Cruz, Juan de la, 1555, *Dialogo sobre la necessidad y obligacion y provecho de la oracion y provecho de la oracion y diuinos loores vocales*, Salamanque, en casa de Juan de Canoua.

Dalmases, Cándido de (éd.), 1977, *Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu.

Érasme, 1970, *La correspondance d'Érasme. Vol. IV : 1519-1521 traduite et annotée d'après le texte latin de l'*Opus epistolarum *de P.S. Allen, H.M. Allen et H.W. Garrod*, texte établi par Aloïs Gerlo et Paul Foriers, Bruxelles, Presses académiques européennes.

Heine, Gotthilf (éd.), 1848, *Cartas al Emperador Carlos escritas en los años 1530-32 por su confesor* [García de Loaysa], Berlin, Librería de Wilhelm Besser.

Ignacio de Loyola, 1977, *Obras completas*, texte établi par Cándido de Dalmases et Ignacio Iparraguirre, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 3e éd.

Ignacio de Loyola, 1992, *Autobiografía y Diario espiritual*, Luis María Mendizábal, Cándido de Dalmases et Manuel Ruiz Jurado éd., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Ortega Costa, Milagros (éd.), 1978, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, Madrid, Fundación universitaria española.

Peña, Juan de la, 1977, *Eclesiología: Réplica a la Iglesia de Lutero*, texte établi par Ramón Hernández, Salamanque, Editorial San Esteban.

Salvá, Miguel, Sainz de Baranda, Pedro (éd.), 1849, *Colección de documentos inéditos para la historia de España : Tomo XIV*, Madrid, imprenta de la viuda de Calero.

Thomas d'Aquin, 1853, *La Somme théologique de saint Thomas*, texte établi par Claude-Joseph Drioux, Paris, E. Belin.

Vincent de Lérins, 1528, « Vicentii Lirinensis galli pro catholicæ fidei antiquitate et universitate, adversus profanas omnium hæreseon novationes », édité par Jean Sichard, *Antidotum contra diversas omnium fere sæculorum hæreses*, Bâle, excudebat Henricus Petrus, pp. 202-214.

Wrede, Adolf (éd.), 1896, *Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V : Zweiter Band*, Gotha, Friedrich Andreas Perthes.

Appareil critique

Andrés Martín, Melquíades, 1977, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, Editorial católica, vol. 2.

Avilés Fernández, Miguel, 1980, *Erasmo y la Inquisición : el libelo de Valladolid y la Apología de Erasmo contra los frailes españoles*, Madrid, Fundación universitaria española.

Baloup, Daniel, 1995, « L'ordre du discours dans l'Église castillano-léonaise (XIII^{ème}-XV^{ème} siècles) », *En la España medieval*, 18, pp. 275-287.

Bataillon, Marcel, 1981, *Introduction au « Diálogo de doctrina cristiana » de Juan de Valdés (1529)*, Paris, J. Vrin.

Bataillon, Marcel, 1998, *Erasme et l'Espagne : recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^{e} siècle*, Genève, Droz.

Bataillon, Marcel, 2010, *Los jesuitas en la España del siglo XVI*, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.

Béné, Charles, 1969, *Érasme et Saint Augustin : ou Influence de Saint Augustin sur l'humanisme d'Érasme*, Genève, Droz.

Bengoechea, Ismael, 1983, « Sancho Carranza de Miranda contra la predicación de un error por exceso sobre la "virginitas in partu" en España (siglo XVI) », *De cultu mariano sæculo XVI: Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis Cæsaraugustæ Anno 1979 celebrati*, Rome, Pontificia Academia Mariana Internationalis, vol. 4, pp. 65-75.

Bœglin, Michel, 2016, « Corrientes heterodoxas y la recepción de la Reforma en Castilla bajo el reinado del Emperador », José Luis Betrán – Bernat Hernández – Doris Moreno (éds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 131-142.

Bujanda, Jésus Martinez de, 1988, *Index des livres interdits : VII, Index d'Anvers, 1569, 1570, 1571*, Sherbrooke-Genève, Éd. de l'Université de Sherbrooke-Droz.

Büttgen, Philippe, 2011, *Luther et la philosophie : Études d'histoire*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin-Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales.

Chenu, Marie-Dominique, 1968, « Orthodoxie et hérésie : le point de vue du théologien », Jacques Le Goff (éd.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-*

industrielle 11e-18e siècles : communications et débats du Colloque de Royaumont, 27-30 mai 1962, Paris - La Haye, Mouton, pp. 9-17.

Dedieu, Jean-Pierre, 1978, « Les causes de foi de l'Inquisition de Tolède (1483 – 1820). Essai statistique », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 14, pp. 144-169.

Doussinague, José María, 1946, *Fernando el Católico y el Cisma de Pisa*, Madrid, Espasa-Calpe.

Eisenstein, Elizabeth, 1971, « L'avènement de l'imprimerie et la Réforme », *Annales E.S.C.*, 26 (6), pp. 1355-1382.

Fita, Fidel, 1898, « Los tres procesos de San Ignacio de Loyola en Alcalá de Henares. Estudio crítico », *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 33, pp. 422-461, 512-536.

García Hernán, Enrique, 2013, *Ignacio de Loyola*, Madrid, Taurus.

García Martínez, Fidel, 1962, *Evolución del dogma y regla de fe: una cuestión fundamental en relación con las mismas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto « Francisco Suárez ».

García Oro, José, 1971, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los reyes católicos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas.

García Villoslada, Ricardo, 1938, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, O. P. (1507-1522)*, Rome, apud ædes Universitatis Gregorianæ.

García Villoslada, Ricardo, 1965, *Loyola y Erasmo : dos almas, dos épocas*, Madrid, Taurus.

García Villoslada, Ricardo, 1986, *San Ignacio de Loyola : nueva biografía*, Madrid, La Editorial Católica.

Gilly, Carlos, 1982, « Juan de Valdés, traductor y adaptador de escritos de Lutero en su Diálogo de Doctrina Christiana », Luis López Molina (éd.), *Miscelánea de estudios hispánicos: homenaje de los hispanistas de Suiza, a Ramón Sugranyes de Franch*, Monserrat, Publicacions de l'abadia de Montserrat, pp. 85-106.

González Novalín, José Luis, 1968, *El Inquisidor general Fernando de Valdés (1483-1568) : su vida y su obra*, Oviedo, Universidad de Oviedo.

González Novalín, José Luis, 1971, *El Inquisidor general Fernando de Valdés (1483-1568) : cartas y documentos*, Oviedo, Universidad de Oviedo.

Higman, Francis, 1998, *Lire et découvrir : La circulation des idées au temps de la Réforme*, Genève, Droz.

Hillerbrand, Hans, 1969, « Martin Luther and the Bull », *Theological Studies*, 30, pp. 108-112.

Homza, Lu Ann, 1997, « Erasmus as Hero, or Heretic? Spanish Humanism and the Valladolid Assembly of 1527 », *Renaissance Quarterly*, 50 (1), pp. 78-118.

Irsay, Stephen d', 1935, *Histoire des universités françaises et étrangères des origines à nos jours : t. 2 Du XVIè siècle à 1860*, Paris, A. Picard.

Jedin, Hubert, 1965, *Histoire du concile de Trente : 1. La lutte pour le concile*, Paris, Tournai, Rome, Desclée.

Jiménez Monteserín, Miguel, 2000, « El erasmismo: los hermanos Valdés », Juan Luis Castellano – Francisco Sánchez-Montes González (éds.), *Carlos V: Europeísmo y Universalidad*, Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V – Universidad de Alicante, vol. 5, pp. 343-375.

Kahn, David, 2018, « España ante la heterodoxia: la Inquisición, el luteranismo y la definición del tipo penal alumbrado (1519-1530) », Michel Bœglin – Ignasi Fernández Terricabras – David Kahn (éds.), *Reforma y disidencia religiosa: la recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el siglo XVI*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 39-51.

La Brosse, Olivier de – Lecler, Joseph – Holstein, Henri – Lefebvre, Charles, 1975, *Histoire des conciles œcuméniques : 10. Latran V et Trente*, Paris, Éd. de l'Orante.

Lea, Henry Charles, 1983, *Historia de la Inquisición española*, Madrid, Fundación Universitaria Española, Vol. 1-3.

Llorca, Bernardino, 1980, *La Inquisición española y los alumbrados, 1509-1667 : según las actas originales de Madrid y de otros archivos*, Salamanque, Universidad pontificia.

Longhurst, John Edward, 1950, *Erasmus and the Spanish Inquisition: The case of Juan de Valdés*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Longhurst, John Edward, 1953, *Luther and the Spanish Inquisition: The case of Diego de Uceda, 1528-1529*, Albuquerque, The University of New Mexico Press.

Longhurst, John Edward, 1958, « Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara », *Cuadernos de historia de España*, 27, pp. 99-163.

Longhurst, John Edward, 1959, « Luther in Spain: 1520-1540 », *Proceedings of the American Philosophical Society*, 103 (1), pp. 66-93.

Margolin, Jean-Claude, 1991, « Érasme, Guillaume Briçonnet et les débuts de la réforme en France », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 77 (198), pp. 13-28.

Martín Abad, Julián, 1991, *La imprenta en Alcalá de Henares (1502-1600)*, Madrid, Arco Libros.

Massault, Jean-Pierre, 1980, « Théologie universitaire et requêtes spirituelles à la veille de la Réforme. Les échos d'une controverse dans un texte indédit de Josse Clichtove », Michel Péronnet (éd.), *La controverse religieuse (XVI^{e}-XIX^{e} siècles) : actes du 1er Colloque Jean Boisset, VI^{ème} Colloque du Centre d'Histoire de la Réforme et du Protestantisme*, Montpellier, Université Paul-Valéry, vol. 1, pp. 7-18.

Neveu, Bruno, 1993, *L'erreur et son juge : Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Naples, Bibliopolis.

Nieva Ocampo, Guillermo, 2015, « El confesor del Emperador: la actividad política de fray García de Loaysa y Mendoza al servicio de Carlos V (1522-1530) », *Hispania*, LXXV (451), pp. 641-668.

Ortega Costa, Milagros, 1977, « Las proposiciones del edicto de los alumbrados: autores y calificadores », *Cuadernos de investigación histórica*, 1, pp. 23-36.

Ortega Costa, Milagros, 1980, « San Ignacio en el « Libro de los Alumbrados ». Nuevos datos sobre su primer proceso », *Arbor*, 107, pp. 163-174.

Paquier, Jules, 1977, *Jérôme Aléandre : de sa naissance à la fin de son séjour à Brindes (1480-1529)*, Genève, Slatkine.

Pozo, Candido, 1959, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Quantin, Jean-Louis, 2002, « Le Saint-Office et le probabilisme (1677-1679). Contribution à l'histoire de la théologie morale à l'époque moderne », *Mélanges de l'école française de Rome*, 114 (2), pp. 875-960.

Redondo, Augustin, 1965, « Luther et l'Espagne de 1520 à 1536 », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1, pp. 109-165.

Renaudet, Augustin, 1998, *Erasme et l'Italie*, Genève, Droz, 2e éd.

Selke de Sánchez, Angela, 1968, *El Santo Oficio de la Inquisición : proceso de Fr. Francisco Ortiz, 1529-1532*, Madrid, Ediciones Guadarrama.

Tellechea Idígoras, José Ignacio, 1963, *El Obispo ideal en el siglo de la Reforma*, Rome, Iglesia nacional española.

Tellechea Idígoras, José Ignacio, 1977, *Tiempos recios: Inquisición y heterodoxias*, Salamanque, Ed. Sígueme.

Thomas, Werner, 2001, *La represión del protestantismo en España, 1517-1648*, Louvain, Leuven University Press.

Vega, María José, 2013, « Notas teológicas y censura de libros en los siglos XVI y XVII », Cesc Esteve (éd.), *Las razones del censor: Control ideológico y censura de libros en la primera edad moderna*, Barcelone, Universitat Autònoma de Barcelona, pp 25-53.

Vega, María José, 2016, « *Coram simplicibus*: disputatio y diálogo doctrinal », Ana Vian Herrero – María José Vega – Roger Friedlein (éds.), *Diálogo y censura en el siglo XVI (España y Portugal)*, Madrid - Frankfurt am Main, Iberoamericana - Vervuert, pp. 73-104.

Weiss, Nathanaël, 1917, « Martin Luther, Jean Eck et l'université de Paris d'après une lettre inédite, 11 septembre 1519 », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 66 (1), pp. 35-50.

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

Borja Franco Llopis[1]
Universidad Nacional de Educación a Distancia

Resumen: Las entradas triunfales han sido una de las fuentes más importantes en el análisis de la cultura y sociedad europea en la Edad Moderna. El propósito del presente artículo es estudiar cómo se creó la imagen del hereje, centrándonos en el caso protestante, en dichos eventos así como realizar un intento de cartografía de dicha construcción visual con el fin de conocer en qué lugares tuvo una mayor repercusión.
Palabras clave: Protestante, hereje, entrada triunfal, fiesta, arte, historia, España, Monarquía católica, siglo XVI, siglo XVII

Titre: Imagerie de l'hérésie et des hérétiques protestants dans l'art éphémère sous le règne des Habsbourgs
Résumé: Les entrées triomphales ont constitué une des sources les plus importantes pour l'analyse de la culture et de la société européennes à l'époque moderne. Cet article étudie comment s'est forgée l'imagerie de l'hérétique, en privilégiant le cas protestant, lors de ces solennités. Il entend également poser les jalons d'une cartographie de ces constructions visuelles afin de savoir où elles eurent un plus grand impact.
Mots-clés: Protestant, hérétique, entrées Triomphales, fête, art, histoire, Espagne, monarchie catholique, XVI^{e} s., XVII^{e} s.

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

---

[1] Doctor con Mención Europea y premio extraordinario de doctorado por la Universidad de Barcelona. Actualmente es investigador Ramón y Cajal en la UNED e investigador principal del grupo de investigación: HAR2016-80354-P . «Antes del orientalismo: Las imágenes del musulmán en la Península Ibérica (siglos XV-XVII)». Ha sido Visiting Scholar en las universidades de California (Berkeley), Harvard y Johns Hopkins así como en los centros de investigación del Warburg Institute, Instituto Storico per il Medio Evo y la Escuela de Historia y Arqueología del CSIC en Roma. Su línea de investigación se centra en la imagen del «otro» en la cultura visual de la Edad Moderna hispánica. Contacto : bfranco@geo.uned.es
Este trabajo se incluye dentro del marco del Proyecto de Investigación HAR2016-80354-P . «Antes del orientalismo: Las imágenes del musulmán en la Península Ibérica (siglos XV-XVII) y sus conexiones mediterráneas». Investigador Principal: Borja Franco. Quisiera agradecer las recomendaciones dadas en la redacción del presente artículo por los doctores Jorge Sebastián e Iván Rega.

Keywords: Protestant, heretic, Royal Entry, celebrations, art, history, Spain, Catholic monarchy, 16th century, 17th century

Pour citer cet article : Franco Llopis, Borja, 2018, « Imágenes de la herejía y de los protestantes en el arte efímero de los Austrias », Dossier thématique : La fabrique de l'hérésie. L'hérétique et ses représentations à l'époque moderne : Espagne, Portugal, Amérique (XVIe-XVIIe s.) coord. par Michel Bœglin, *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines – CECIL*, nº 4, <http://cecil-univ.eu/C4_2>, mis en ligne le 22/12/2018, consulté le jj/mm/aaaa.

Introducción

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

[2] Burkhardt 1968 (1860), especialmente la parte quinta dedicada a la « fiesta y vida social ».
[3] Molina Figueras 2015, 212.
[4] Carrasco Urgoiti 2003, 25; Turner 1989, 14 y 53 y García Bernal 2006, 131.
[5] Ruiz 2012, 35.

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

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

[6] Strong 1998, 35 y Watanabe-O'Kelley 2002, 15-25.
[7] Ferrer Valls 2003, 27 y Massip Bonet 2003, 28.
[8] Nieto Soria 1993, 24-25.

1. La visión «histórica» de los herejes

35. Si concibimos las entradas reales como uno de los mejores ejemplos de legitimación histórica, en las que se recurre no solo a los principales monarcas de la historia del país sino también a héroes o emperadores romanos para remontar hasta ellos los orígenes excelsos del reino, es obvio que cuando se quiera aludir al error de los protestantes se utilicen otras herejías anteriores que azotaron al cristianismo y, con ello, demostrar la lucha constante contra el mal con la que se han comprometido los monarcas europeos. Así podemos entender que en la entrada del príncipe Felipe en Lille (1549) se representara a la Iglesia acompañada por un ejército de reyes que habían participado en la lucha contra la herejía (Carlomagno, Godofredo de Bullón, San Luis de Francia, los Reyes Católicos o el propio príncipe Felipe allí recibido) frente a los que Calvete de Estrella determinó como «Príncipes de los Herejes», estos fueron: el Emperador Juliano Apóstata, Simón el Mago, Arrio, Juan de Hus, Martín Lutero y Zwinglio, acompañados de una inscripción en la que instaba a los monarcas cristianos a tomar el escudo de la fe, porque «con él resistiréis y desharéis todos los errores de los malvados herejes, y tomad el yelmo de la salud y espada del Espíritu, que es la palabra de Dios[9]». Dichas alusiones nos remiten directamente a los textos erasmistas vinculados con la figura del *Miles Christi* que retomaremos más adelante, a una visión de una lucha dicotómica entre el bien y el mal[10].

36. Este modo de representación más «histórica» de la herejía pudo haber tenido como precedente las fiestas por el acuerdo de paz entre Carlos V y Francisco I de Francia que se realizaron en Roma y donde diversos carros triunfales desfilaron por la ciudad. En las crónicas viene descrito un «carro de los herejes», sobre el cual iba figurado el anatema contra los heréticos antiguos, donde se representaron muchas figuras de eclesiásticos con hábitos largos queriendo figurar su participación en concilios

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

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

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

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

[11] Santa Cruz 1922 [1550-1552], 4, 469.
[12] Jonge 2000, 56-57.
[13] Rosier 1990-1991 y Pinson 2001, 2008.
[14] En este caso aparecen santa Leocadia, joven toledana, el rey Recesvinto y san Ildefonso, arzobispo de Toledo. Se representa un cuadro en el que aparece la santa citada dando gracias al arzobispo por la victoria sobre las herejías que ponían en duda la virginidad de María. Véase: Gómez de Castro 1561, 45-46.
[15] Esta idea es también aplicable al caso islámico, así lo considera Molina (2011, 110) al analizar la entrada de Alfonso el Magnánimo en Nápoles y, de un modo similar, Torres (2004, 130) en el caso portugués.

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

2. Alegorías y símbolos del hereje

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

[16] Jacquot 1960, 442; Strong 1998, 94-95.
[17] «Este arco de la Alfóndiga y estos jigantes y esta nabe que paresçe un mundo con este infierno y el Rey Phellipe sentado en aquel trono, decláramelo qué es esto. *B:* Sabed que estos jigantes son conparadas a 4 naçiones contrarios a nuestra ley y contra el Rey Phellipe que los defiende, los sujeta y los ba acabando y echando del mundo como segunda coluna de la fe. El un jigante senifica la (h)erejia; el otro la casa otomana, que son los moros; el tercero los moriscos que hecho de España; el 4.° se compara a los judíos, y aquellos sectos y rrayos que hecha Jupiter con los demás planetas/ *(f.19)* maliçiossas son a las que los Jigantes se an rrendido y turbado, porque, como naçiones reprobados y fuera de nuestra ley, están rendidos y sujetos. Los rayos y saetas que contra estas naçiones están aparejados y dispiertos haziendo zentinela de la torre pertrechada que el Santo Officio tiene puesto más fuerte y enbençible que una rroca porque siempre está (a)guardando a nuestra Europa». Gan Giménez 1991, 419.
[18] Todavía a día de hoy conservamos el vestigio de la reconstruida Porta Nova de Palermo donde solamente son musulmanes los que vienen representados a modo de gigantes pero que nos podrían ayudar a hacernos una idea de cómo serían estas representaciones alegóricas.
[19] Kappler 1986, 235 y Strickland 2003, 13.

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

39. Otras de las imágenes más habituales que se utilizaron para describir a los protestantes en estas conmemoraciones festivas fueron aquellas que representaban a las virtudes teologales o cardinales luchando contra ellos. Por ejemplo, en la entrada de Isabel de Valois en Toledo de 1560 aparece la Fe, figura femenina con un cáliz en una mano y una hostia en la otra (tal y como la describe Ripa en su tratado de alegorías), empujando y acosando a Mahoma y a Lutero[21]. En la de María de Portugal en Salamanca esta misma figura alegórica solo pisotea al primero de ellos[22], tal y como sucediera en la de Carlos V y el príncipe Felipe en Lille[23]. Se trataba de la misma Fe que, en la entrada del príncipe Felipe en Génova, daba la bienvenida al monarca en un arco triunfal recordando, con otras alegorías de las ciudades vencidas por su padre, como él debía ser el continuador de dicha labor[24].

40. Por otro lado, en la de Margarita de Austria en Madrid de 1599 fue la Esperanza la que celebraba la victoria ante el musulmán y hereje (sin especificación de su caracterización y explicado de modo más evidente en las inscripciones del arco)[25]. Esta victoria ante la herejía también aparecerá representada mediante una alegoría femenina en grisalla, siguiendo el modelo de «victoria» que en la tradición grecolatina se había desarrollado. Así sucedió en el arco de los alemanes de la entrada de Felipe II en Lisboa, en este caso mostrando diversas escenas de batalla donde tanto turcos como protestantes perdieron, figurando contiendas bélicas extraídas de la vida de Carlos V, su predecesor en el trono[26].

41. Para finalizar con este apartado hemos dejado dos de las imágenes alegóricas más comunes para representar a los protestantes por su relación con la literatura

[20] Santa Cruz 1922 [1550-1552], 3, 311.
[21] Gómez de Castro 1561, 45-46. Este pasaje ha sido citado también en: Fernández Travieso 2006, 253.
[22] Ms. 4013. (s.p.). Véase también: Madruga Real 2008, 117-118.
[23] Strong 1998, 97.
[24] Checa Cremades 1992, 74.
[25] Año de 1599…2005, 128-256
[26] Guerreiro 1581, 21.

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

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

42. Si bien esta obra es posterior a gran parte de las manifestaciones que analizamos, lo que Ripa hizo fue compendiar la tradición alegórica que le precedió, siendo un manual útil no solo para los creadores de jeroglíficos e imágenes simbólicas sino también para la población de media y alta cultura que participaba de los juegos intelectuales que este tipo de representaciones le permitía. Así pues, formaría parte de la cultura visual que una parte de la población poseería a la hora de identificar tal concepto en las artes efímeras y así aparece representada en diversas entradas triunfales con mayor o menor variación (figura 1). En la parte superior del primer arco de la entrada de Ana de Austria en Madrid de 1570 se podían apreciar los monarcas hispánicos venciendo a la herejía, «que parescia una vieja



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

[27] Ripa 2007 [1593], 1, 475.

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

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

[28] López de Hoyos 1572, 54. Esta aparecía acompañada de una inscripción que rezaba lo siguiente: «Con el favor, ayuda y socorro del omnipotente Dios muy alegre España, refrenando fuertemente con la justicia y fortaleza de Philippo, a la furiosa heregia, que ya casi por toda la Europa pretendía destruyr, la política y gobierno particular de cada uno, y noi hazer guerra a la equidad y valor y sanctidad, y sinceridad de nuestra sancta fe catholica, y totalmente derribar y destruyr la razón y vinculo del amor y amistad universal illustrissimamente triumpha en este tan felice y dichoso dia».
[29] *Relación verdadera…* 1571, 26.
[30] Véase, por ejemplo, Akbari 2005, 5; Barbu 2014, 39-50 y Flori 1992, 245-256.
[31] Río Barredo 2000, 66.
[32] Sebastián Lozano 2008, 57-77.
[33] Checa Cremades 1992, 186.

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

44. La otra imagen que simboliza al protestante en diversas ocasiones es la figura de la discordia. Según Ripa, esta alegoría se debe visualizar como una mujer con forma de demonio infernal, vestida con ropas de muchos colores y serpientes en vez de cabellos[34]. Así apareció en el arco de los flamencos de la entrada de Felipe III en Lisboa[35], portando en este caso los siete escudos de las zonas protestantes rebeldes a las que tuvieron que enfrentarse los antecesores del monarca, demostrando como gracias al buen gobierno pudieron ser vencidas[36]. Además, durante el reinado de Felipe IV fue muy habitual el uso de dicha alegoría, como podemos encontrar en la pintura de la *Rendición de Bahía* de Maíno para el salón de Reinos del Buen Retiro o en otras composiciones vinculadas con dicho monarca estudiadas por Elliot y Brown[37].

45. Relacionado con la visualización alegórica de la herejía representada como una mujer con serpientes, introducimos a continuación otro aspecto habitual cuando se habla de enemigos de la fe católica, este es, su animalización. Si bien debemos anotar que se cumple en mucho menor medida de lo que sucede con el enemigo turco, que toma muchas más diversas formas (perro, cordero, lobo, abeja, sapo, alacrán, etc.)[38]. Esta animalización se convierte en una característica deshumanizadora, pues como pecadores sin intención de redimirse no tienen derecho a ser considerados seres humanos, de ahí que no suela recurrirse solo a animales «reales», sino, como veremos en algunos casos, también míticos: monstruos de mil cabezas, ya sea la hidra o la bestia apocalíptica atendiendo a los orígenes clásicos o bíblicos del mismo[39].

46. En el caso protestante, en las entradas que hemos estudiado, la forma más repetida es la citada serpiente, como elemento representativo del mal desde los orígenes

[34] Ripa 2007 [1593], 1, 340
[35] Lavanha 1622, 38.
[36] Este modo de representación del enemigo mediante sus escudos es recuperado años más tarde, en la entrada de María Luisa de Orleans en Madrid, aunque resaltando, en este caso mayormente, la victoria ante el Islam. Véase: Zapata 2000, 81 y 93.
[37] Elliot y Brown 2003, fig. 65.
[38] Sobre este aspecto véase Franco Llopis 2017, 87-116.
[39] Sobre la animalización como proceso degradante y los distintos animales utilizados para definir a los moriscos y musulmanes, y con ello, a los distintos enemigos de la corona recomendamos la lectura de: Perceval Verde 1992, 173-184.

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

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

48. Fuera de este contexto aparecieron los protestantes como serpientes en las anteriormente citadas fiestas por la paz entre Carlos V y Francisco I, al representarse en un carro, llamado «de la regola», a un ciervo que tenía en la boca una sierpe y

[40] Escudero 2004, 129-142.
[41] Cruz Valdovinos 1990, 418.
[42] Velázquez 1583, 124.
[43] Guerreiro 1581, 94-95. Esta narración contiene más detalles en la siguiente versión de la misma entrada: Velázquez 1583, 136.
[44] Torres Megiani 2005, 16 y 128. También sobre este aspecto se habla en: Bouza Álvarez 1989; Alves 1983 y Camoens Gouveia 2000, 175-208.

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

49. Por otro lado, el uso de la serpiente vinculada con los musulmanes será también muy habitual, incluso traspasando el Atlántico, ya que no debemos de olvidar la metáfora de la cigüeña y la serpiente que apareció representada en la adarga que los indios realizaron a Felipe II[46], basándose en los emblemas de Piero Valeriano, como se indica en la narración de López de Hoyos sobre la entrada de Ana de Austria en Madrid, donde también se le ilustra en los pedestales de un arco. Las cigüeñas que habitan en lo alto, cercanas a Dios, serían los monarcas, mientras que las serpientes, animales rastreros vinculados con el pecado original y su lujuria, otro elemento distintivo de los orientales, los musulmanes[47].

50. Por último, la serpiente no solo aparecerá ligada a la herejía y otros enemigos como el Islam, sino que en las entradas triunfales también se pone en relación con el infierno donde estaban destinadas a morar ambas comunidades. De hecho, esta idea se dio en la entrada portuguesa de Felipe II donde esta está al lado de unos hombres armados con una maza tratando de destruir la Iglesia, tanto como edificio real como metafórico, aludiendo a los bien conocidos actos iconoclastas que perpetraron ambos grupos religiosos. Así lo explica Velázquez en su texto:

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

[45] Santa Cruz 1992 [1550-1552], 469.
[46] Checa Cremades 1988, 55-80.
[47] López de Hoyos 1572, 70.

> vencida, y derribada, delante vuestro Romano Pontifice con el poder de vuestro Imperio[48].

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

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

52. Vinculado con los animales citados con anterioridad también podemos encontrar referencias a los herejes en otros seres que poseen estas características pero, en este caso, ligados a relatos mitológicos, principalmente a la vida de Hércules. Bien conocido es el interés de todas las monarquías europeas de encontrar paralelismos entre sus orígenes y los del héroe griego, quien en su periplo por el Viejo Continente, para cumplir los trabajos que le fueron encomendados, fue fecundando a las princesas que dieron origen a las distintas dinastías. Hércules era, además, un modelo de virtud y de fortaleza, de ahí que fuera recuperado con fines legitimadores y simbólicos. En el caso que nos ocupa, dos son las escenas que principalmente se vinculan con los protestantes: la de la Hidra de Lerna y la historia de Gerión.

53. La primera de ellas es la más habitual en las entradas triunfales. Como indicara Lamarca Ruiz[52], quien hace un análisis detallado de dicha iconografía, tal representación la encontramos por primera vez en la entrada de Carlos V en Florencia en 1536, y viene repetida en la que realizara con su hijo en Amberes de 1549, donde

[48] Velázquez 1583, 163. Esta narración a la descripción que de este arco hiciera Guerreiro, en portugués, en su Relación sobre tal entrada. Véase Guerreiro 1581, 99.
[49] Guerreiro 1581, 49-50.
[50] Lavanha 1622, 15.
[51] Lavanha 1622, 2.
[52] Lamarca 1999, 187-200. Véase también: Fernández López 2011, 63-72.

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

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

[53] Mal Lara 1570.
[54] «En las grosezas deste arco estava de una parte pintada una figura armada que representava a Portugal, tenia un coraçon entre las manos con esta letra: A su Reyno de Portugal *unum utraque manu* (Con ambas manos os ofrezco el Coraçón. De la otra se veìa la Hydra, que mató Hércules, i una hacha ardiendo, con que le quemó las cervices cortadas paraque no viniese a nacer de nuevo otras cabeças, debaxo de la Hydra dezia: Haeresis, Heregía, y debaxo de el hacha: *zelus fidei*, el zelo de la Fe, con que se confunde i destruye la heregía, significada por la Hydra, como zelo por el hacha ardiendo»: Lavanha 1622, 3.
[55] Algunos autores como Fernández Chaves y Pérez García, obviaron esta cita textual que relaciona a los protestantes con la hidra y también afirmaron que era una alusión directa a los moriscos, como otras veces había sucedido. Para ello, se basaron en las distintas portadas de libros que ilustraron dicha expulsión, donde aparece el animal mitológico en alusión a los conversos del Islam. Como se ha dicho, esta asociación es bastante usual, pero en este caso, atendiendo a la fuente consultada, no hay duda de que se trata de protestantes y no de moriscos. Véase Fernández Chaves y Pérez García 2009, 363.
[56] Bouza Álvarez 1989, 20-58; Bouza Álvarez 1998, 79.
[57] Checa Cremades 1992, 281.
[58] Sobre este asunto véase Arellano 2000, 219-247.

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

55. De todos modos, no siempre que aparezca dicho animal debemos relacionarlo con turcos o protestantes, en otras entradas triunfales tiene un significado arquetípico, como sucede en la de Isabel de Valois en Toledo[59], donde el cronista no hace alusión directa a ninguno de los antagonistas de los monarcas mediante esta figura.

56. Vinculada con esta visión tripartita de los enemigos del imperio español, judíos, musulmanes y protestantes, entendemos la alusión que se hace a otro trabajo del héroe griego, se trata de la figura de Gerión. Esto sucede en la entrada de Felipe II en Toledo donde se indica que, de camino del Zocodover a los alcázares, había «tres figuras de estatuas muy grandes como gigantes; la una era de Hércules y la otra era de Gerión, y esta tenía tres cabezas, y la otra era de Caco, con una letra que hacía mención de cómo estos tres habían sujetado á España tiránicamente[60]». De nuevo la idea del gigante sale a colación si bien, en este caso, vinculada con la figuración hercúlea.

57. También podemos encontrar otras alusiones a personajes míticos vencidos por Hércules en la entrada de Felipe III en Portugal, más en concreto nos referimos al Cancerbero, pero en este caso, cada cabeza representa, respectivamente, la Gula, Lujuria y Avaricia; atributos que se pueden ligar con los herejes pero, sobre todo, con la sensualidad musulmana, si bien, en este caso, solo podemos anotarlo como dato anecdótico[61].

58. Por otro lado, la idea de los monarcas españoles como Hércules luchando contra el infiel se cristianizó mediante su relación con el *Miles Christi*, principalmente tras los escritos erasmistas[62]. Como tal, a caballo, recuperando la figura del Emperador Romano, aparecen representados los reyes en la mayor parte de las entradas si bien su figuración, como vencedores ante la herejía mediante la inclusión de textos epigráficos o pinturas que los rodeen y que nos remitan a tal hecho, se hace más

[59] Gómez de Castro 1561, 43.
[60] «Entrada del Rey… », fº 89.
[61] Lavanha 1622, 33.
[62] Sobre este asunto véase: Llompart 1972, 63-94; Franco Llopis 2008, 169-184.

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

59. Además, la figura del monarca suele asemejarse a la de otros santos guerreros de la hagiografía cristiana. Si bien conocido es el caso de su asimilación con Santiago Matamoros y la lucha contra el mal[65], es paradigmático que en lugares como Barcelona se prefiera al santo protector regional, San Jorge, cuya iconografía vincula al mal con el dragón (en cuya simbología se pueden incluir todos los enemigos de la fe), presentando una imagen mucho más sintética que servía para plasmar una idea de modo que fuera identificable para el pueblo que acudía a esas celebraciones. Así sucede, por ejemplo, en el recibimiento de Felipe II en la capital condal[66].

60. No en vano, además de las referencias habituales en las distintas cartelas de los arcos de triunfo donde se explicaban las victorias de la corona hispánica, el interés por el trasfondo bélico y el potencial ofensivo del reino frente a los infieles también se plasmó mediante la inclusión de pinturas de batallas y no solo de descripciones, si bien su aparición en los arcos de triunfo es mucho menor que en los catafalcos por las exequias reales donde se crea una verdadera «historia bélica» de la vida del monarca. Todo ello debe verse ligado, como indicara Checa, a una de las obsesiones de la monarquía europea del XVI que incluía dentro de las tipologías arquitectónicas triunfalistas —arcos triunfales, carros, decorados efímeros– la nueva iconografía militar, que ya había sido puesta en Italia en libros como el de Valturius[67]. La apoteosis de dicha tendencia se dio en la entrada de Ana de Austria en Madrid, justo en el primer arco, donde se representaron con detalle las contiendas libradas contra los protestantes en el río Elba, de la mano del pintor cortesano Alonso Sánchez Coello, mostrando a los protestantes totalmente derrotados, «destroçados, vencidos y

[63] Véase Pinson 2001, 205-232.
[64] Velázquez 1583, 129-132.
[65] Van Herwaarden 2012, 83-106.
[66] Hierro 1564.
[67] Checa Cremades 1987, 89.

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

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

[68] López de Hoyos 1572, 36-39. Esta entrada ha sido analizada en detalle en: Jiménez Garnica 1999, 48.
[69] Hay que tener en cuenta que las relaciones de entradas regias muchas veces son parcas en descripciones dependiendo de aquel que las escribe. En el caso de López de Hoyos, debido a su formación humanística, posee mayores recursos para exponer las ideas de las que él mismo había participado como ideólogo. Véase Canosa Hermida 1999, 43-56.
[70] Bustamante 2009, 94.

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

A modo de epílogo

62. Por lo hasta aquí expuesto, y con la intención cartográfica citada al inicio del presente texto, pueden comprenderse las palabras de Checa al exponer que las entradas triunfales portuguesas fueron aquellas que mayor crítica ante la herejía y el protestantismo ejercieron durante los reinados de Felipe II y III[71]. Pese a que la de Amberes, principalmente en el arco de los genoveses —donde se representaron las hazañas de Carlos V contra el Duque de Sajonia, los turcos, la empresa de Túnez y la expansión de la fe católica—; o la de Lille fueron capitales al respecto, las entradas relacionadas con el viaje del príncipe Felipe o del Emperador, principalmente en Italia, hasta mediados del siglo XVI poseen una menor implicación en el problema luterano o protestante y un creciente interés en el asunto turco, tal vez por iniciarse allí el periplo vencedor del Emperador tras la victoria tunecina[72]. Obviamente, no es que un elemento tan desestabilizador para el gobierno habsbúrgico no apareciera en los arcos de triunfo o inscripciones de dichas celebraciones[73], sino que se vio relegado a lugares algo menos representativos en el discurso festivo, principalmente a inscripciones donde se aglutina a todos los enemigos del Imperio.

63. Lo mismo sucede en España, donde salvo en las entradas de las reinas en las ciudades, principalmente la de Ana y Margarita de Austria en Madrid o en Burgos, por la procedencia de las reinas y las alianzas políticas con dichos territorios donde las luchas contra protestantes fueron constantes, en el resto también su papel se relega a escasas pinturas de batallas o a epitafios y no tanto a una profusión de figuras alegóricas tan claras y evidentes como lo son en el caso turco. De hecho, si entendemos, como se ha insistido en diversas ocasiones, la entrada real como un acto de legitimación histórica, el número de monarcas del pasado representados en las construcciones efímeras que lucharon contra herejías anteriores al protestantismo en la península ibérica es ínfimo frente a las esculturas y pinturas de reyes o personajes

[71] Checa Cremades 1988, 69.
[72] Madonna 2000, 119-154.
[73] Véase Mínguez 2015, 155-175.

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

64. Además, deberíamos anotar otro asunto sobre el que no podemos extendernos en demasía, que sería el estudio de aquel o aquellos que gestaron o concibieron la entrada. Es decir, es fundamental tener en cuenta que las celebraciones citadas de las dos esposas o futuras esposas del monarca en Madrid estaban vinculadas con el propio rey, que fue quien se encargó de prepararlo todo, a veces de modo más cercano o delegando el proceso a personajes de confianza como López de Hoyos. Frente a estas, que justamente poseen un mayor número de representaciones contra la herejía, debemos contrastar las que fueron creadas por los propios gobiernos locales sin un control tan directo del rey, que amoldaron a su propio gusto o problemática política aquello que venía representado. Era evidente que el temor a la posible alianza entre moriscos y turcos, la temida Quinta Columna, campeaba entre la población hispánica del siglo XVI debido a la piratería o a la convivencia con elementos residuales islámicos, y así lo hicieron visible. Como se ha dicho, la excepción podría ser el caso portugués, donde también parte de un gobierno más o menos local, con un control menor del monarca pero que, por otro lado, necesita reclamar la atención del rey ausente.

65. Esta deflación de representaciones del protestante en comparación con el turco no sucede, por el contrario, en las construcciones efímeras y catafalcos de las exequias reales, tanto de los monarcas como de sus esposas. Excede de los límites de la presente publicación poder desarrollar este asunto en el que también estamos trabajando, pero en ellos se produce un programa narrativo donde se combinan las escenas de victorias militares, principalmente en las calles laterales, con las alegorías ante el enemigo y las virtudes del buen gobernante. En todos ellos, fueran en Valladolid, Sevilla, Florencia o Bruselas, por citar diversos ejemplos, aparecen representados de modo equilibrado protestantes y turcos con el fin de ennoblecer a la monarquía y su defensa de la ortodoxia. Obviamente, esto viene dado por el género artístico al que nos referimos que, aunque efímero, al fin y al cabo no tenía el mismo objetivo ni público que los festejos urbanos, donde además se dio una reutilización de

lienzos de temática histórica[74], que permitía crear cierta coherencia en los programas que allí se desarrollaban.

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

Referencias

Fuentes

«Año de 1599, Rescivimiento y entrada de la Reina, nuestra Señora, Doña Margarita, en la Villa de Madrid, domingo, xxiii del o[c]tubre del año de 1599. Relación verdadera de todo lo que se previno, [que] es en esta manera», 2005*, Libro de Noticias particulares, así de Nacimientos de Príncipes, como entrada de Reyes*, edición comentada y transcrita por Francisco J. Marín, Madrid, Ayuntamiento de Madrid, 2005, pp. 128-256.

Calvete de Estrella, Juan Cristóbal, 1930 (1552), *El felicísimo viaje del muy alto y muy poderoso príncipe don Felipe*, Madrid, Sociedad de Bibliófilos españoles.

«Entrada del Rey don Felipe Segundo Nuestro Señor en Toledo», *Relaciones históricas de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Sociedad de Bibliófilos españoles, 1986.

Gómez de Castro, Álvar, 1561, *Recebimiento que la Imperial ciudad de Toledo hizo a la Magestad de la Reyna nuestra señora doña Ysabel…*, Toledo, Juan de Ayala.

Guerreiro, Affonso, 1581, *Das festas que se fizeram na cidade de Lisboa na entrada del Rey D. Philippe primeiro de Portugal*, Lisboa, Francisco Correa.

Hierro, Baltasar del, 1564, *Los triumphos y grandes rececimientos de la insigne ciudad de Barcelona a la venida del famosissimo Phelipe rey de las Españas con la entrada de los serenísimos principes de Bohemia*, Barcelona, Casade Jayme Cortey.

[74] Acidini Luchinat 2000, 22

Lavanha, Juan Bautista, 1622, *Viage de la Catholica Real Magestad del Rei D, Filipe III. N. S. al Reino de Portugal…*, Madrid, Thomas Iunti.

López de Hoyos, Juan, 1572, *Real apparato y sumptuoso recebimiento con que Madrid… rescibio ala Serenissima reyna D. Ana de Austria*…, Madrid, Juan Gracian.

Mal Lara, Juan, 1570, *Recebimiento que hizo la muy noble y muy leal Ciudad de Sevilla… al Rey D. Philipe N.N*…, Sevilla, En casa de Alonso Escrivano.

«Recibimiento que se hizo en Salamanca a la princesa doña Mª de Portugal, viniendo a casarse con el Príncipe Don Felipe II», Biblioteca Nacional de España (BNE). Ms. 4013.

Relación verdadera, del recebimiento, que… la ciudad de Burgos… hizo a la Magestad … doña Anna de Austria… passando a Segovia, para celebrar… su casamiento con el Rey don Philippe… segundo de este nombre, 1571, Burgos, Casa de Philippe de Iunta,

Ripa, Cesare, 2007*, Iconología*, Madrid, Akal [1593].

Santa Cruz, Alonso, 1922, *Crónica del Emperador Carlos V*, Madrid, Imprenta del Patronato de Huérfanos de Intendencia e Intervención Militar [1550-1552]

Velázquez, Isidro, 1583, *La entrada que en el reino de Portugal hizo… Don Philipe…, segundo de este nombre, primero de Portugal*…, Lisboa, Manuel de Lyra.

Aparato crítico

Acidini Luchinat, Cristina, 2000, «La oscura pléyade», *Glorias efímeras. Las exequias florentinas por Felipe II y Margarita de Austria*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, pp. 21-26.

Akbari, Suzanne Conklin, 2009, *Idols in the East. European representations of Islam and the Orient, 1100-1450,* Ithaca-Londres, Cornell University Press.

Alves, Ana Maria, 1983, *As Entradas Régias Portuguesas. Uma Visão de Conjunto*, Lisboa, Horizonte.

Arellano, Ignacio, 2000, «Elementos emblemáticos en las comedias religiosas de Calderón», María Gómez (coord.), *Calderón. Una lectura desde el siglo XXI,* Alicante: Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil Robert, pp. 219-247.

Barbu, Daniel, 2014, «Idolatry and Religious Diversity: Thinking about the Other in Early Modern Europe », *Asdiwal. Revue genovoise d'anthropologie et d'histoire des religions,* 9, pp. 39-50.

Bouza Álvarez, Fernando, 1989, «Retórica da imagem real. Portugal e a memória figurada de Filipe II», *Penelope. Fazer e desfazer história,* 4, pp. 20-58.

Bouza Álvarez, Fernando, 1998, *Imagen y propaganda. Capítulos de Historia cultural del Reinado de Felipe II,* Madrid, Akal.

Burkhardt, Jacob, 1968, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Barcelona, Ediciones Zeus, Barcelona.

Bustamante García, Agustín, 2009, «Hechos de armas. La guerra en el siglo XVI español», *Arte en tiempos de guerra*, Madrid, CSIC, pp. 87-98.

Camoens Gouveia, António, 2000, «La fiesta y el poder. El rey, la corte y los cronistas del Portugal del siglo XVI», Alfredo Morales (com.), *La fiesta en la Europa de Carlos V*, Sevilla, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, pp. 175-208.

Canosa Hermida, Begoña, 1999, «López de Hoyos, relator festivo y luctuoso», Fernando Bores, Sagrario López (dirs.), *La fiesta. Actas del II seminario de Relaciones de Sucesos*, Ferrol, Sociedad de Cultura Valle Inclán, pp. 43-56.

Canova-Green, Marie Claudie; Andrews, Jean (eds.), 2013, *Writing Royal Entries in Early Moden Europe*, Turnhout, Brepols.

Carrasco Urgoiti, María Soledad, 1996, *El moro retador y el moro amigo. Estudios sobre fiestas y comedias de moros y cristianos*, Granada, Universidad de Granada.

Carrasco Urgoiti, María Soledad, 2003, «La escenificación del triunfo del cristiano en la comedia», Marlène Albert-Llorca; J. Antonio González Alcantud (eds.) *Moros y cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo Occidental*, Granada, Diputación de Granada, pp. 25-44

Checa Cremades, Fernando, 1987, *Carlos V y la imagen del héroe en el Renacimiento*, Madrid, Taurus.

Checa Cremades, Fernando, 1988, «(Plus) Ultra Omnis Solisque Vias. La imagen de Carlos V en el reinado de Felipe II», *Cuadernos de Arte e Iconografía,* 1, pp. 55-80.

Checa Cremades, Fernando, 1992, *Felipe II. Mecenas de las artes*, Madrid, Nerea.

Cruz Valdovinos, José Manuel, 1990, «La entrada de la reina Ana en Madrid en 1570», *Anales del Instituto de Estudios Madrileños,* 38, pp. 413-451.

Eliott, John; Brown, Jonathan, 2003, *Un palacio para el Rey. El Buen Retiro y la Corte de Felipe IV*, Madrid, Taurus.

Erasmo de Rótterdam, 1971, *El Enquiridión o Manual del Caballero Cristiano,* edición de Dámaso Alonso y prólogo de M. Bataillon, Madrid, CSIC [1571].

Escudero, Juan Manuel, 2004, «El motivo de la serpiente en los autos sacramentales de Calderón. Notas para un bestiario fantástico», *Revista Canadienses de Estudios Hispánicos,* 29 (1), pp. 129-142.

Fernández Chaves, Manuel F. – Pérez García, Rafael M., 2009, *En los márgenes de la ciudad de Dios. Moriscos en Sevilla,* Valencia, PUV.

Fernández López, Jorge, 2011, «Retórica monstruosa: el motivo de la hidra en la tradición emblemática», *Imago: revista de emblemática y cultura visual,* 3, pp. 63-72.

Fernández Travieso, Carlota, 2006, «La cultura emblemática en la entrada de Toledo de Isabel de Valois de 1560», Anthony Close; Sandra Fernández (eds.), *Edad de Oro Cantabrigense,* Cambridge, Iberoamericana Vervuert, AISO, pp. 245-254.

Ferrer Valls, Teresa, 2002, «La fiesta en el Siglo de Oro: en los márgenes de la ilusión teatral», *Teatro y fiesta del Siglo de Oro en tierras europeas de los Austrias*, Madrid, SEACEX, pp. 27-37.

Flori, Jean, 1992, «La caricature de l'Islam dans l'Occident Medieval. Origine et signification de quelques stéréotypes concernant l'Islam », *Aevum,* 2, pp. 245-256.

Franco Llopis, Borja, 2008, «El miles christi: entre catolicismo y protestantismo en la Europa Moderna», *Europa: Historia, imagen y mito,* Castellón, Servei de Publicacions de la Universitat de Castelló, 1, pp. 169-184.

Franco Llopis, Borja, 2017, «Images of Islam in the Ephemeral Spanish Art: a first approach», *Capitale Culturale,* vol. extraordinario 6, pp. 87-116.

Gan Giménez, Pedro, 1991, «La jornada de Felipe III a Portugal (1619)», *Chronica Nova*, 19, pp. 407-431.

García Bernal, José Jaime, 2006, *El Fasto Público en la España de los Austrias*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Jacquot, Jean, 1960, «Panorama des fêtes et cérémonies du Règne. Évolution des thèmes et des styles», Jean Jacquot, *Les fêtes de la Renaissance: Fêtes et cérémonies au temps de Charles Quint,* París, Editions du CNRS, pp. 413-491

Jiménez Garnica, Ana María *et alii*, 1999, *Fiestas Nupciales en el Madrid de Felipe II*, Madrid, Comunidad de Madrid.

Jonge, Krista de, 2000, «El Emperador y las fiestas flamencas de su época (1515-1558», Alfredo Morales (com.), *La fiesta en la Europa de Carlos V*, Sevilla, Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, pp. 49-72.

Kappler, Claude, 1986, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media,* Madrid, Akal.

Lamarca, Rafael, 1999, «La representación del no creyente en los emblemas de las decoraciones festivas barrocas. De la bestia del Apocalipsis de San Juan a la tradición hercúlea de la Hidra de Lerna», Fernando Bores; Sagrario López (dirs.), *La fiesta. II seminario de Relaciones de Sucesos,* Ferrol, Sociedad de Cultura Valle Inclán, pp. 187-200.

Lompart, Gabriel, 1972, «En torno a la iconografía renacentista del *Miles Christi*», *Traza y* Baza, 1, pp. 63-94.

Madonna, Maria Luisa, «El viaje de Carlos V por Italia después de Túnez: El triunfo clásico y el plan de reconstrucción de las ciudades», Alfredo Morales (com.) *La fiesta en la Europa de Carlos V*, Sevilla, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, pp. 119-154.

Madruga Real, Ángela, 2008, «Magnificencia urbano y Fiesta Real: Salamanca 1543. Elementos simbólicos en torno a la figura del Príncipe», *Anales de Historia del Arte,* vol. Extr., pp. 103-120.

Mínguez Cornelles, Víctor, 2012, «Ríos y mares festivos. Naumaquias y espectáculos acuáticos en las cortes mediterráneas», Rosario Camacho; Eduardo Asenjo; Belén Calderón (eds.), *Fiestas y mecenazgo en las relaciones culturales del Mediterráneo en la Edad Moderna,* Málaga, Universidad de Málaga, pp. 163-184.

Mínguez Cornelles, Víctor, 2015, «Routes and triumphs of Habsburg power in Colonial America», Fernando Checa Cremades; Laura Fernández-González (eds.), *Festival Culture in the World of the Spanish Habsbsurgs*, Farnham, Ahsgate, pp. 155-175.

Mínguez Cornelles, Víctor (ed), 2016, *La fiesta barroca: la corte del rey (1555-1808)*, Castellón, Jaume I.

Massip Bonet, Francesc, 2003, *La Monarquía en Escena*, Madrid, Comunidad de Madrid.

Molina Figueras, Joan, 2011, «*Contra turcos.* Alfonso d'Aragona e la retorica visiva della crociata», Abbamonte, Giancarlo (coord.), *La battaglia nel Rinascimento meridionale: moduli narrativi tra parole e immagini,* Roma, Viella, pp. 97-110.

Molina Figueras, Joan, 2015, «De la historia al mito. La construcción de la memoria escrita y visual de la entrada triunfal de Alfonso V de Aragón en Nápoles (1443)», *Codex Aquilarensis,* 31, pp. 201-232.

Muir, Edward, 2001, *Fiesta y rito en la Europa Moderna*, Madrid, Editorial Complutense.

Nieto Soria, José Manuel, 1993, *Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*, Madrid, Nerea.

Perceval Verde, José María, 1992, «Animalitos del Señor: Aproximación a una teoría de las animalizaciones propias y del otro, sea enemigo o siervo, en la España imperial (1550-1650)», *Áreas*, 14, pp. 173-184.

Pinson, Yona, 2001, «Imperial Ideology in the Triumphal Entry into Lille of Charles V and the Crown Prince (1549)», *Assaph. Studies in Art History,* 6, pp. 205-232.

Pizarro Gómez, Francisco Javier, 1998, «Los viajes de Felipe II y la arquitectura efímera», *Felipe II y las artes*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, pp. 397-416.

Río Barredo, María José del, 2000, *Madrid Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica*, Madrid, Marcial Pons.

Rosier, Bart, 1990-1991, «The Victories of Charles V: A Series of Prints by Maarten van Heemskerck, 1555-1556», *Semiolus, pp.* 24-38.

Ruiz, Teófilo, 2012, *A King Travels: Festive Traditions in Late Medieval and Early Modern Spain*, Princeton, Princeton University Press.

Strickland, Daniel, 2003, *Saracens, Demons and Jews. Making monsters in Medieval Art*, Princeton-Oxford, Princeton University Press.

Strong, Roy, 1998, *Arte y poder. Fiestas del Renacimiento 1450-1650*, Madrid, Alianza.

Torres Megiani, Ana Paula, 2004, *O rei Ausente. Festa e cultura política nas visitas dos Filipes a Portugal (1581 e 1619)*, São Paulo, Alameda.

Sebastián Lozano, Jorge, 2008, «Elgénero de la fiestas. Corte, ciudad y reinas en la España del siglo XVI», *Potestas,* 1, pp. 57-77.

Turner, Victor W., 1989, *El proceso ritual*, Madrid, Taurus.

Van Herwaarden, Jan van, 2012, «The Emperor Charles V as Santiago Matamoros», *Peregrinations: Journal of Medieval Art & Architecture,* 3 (3), pp. 83-106.

Watanabe-O'Kelley, Helen, 2002, «Early Modern European Festivals-Politics and Performance, Event and Record», en J. R. Mulryne; Elizabeth Golding (eds.), *Court Festivals of the European Renaissance. Art, Politics and Performance*, Aldershot, Ashgate, pp. 15-25

Zapata, Teresa, 2000, *La entrada en la Corte de María Luisa de Orleans*, Madrid, Fundación de apoyo a la Historia del Arte Hispánico.

Quand le nom fait l'hérétique.
Les mots de l'illuminisme castillan de 1525

Estelle Garbay-Velázquez[1]
Université de Bourgogne Franche-Comté

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

Title : When the name makes the heretic. The lexicon of Castilian illuminism in 1525.
Abstract : This article offers a short analysis of the different meanings and connotations of the three names given in 1525 by Toledo's Holy Office to the new Castilian heretics – the « *alumbrados* », also called « *dexados* » and « perfects ». In order to be exhaustive, this taxinomic study of Castilian illuminism adds the name « *recogidos* » to this list, since those spirituals are often mentioned in the testimonies included in the trials. The comparison between the inquisitorial documents – the Toledo Edict, the minutes of the trials – and the pleas of the accused, along with some of the main contemporary spiritual books, reveals the discrepancy between the way the *alumbrados* called themselves and the name the inquisitors imposed on them. This exploration will lead us to highlight how heresy is fabricated through the different names assigned to the heretics.
Keywords : Illuminism, *Alumbrados* (Illuminists), Heresy, Inquisition, Spain, Castile, 16th century, Recogimiento (Recollection), Dejamiento (Abandonment)

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

---

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

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

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

Introduction

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

[2] Márquez 1980, 63-65: « *En una España comunera, una secta de alumbrados, contemporánea y afín a los anabaptistas europeos, no era cosa de broma. Los inquisidores juzgan y organizan las denuncias con el peligro luterano en mientes* ».
[3] Waddingo Hiberno 1786, t. XVI, & XVIII, p. 189.

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

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

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

[4] *Edicto de los alumbrados de Toledo*, 23 de septiembre de 1525, f° 9 r°-v°, dans Márquez 1980, app. I, 229-238.

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

1. Les « *alumbrados* »

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

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

6. L'on doit à Eugenio Asensio d'avoir recensé certainement l'un des emplois les plus anciens du participe passé *iluminado* dans la langue castillane, dans le *Sumario de la medicina* de Francisco López de Villalobos, de 1498 : il s'agit du terme « *aluminado*[6] », teinté de prononciation italienne, qui désigne alors les « malades souffrant » d'homosexualité. Le mot est par conséquent chargé dès le départ de connotations dénigrantes, tout comme c'est le cas du participe « *alumbrado* », qui sert encore à désigner dans le langage familier une personne en état d'ivresse. À en croire Menéndez Pelayo[7], l'origine du mot « *alumbrado* » entendu comme secte ou hérésie – selon lui « impure » – remonterait à 1512, comme l'attesteraient les propos du Franciscain Antonio de Pastrana, qui aurait dénoncé les élucubrations hérétiques d'un prédicateur franciscain d'Ocaña soi-disant « *alumbrado por las tinieblas de Satanás* ». En réalité, comme l'a judicieusement remarqué Antonio Márquez[8], le terme « *alumbrado* » n'a, dans la bouche du Franciscain de Pastrana, aucunement le sens de 'partisan de telle ou telle secte spirituelle' : il ne s'agit que du participe passé du verbe *alumbrar*, aux connotations neutres, pouvant renvoyer aussi bien à une illumination d'origine divine que diabolique.

7. De fait, on remarque un emploi abondant du verbe *alumbrar* dans la naissante littérature spirituelle contemporaine en langue castillane, avec des connotations le plus souvent positives : la contemplation du divin passe généralement par une phase d'illumination intérieure, dont l'agent n'est autre que la personne divine. À titre d'exemple, le maître du recueillement, Francisco de Osuna, utilise le verbe à seize reprises dans sa *Ley de amor y cuarta parte del Abecedario espiritual*, sans que celui-

[5] Pacho 2008, 291.
[6] Asensio 2000, 77, note 66: « *De los aluminados. Los aluminados padescen dolencia / de ser putos, y es muy absurda y muy ciega / y desta en Italia diz que hay pestilencia / y en nuestras partidas, si no hay resistencia, / en algunos buenos y honrados se pega […]* ».
[7] Menéndez Pelayo 2000, tome II, Livre V, ch. 1.
[8] Márquez 1980, 70-71.

ci ne renvoie à une quelconque tendance spirituelle : « *Y Sancto Tomás fue por esta Pasión alumbrado, ca, tocando las llagas de Jesú, cobró todo lo que había perdido*[9] ».

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

[9] Osuna 1530, f° 119 v°.
[10] *Ibid.*, f° 146 v°.
[11] Cazalla 1542, II, cap. 15.

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

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

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

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

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

[12] «Proçeso de Pedro de Alcaraz…», f° 6 r° et 8 r°.
[13] Ros 1936, 77 : le terme « *alumbrado* » désignait vers 1515 « des personnes adonnées à la piété et à une dévotion plus intense ; et cela, je le veux bien, avec une légère pointe d'ironie, comme on dirait aujourd'hui d'un religieux au zèle excessif : « c'est un mystique ».
[14] «Proçeso de Pedro de Alcaraz…», f° 8 r°.

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

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

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

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

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

[15] *Ibid.*, fº 178 vº (188 vº).
[16] *Proceso contra María de Cazalla*, fº 72 vº/pp. 208-209.
[17] *Ibid.*, fº 75 rº/pp. 215.

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

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

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

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

[18] Bataillon 1998, 180.
[19] Pastore 2010, 169.
[20] Ros 1936, 83.

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

> *Prop. 9 : Que el amor de Dios en el hombre es Dios y que se dexassen a este amor de Dios que ordena las personas de tal manera que no pueden peccar mortal ni venialmente*[21].
> *Tercer artículo. Ahora hemos de exponer la nueva doctrina de este reo (la cual pertenece a la materia del libre arbitrio) en lo que hace al abandono o suspensión de la voluntad creada en Dios, la cual llama este reo en lengua vernácula « dexamiento » o « dexarse en Dios » en el que la voluntad suspende todo acto propio*[22].

18. Cette méthode spirituelle ou « voie de l'abandon » présuppose donc une « suspension de la volonté créée en Dieu », qui implique un renoncement à agir mu par la propre volonté ou par des intérêts particuliers. De là le combat incessant qu'Alcaraz livre contre ce qu'il nomme les « *propiedades* » qui sont à proscrire, afin de laisser (*dexar*) que Dieu agisse en nous. L'abandon à une forme de pur amour de Dieu, clé de la perfection spirituelle, prévaut sur toute autre considération. C'est au nom de celle-ci que les actes « extérieurs » de la piété traditionnelle sont abandonnés : ainsi les prières vocales, les pénitences, le jeûne, les œuvres de charité, la dévotion pour les images saintes sont autant d'« attaches » (*ataduras*) et d'obstacles à la communication intime de l'âme avec Dieu qui s'accomplit dans l'amour, sans médiation aucune.

19. Le paradoxe d'une telle conception spirituelle, a priori très exigeante moralement – kantienne avant l'heure, pourrait-on dire –, puisqu'elle pose comme un prérequis incontournable à la base de toute œuvre ou dévotion humaine le plus parfait désintéressement, est qu'elle n'a cessé dans la pratique de susciter des soupçons de laxisme moral. En effet, les *dexados* semblent avoir systématiquement méprisé, au nom de la perfection, les pratiques ascétiques, les œuvres de charité et autres actions vertueuses qui constituent le pain quotidien du chrétien en route vers la sainteté. La doctrine de l'abandon va même plus loin en soutenant que celui qui s'abandonne complètement à l'amour de Dieu devient en quelque sorte « impeccable », atteignant

[21] *Edicto* 1525, dans Márquez 1980, ap. I, 229-238.
[22] Sumario del proceso contra Pedro Ruiz de Alcaraz, dans Márquez 1980, ap. II, 246.

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

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

20. Cette idée d'impeccabilité a très certainement contribué à ajouter au participe passé « dexado », en lui-même déjà chargé de connotations négatives, une couche sémantique péjorative supplémentaire, faisant du « *dexado* » le paradigme de la personne négligente sur le plan moral. Dès lors, quoique Ruiz Alcaraz ait toujours défendu dans ses plaidoyers la légitimité du principe spirituel de l'abandon, on comprend qu'il ait cherché à se libérer d'un qualificatif grossier chargé de sarcasme populaire.

21. Mais si l'on en croit certains témoignages inclus dans le procès de Francisco Ortiz, Francisco de Osuna, le maître du recueillement, aurait utilisé oralement, lors de recommandations à ses disciples – notamment pour justifier son principe controversé du « no pensar nada » – des formules très proches de celles employées par Alcaraz. Écoutons le témoignage de Gabriel Sánchez, curé de Pastrana :

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

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

[23] *Ibid.*, prop. 24, dans Márquez 1980, 246-247.
[24] Selke 1968, 248.
[25] Garbay-Velázquez 2011, 98-108.

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

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

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

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

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

[26] Osuna 1530, f^o^ 94 r^o^.
[27] *Ibid.*, f^o^ 114 r^o^.
[28] Avalle Arce 1994, 450-452.

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

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

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

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

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

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

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

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

[30] «Proçeso de Pedro de Alcaraz…», f° 394 r°.

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

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

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

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

[31] Osuna 2005 (1527), 207.
[32] Osuna 1530, f° 107 r°.

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

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

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

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

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

[33] *Proceso contra Francisco Ortiz*, f° 41 v°, cité par Selke 1968, 232.

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

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

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

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

[34] *Edicto* 1525, dans Márquez 1980, ap. I, 232-233.
[35] «Proçeso de Pedro de Alcaraz…», fº 32 vº.
[36] Asensio 2000. Voir plus précisément le chapitre « Alumbrados. ¿Erasmismo o franciscanismo ? », 75-96. D'après lui, l'illuminisme serait « la branche bâtarde du grand arbre de la piété franciscaine » (Asensio 2000, 75).
[37] Pastore 2010, 230-231.

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

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

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

35. Or, si l'on en croit les propositions de l'Édit, les *alumbrados* semblent avoir déprécié systématiquement les exercices ascétiques et les œuvres de charité, précisément au nom de la perfection, en alléguant que si ceux-ci constituent bien des étapes du chemin, là n'est pas la vraie perfection :

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

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

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

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

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

> *nuestra intenção es que las obras buenas tengan perfeção en el fin del obrar, y no que se dexen. […] No es esto quitar bien sino mostrar la perfección.*
> *Porque aunque es bien hazer y obrar bien, ay grand diferencia en el fin del*

[38] « Sumario del proceso de Pedro Ruiz de Alcaraz », dans Márquez 1980, ap. III, 251.
[39] *Edicto* 1525, dans Márquez 1980, ap. II, 237.
[40] «Proçeso de Pedro de Alcaraz…», fº 32 vº.

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

38. L'autre problème résulte du fait de considérer la perfection comme un acquis. N'y aurait-il pas une forme de présomption à vouloir se considérer une fois pour toutes « parfait » – attribut généralement réservé à la personne divine –, comme si l'homme, en atteignant la perfection, pouvait s'abstraire de sa condition de mortel et égaler Dieu ? Au-delà du manque d'humilité, c'est la doctrine de l'impeccabilité qui en découle qui est problématique, ce que les inquisiteurs n'ont pas manqué de condamner à travers les propositions 9 et 32 de l'Édit.

39. Il convient toutefois de rappeler que les *dexados* ne sont pas les seuls à avoir fait usage du qualificatif « parfait » : les *recogidos* eux aussi l'utilisaient pour désigner les spirituels les plus avancés dans le chemin vers la perfection. Citons à titre d'exemple de titre du chapitre 25 de la *Loi d'amour* : *De algunos efectos que la ley del apurado amor hace en el ánima del varón perfecto.*

40. En outre, lorsque Francisco de Osuna emploie le terme, il ne fait que reprendre la rhétorique thomiste qui distinguait trois « âges » ou étapes de vie spirituelle : « commençants, progressants et parfaits[42] », qui correspondent aux trois voies purgative, illuminative et unitive. Le terme « parfait » faisait donc partie, dans les années 1520-1530, du vocabulaire spirituel courant. Et si les inquisiteurs ont choisi d'étiqueter les nouveaux hérétiques de « parfaits », le qualificatif ne semble pas pour autant avoir été discrédité au point d'être évacué du lexique spirituel. Peut-être parce qu'il s'agissait, parmi les trois qualificatifs attribués à la nouvelle secte castillane, du terme le plus générique, et par conséquent le moins représentatif du nouveau courant spirituel.

41. Toutefois, il convient de remarquer qu'il ne s'agit pas du premier courant hérétique de l'histoire de la chrétienté à avoir assumé le nom : les « *perfecti* » désignaient déjà une branche des cathares ; le qualificatif servit aussi à surnommer les bégards. Or, dans l'esprit des inquisiteurs, la ressemblance doctrinale entre les postulats des

[41] *Ibid.*, f° 29 v°; 31 v°.
[42] Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, II^{a}-II^{ae}, qu. 24, ar. 9.

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

Conclusion

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

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

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

[43] Voir Asensio 2000, 78 : « *En estas comunidades de perfectos se respeta, más que la autoridad jerárquica, la inspiración del espíritu. Hay en la exaltación neumática de los alumbrados mucho de sustancia católica y un riesgo constante de pasar las fronteras de la ortodoxia, menospreciando la jerarquía no legitimada por el Espíritu y persiguiendo sueños y quimeras legados por el Evangelio eterno de Joaquín de Fiore y las sectas medievales* ».
[44] Voir note 35.
[45] Márquez 1980, 81.
[46] Selon le *Diccionario de Autoridades*, le mot « *secta* » désigne au Siècle d'or « l'erreur ou la fausse religion, divergeante ou séparée de la véritable Religion Catholique Chrétienne, enseignée par quelque maître reconnu ».

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

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

[47] La spiritualité *alumbrada* n'est pas sans rappeler le groupe hérétique de Durango, condamné près d'un siècle plus tôt, qui était également lié au franciscanisme (voir Cabanelas 1950, « Un franciscano heterodoxo en la Granada nasrí, fray Alfonso de Mella », *Al-Andalus*, nº15).

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

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

Références bibliographiques

Sources anciennes

Cazalla, Juan de, 1974, *Lumbre del alma*, Madrid, Fundación Universitaria Española, edición de J. Martínez de Bujanda [1542, Sevilla, Cromberger].

Osuna, Francisco de, 1527, *Tercera parte del libro llamado Abecedario espiritual*, Toledo, Remon de Petras [pour l'édition moderne de López Santidrián, voir Místicos españoles II, 2005].

Osuna, Francisco de, 1530, *Ley de amor y cuarta parte del Abecedario espiritual*, s. l., [pour l'édition moderne, voir Garbay-Velázquez 2011].

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

Proceso de Fr. Francisco Ortiz, [1529-1532] *in El Santo Oficio de la Inquisición. Proceso de Fr. Francisco Ortiz (1529-1532)*, ed. de Ángela Selke, 1968, prólogo de José Luis Aranguren, Madrid, Ediciones Guadarrama.

Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla, ed. de Milagros Ortega Costa, 1978, Madrid, Fundación Universitaria Española.

Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, II^{a}-II^{ae} [En ligne], consulté le 5 mai 2017, <http://documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae-Secunda_Secundae,_FR.pdf>

Waddingo Hiberno, A.R.P. Luca, 1786 (1625), *Annales minorum*, Romæ, Typis Rochi Bernabé, tomus XVI, & XVIII.

Appareil critique

Asensio, Eugenio, 2000, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines. Conversos, franciscanos, italianizantes*, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas [réedition augmentée de la première édition de 1952].

Avalle Arce, Juan Bautista, 1994, *Cancionero del Almirante Don Fadrique Enríquez*, Barcelona, Quaderns Crema.

Bataillon, Marcel, 1998, *Érasme et l'Espagne*, Genève, Droz, [1937, 1ère éd.].

Garbay-Velázquez, Estelle, 2011, *Étude et édition annotée du Quatrième Abécédaire spirituel de Francisco de Osuna (1530)*, thèse de doctorat inédite, Université de Toulouse II- Le Mirail, 2 vol.

Márquez, Antonio, 1980, *Los alumbrados. Origen y filosofía (1525-1559)*, Madrid, Taurus, segunda edición, corregida y aumentada [1970 1ère éd.].

Menéndez Pelayo, Marcelino, 2000, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid, BAC [1987 1ª edición].

Místicos españoles II, *Tercer abecedario espiritual [de] Francisco de Osuna*, 2005, edición de Saturnino López Santidrián, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Pacho, Eulogio, 2008, *El apogeo de la Mística Cristiana. Historia de la Espiritualidad Clásica Española*, Burgos, Monte Carmelo.

Pastore, Stefania, 2010, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559),* Madrid, Marcial Pons Historia.

Pérez, Joseph, 2005, *La Inquisición española. Crónica negra del Santo Oficio*, Madrid, Martínez Roca· ediciones.

Ros, Fidèle de, 1936, *Un maître de Sainte Thérèse. Le père François d'Osuna. Sa vie, son œuvre, sa doctrine spirituelle*, Paris, Gabriel Beauchesne.

Mística del abandono en los primeros alumbrados

Miquel Beltrán
Universidad de las Islas Baleares

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

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

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

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

Introducción

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

[1] Castro Sánchez 2010.

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

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

[2] Selke 1952, 149.

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

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

[3] Olivari 1993, 190.

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

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

1. Entresijos del dejamiento.

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

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

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

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

7. No cabe duda de que se trata de mecanismos humanos para detener las especulaciones con el objeto de alcanzar a Dios afectivamente.

8. No obstante, el dejamiento se puede producir en el desarrollo de cualquier actividad, casi ignorándolo el propio sujeto. Sabemos de Alcaraz que, en 1524, tenía 45 años, era padre de diez hijos y un hombre de negocios enfrascado en asuntos terrenales, pero

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

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

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

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

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

[6] Citado en Márquez 1972, 232.

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

2. Mística del alumbradismo.

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

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

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

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

[7] Nieto 1984, 410.
[8] Hamilton 2010, 120.
[9] Nieto 1984, 412.

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

3. Interpretación de la Biblia

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

[10] *Ibid*.
[11] «Proçeso de Pedro de Alcaraz, vezino de Guadalajara», [1524-1529], Archivo Histórico Nacional (Madrid), Inquisición de Toledo, leg. 106, exp. nº 5., fº 178.
[12] Márquez 1972, 172.
[13] Foley 1986, 529.

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

[14] Selke 1952, 141-142.

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

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

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

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

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

19. Si bien Osuna expresó una opinión favorable sobre las visiones, en el *Tercer Abecedario espiritual* previno asimismo de que pudiera ser Satán quien estaba al acecho tras los excesos espirituales, y adujo que el diablo es hábil en falsear y pervertir las intenciones pías. Aquellos que, como los alumbrados, consideraban las consolaciones espirituales como terrenales, no meritorias, y una artera manifestación, en definitiva, de amor propio, se alejaban de quienes como Osuna veían en ellas una manera de alcanzar a Dios a través de la humanidad de Cristo.

20. Sea como fuere, la animadversión de los alumbrados hacia las manifestaciones místicas estertóreas hizo su doctrina impopular en los primeros años de su propalación. Igual que Alcaraz –lo decíamos– entró en disputa con los franciscanos a propósito de dicha cuestión, Isabel de la Cruz tuvo también problemas con otras beatas y sus discípulos. Sin embargo, esto conduce a la necesidad de examinar otra característica del dejamiento que tiene, a la vez, un fascinante paralelismo con el luteranismo, la cuestión de su pesimismo antropológico –algo en lo que no están de acuerdo todos los estudiosos– pero que a nosotros nos resulta notorio, toda vez que las actitudes vitales de sus miembros a ello nos determinan. Persuadidos de la impronta indeleble del pecado en cada uno de los hombres, lo estaban asimismo de lo ínfimo de la condición humana. Alcaraz declaró sentirse tan pecador y poseído de tan torvas inclinaciones naturales que solo el amor de Dios, guardándole, le impedía obrarlas, porque además todo don perfecto descendía de quien él se reitera en llamar

[19] Cf. Leppin 2007.

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

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

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

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

[20] Ortega 1978, 179.
[21] Ortega 1978, 222-223.

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

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

24. Rom 9 es aducido por algunos pensadores justamente con el fin de negar el albedrío humano, de modo que cabría citar más extensamente, en concreto, Rom 9, 14-18:

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

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

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

4. El amor y la fe.

26. Dios es amor, así que el amor es un don de Dios, comprensible solo para Él mismo, pues lo otorga, y Alcaraz lo reconoce en sí mismo tan solo por su efecto. Este amor es dispensado con independencia del esfuerzo humano. La voluntad es inhábil, tiene que abdicar ante la irrupción de la fe que procura el amor. Alcaraz adujo que todas nuestras buenas obras proceden de Dios, y el hombre nada puede hacer por él mismo, viéndose abocado a reconocer su ínfima condición, e incluso este reconocimiento de la propia miseria es un don divino.

27. La cuestión capital que permitió a los inquisidores atacar ferozmente a Alcaraz, la de cómo podía estar tan seguro de poseer el amor de Dios, obtuvo su réplica cuando el alumbrado recurrió de nuevo a Juan «lo que nace de la carne, carne es; pero lo que nace del Espíritu, espíritu es. No te maravilles de lo que te he dicho: Es preciso nacer

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

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

28. Conocer y creer el amor que Dios tiene para con nosotros, ratifica, nos parece, la misericordia de Dios como aquello que pone en acto el misterio de la fe en quien se abandona. En este sentido es crucial un pasaje que no nos consta que fuese esgrimido en sus defensas por alumbrado alguno, pero que es capital para la cuestión que aquí queremos desentrañar. Se trata de Gal. 5, 6: «la fe, que obra por el amor». Con respecto a esta epístola, sabemos por su proceso que María de Cazalla la leía e interpretaba ante prosélitos y, en particular, el pasaje en el que se habla de que Abraham tuvo dos hijos, uno de mujer libre y otro de esclava. Pastore considera la *Epístola a Gálatas* «un texto de especial significado para la espiritualidad alumbrada[25]». Si Juan de Cazalla fue –como Alcaraz y Medrano afirmaron– quien forjó a través de sus sermones y lecturas de la Biblia en griego la doctrina alumbrada, pensamos que su interpretación del versículo referido pudo resultar crucial para la configuración de la misma.

29. Destacados estudiosos siguen demorándose en desvelar el significado de este pasaje mínimo. En lo reciente Butticaz, que aborda directamente la cuestión crucial: «*comment traduire le verbe ἐνεργεῖσθαι? Son sens est-il passif et transitif (la foi activée/rendue agissante par l'amour) ou moyen et intransitif (la foi qui agit/agissante par l'amour). En accord avec son usage fréquent dans le Nouveau Testament, la*

[24] Modificamos ligeramente la traducción de Reina-Valera.
[25] Pastore 2010, 186.

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

Referencias documentales y bibliográficas

Fuentes impresas y manuscritas

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

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

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

Aparato crítico

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

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

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

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

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

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

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

[26] Butticaz 2017, 105.

Castro Sánchez, Álvaro, 2017, «Construcción del discurso místico y plebeyización de la santidad en *Lumbre del alma* de Juan de Cazalla», *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines (CECIL),* 3, <https://cecil-univ.eu/c3_3/>, consultado el 23/6/2018.

Fernández López, Sergio, 2018, «Del dicho al escrito. La autocensura en alumbrados de origen converso», *eHumanista/Conversos*, 6, pp. 128-143.

Foley, Augusta, 1986, «El alumbradismo y sus posibles orígenes», *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas : 22-27 agosto 1983*, s. l., ed. Istmo, pp. 527-532.

Garbay-Velázquez, Estelle, 2017, «Dos alegatos místicos a favor del «no pensar nada»: el *Tercer Abecedario espiritual* (1527) y la *Ley de amor* (1530) de Francisco de Osuna, *Cahiers d'Etudes des Cultures Ibériques et Latino-amércaines (Cecil),* 3, <https://cecil-univ.eu/c3_2/> consultado el 1/7/2018.

Giordano, Maria Laura, 2004a, «Nel nome di Paolo: umanesimo biblio e risonanze converse in Isabel de la Cruz e María de Cazalla (1512-1534)», Maria Laura Giordano y Adriana Valerio (eds.), *Donne e Bibbia nella crisi dell'Europa cattolica (secoli XVI-XVII),* Trapani, Il pozo di Giacobbe, pp. 49-70.

Giordano, Maria Laura, 2004b, *Apologetas de la fe: élites conversas entre inquisición y patronazgo (siglos XV y XVI)*, Madrid, Fundación Universitaria Española.

Hamilton, Alastair, 1992, *Heresy and Mysticism in Sixteenth Century Spain: Los alumbrados,* Cambridge, James Clarke & Co.

Hamilton, Alastair, 2010, «The *Alumbrados*: *Dejamiento* and its Practitioners», Hilaire Kallendorf (ed.), *A New Companion to Hispanic Mysticism*, Leiden/Boston, Brill, pp. 103-126.

Leppin, Volker, 2007, «Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther», Berndt Hamm y Volker Leppin (eds.), *Gottes Nähe ummittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 166-185.

Leppin, Volker, 2016, *Die fremde Reformation: Luthers mystische Wurzeln*, München, C. H. Beck Verlag.

Márquez, Antonio, 1972, *Los alumbrados: Orígenes y filosofía*, Madrid, Taurus.

Nieto, José C., 1984, «El carácter no místico de los alumbrados de Toledo, 1509 (?)-1524», Ángel Alcalá y otros (eds.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, pp. 410-423.

Olivari, Michelle, 1993, «La spiritualità spagnola nel primo trentennio del Cinquecento», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 29, pp. 175-233.

Ortega Costa de Emmart, Milagros, 1977, «Las proposiciones del edicto de los alumbrados. Autores y calificadores», *Cuadernos de investigación histórica*, 1, pp. 23-36.

Pastore, Stefania, 2010, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559),* Madrid, Marcial Pons.

Pérez García, Rafael M., 2005, *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*, Madrid, Fundación Universitaria Española.

Redondo, Augustin, 1965, «Luther et l'Espagne de 1520 à 1526», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1, pp. 109-165.

Sakenfeld, Katharine Doob, 1977, *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible. A New Inquiry*, Missouri, Scholars Press, 1978.

Sakenfeld, Katharine Doob, 1985, *Faithfulness in Action. Loyalty in Biblical Perspective,* Philadelphia, Fortress Press.

Selke de Sánchez, Angela, 1952, «Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados. El Edicto de 1525 y su relación con el proceso de Alcaraz», *Bulletin Hispanique*, 54, pp. 125-152.

La figure du métis hérétique. Contribution à l'étude des discours de diabolisation des *mestizos* de Nouvelle-Grenade (XVI^{e}-XVII^{e} siècles)

Shems Kasmi[1]
Université Toulouse-Jean Jaurès
EA 7412 CEIIBA

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

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

Abstract : As soon as they appeared in colonial society, the mestizos have been the subjects of all kinds of fears and suspicions due to their mixed origins. They have been associated with many flaws such as bastardy or immoral behaviours, and thus suffered from a reputation of infamy built up at their expense. They also have then been repeatedly accused of heresy from the 1570's, as the ultimate argument to legitimate their social exclusion. These accusations, based on the inherent ambiguity of their condition, tended to present the mestizos as potential heretics, officially catholics, but suspected of practicing secretly the indigenous cult, which contributed to give them a devilish or maleficent image.
Keywords : Mestizos, heresy, idolatry, identity speeches and representations, social conflicts, New Kingdom of Granada, 16th and 17th centuries.

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

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

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

asociados con una serie de lacras como la bastardía o las malas costumbres, forjándoles una reputación infamante. A partir de los años 1570, surgió también de manera recurrente la acusación de herejía, como máximo argumento para justificar su marginación social. Aquellas acusaciones, basadas en la imagen ambigua de los mestizos, tendían a presentarlos como heréticos potenciales, oficialmente católicos pero sospechados de practicar secretamente el culto indígena, contribuyendo a dar de ellos una imagen maléfica, e incluso diabólica.
Palabras clave: mestizos, herejía, idolatría, discursos y representaciones identitarias, conflictos sociales, Nueva Granada, siglo XVI, siglo XVII

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

Introduction

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

[2] Colmenares 1997, 1, 39. Voir Freyle 1973 [1636], 64 (chap. 2).
[3] A ce stade de nos recherches, nous n'en avons pas trouvé d'antérieures à celle-là.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[7] Bernand-Gruzinski 1993, 2, 40.

[8] Ares Queija 2000, 126.

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

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

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

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

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

[9] *Cédula real dirigida a la Audiencia de Santafé, ordenando que se cumpla la disposición de no otorgar encomiendas a mulatos, mestizos ni a hijos naturales (27 de febrero de 1549)*. Archivo General de Indias de Sevilla (AGI), Audiencia de Santafé, leg. 533, lib. 1, f° 20 v°. Publiée par Friede 1955-1960, 10, 35 (n° 2092).
[10] *Cédula Real (Madrid, 19 de diciembre de 1568)*, AGI, Audiencia de Lima 578, libro 2, f° 392. Publiée par Konetzke 1953-1962, 1, 436-437 (n° 306) ; *Recopilación de Leyes de Indias*, 1998, 2, 364 (livre 7, titre 3, loi 17).
[11] López de Velasco 1971 [1571], 22.

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

2. La figure du métis hérétique

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

2.1. Don Diego de Torres : cacique métis de Turmequé

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

[12] Cette catégorie incluait autant les péninsulaires que les créoles.
[13] Par exemple, la cédule royale du 1 juin 1549 stipule : *« mandamos que [...] ningún mestizo que no sea vecino o hijo legítimo de esas dichas partes, pueda llevar indios cargados »*. Real Cédula dirigida a la Audiencia del Nuevo Reino de Granada, prohibiendo cargar los indios con mercancías. Cédule similaire adressée a Cartagena (1 de junio de 1549). AGI, Audiencia de Santafé, leg. 533, lib. 1, f^o^ 53 v^o^, et Indiferente General, leg. 532, lib. 1, f^o^ 17. Pour celle de Cartagena: AGI, Audiencia de Santafé, leg. 987, lib. 2, f^o^ 250. Publiée par Friede 1955-1960, 10, 85 (n^o^ 2172).
[14] Archivo Histórico Nacional de Bogotá (AHNB), Encomiendas, t. 26, f^o^ 725 v^o^. Cité par Colmenares 1997, 447.
[15] Colmenares 1977, 447
[16] AGI Audiencia de Santafé. L. 38 r. 1 Doc. 18, Contaduría, L. 1301. Cité par Colmenares 1997, 449.

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

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

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

[17] Dans la tradition muisca, le cacique jouait un rôle primordial dans la célébration du culte. Cf. Colmenares 1997, 50.
[18] Archivo General de la Nación, Bogotá (AGN/B), Encomiendas 21, f° 404 r°. Cité par Rappaport 2009, 57. Pour les Espagnols, les termes – *borracheras y bailes* – désignaient les célébrations collectives à connotation religieuse des Indiens, qui se caractérisaient par des danses et par la consommation de boissons alcoolisées comme la chicha. Voir Vignaux 2005, 63-65.
[19] Pour se référer aux rites indiens, don Diego parle de « *rritos y ceremonias diavolicas* ». AGN/B, Caciques e Indios, 37, « Proceso contra el cacicazgo de Diego de Torres », f° 369. Cité par Restrepo 2010, 22. Voir Rappaport 2012, 39.
[20] Voir Rappaport 2012, 24-25 ; Restrepo 2010, 19-22.

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

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

[21] AGN/B. S. Colonia, F. Encomiendas, leg. 21, f° 404 r°. Cité par Rappaport 2012, 42.
[22] *Real Cédula : que no se nombre a ningún mestizo por cacique de pueblos de indios* (Madrid, 18 janvier 1576). AGI, Santa Fe, 528, libro 1, f° 28. Publiée par Konetzke 1953-1962, 1, 491-492 (n° 357).
[23] Rappaport 2012, 25-26.
[24] Cité par Gómez 2003, 658.

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

2.2. L'affaire des prêtres métis

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

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

[25] Voir Mantilla 1984, 1, 265-275.
[26] *Real Cédula : que no se ordenasen personas no merecedoras de ello ni mestizos (Madrid, 18 de enero de 1576).* AGI. Audiencia de Santa Fe, 528, libro 1, f° 26. Publiée par Konetzke 1953-1962, 1, 491 (n° 356).

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

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

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

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

[27] Carta de fray Pedro de Azuaga y fray Pedro Mártir al rey Felipe II, Santafé, 9 de octubre de 1580. AGI, Santa Fe 234. Publiée par Mantilla 1984, 1, 520-521.
[28] *Carta del provincial franciscano fray Pedro de Azuaga al rey Felipe II* (Santafé, 20 de marzo de 1583). AGI, Santa Fe 234. Publiée par Mantilla 1984, 1, 533.
[29] Voir Plata 2016, 287.

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

2.3. Les encomenderos métis d'Almaguer

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

[30] *Memorial del Provincial Fray Pedro Aguado al Consejo de Indias* (9 de febrero de 1576). AGI, Santa Fe 234. Publié par Mantilla 1984, 1, 492.
[31] Mantilla 1984, 1, 271-272.
[32] Escobar 1582, *Memorial que da fray Gerónimo Descobar, predicador de la orden de Sant Agustín al Real Consejo de Indias de lo que toca a la provincia de Popayán*. AGI, Patronato Real, 27, r. 13.
[33] *Ibid*., r. 13-4.
[34] *Ibid*.

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

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

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

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

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

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

2.4. Luis Andrea, le mohán *métis*

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

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

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

[38] *Relación de causas del auto de fe de Luis Andrea* (2/2/1614). Archivo Histórico Nacional de Madrid , Sección Inquisición (dorénavant AHNM, Inquisición), Libro 1020, f° 15. Publiée dans Splendiani 1997, 2, 46.
[39] Par ailleurs, c'est l'occasion pour Simón de dénoncer les pratiques idolâtres des peuples indigènes, notamment à travers la description de la fonction de *mohán*, dont nous reparlerons.
[40] Simón 1882-1892 [1627], 3, 369 (Tome 3, 1ra Noticia, chap. 9).

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

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

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

[41] *Relación de causas del auto de fe de Luis Andrea* (2/2/1614). AHNM, Inquisición, Libro 1020, fº 18-20. Publiée dans Splendiani 1997, 2, 48-49.
[42] Simón 1882-1892 [1627], 3, 368 (Tome 3, 1ra Noticia, chap. 8).
[43] Splendiani 1997, 4, 49. Au sujet de la figure du *mohán*, voir Bernand 1989, 798 et ss.
[44] Buziraco était, semble-t-il, le nom d'une divinité adorée par les Indiens de Cartagena, que fray Pedro Simón identifie comme le démon : « *Llamámase el demonio Buziraco* » (Simón 1882-1892 [1627], 3, 368 - Tome 3, 1ra Noticia, chap. 8).
[45] Simón 1882-1892 [1627], 3, 369 (Tome 3, 1ra Noticia, chap. 9).

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

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

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

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

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

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

[46] Remarquons qu'ici, la médecine traditionnelle indienne est considérée comme de la sorcellerie, ce qui n'est pas toujours le cas.
[47] En 1623, le gouverneur de la province de Pamplona évoque dans une lettre adressée à l'archevêque de Bogotá les « *borracheras y excesos de toda clase, especialmente por parte de mestizos y mestizas* », que ces derniers organisaient sous prétexte de rendre un culte aux saints, « *haciendo muchas ofensas a Dios Nuestro Señor* ». AHN/B, Visitas de Boyacá y Santander, T. IX, f^{o} 255 r^{o}-v^{o}. Cité par Jaramillo Uribe 1972, 174.
[48] Carta de don Leonardo Valderrama, capellán y tesorero de la catedral de Quito (Quito, 8/I/1577). AGI, Quito 82, f^{o} 1 v^{o}. Cité par Ares Queija 1997, 49.
[49] Ares Queija 1997, 48.

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

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

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

Conclusion

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

[50] *Carta del obispo Sebastián de Lartaún al rey* (Cuzco, 19/IX/1580), en E. Lisson Chaves 1944, *La Iglesia de España en el Perú*, Sevilla, 2, 824. Cité par Ares Queija 1997, 50.
[51] AGI, Lima 126, *Memorial de Hernán González y Juan Ruiz*, f^o^ 4 r^o^. Cité par Ares Queija 1997, 55.

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

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

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

Références citées

Fonds d'archives

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

Sources primaires (chroniques, documents d'archives publiés)

Aguado, fray Pedro de, 1916-1917, *Historia de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada*, éd. de Jerónimo Bécker, Madrid, Real Academia de la Historia [1582], 2 vols.

Escobar, Fray Jerónimo de, 1582, *Memorial que da fray Gerónimo Descobar, predicador de la orden de Sant Agustín al Real Consejo de Indias de lo que toca a la provincia de Popayán*, Archivo General de Indias, Patronato Real, 27, r. 13.

Fernández de Oviedo, Gonzalo, 1851-1854, *Historia general y natural de las Indias*, éd. José Amador de los Ríos, Madrid, Real Academia de la Historia [1535], 4 vols.

Friede, Juan (éd.), 1955-1960, *Documentos inéditos para la Historia de Colombia, coleccionados en el Archivo General de Indias,* Bogotá, Academia de Historia, 10 vols.

Konetzke, Richard (éd.), 1953-1962, *Colección de documentos para la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 4 vols.

López de Velasco, Juan, 1971, *Geografía y Descripción general de las Indias*, éd. de Marcos Jiménez de la Espada, Madrid, Atlas [1571-1574].

Recopilación de las leyes de los Reyes de las Indias, 1998, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales/Boletín oficial del Estado [1680], 3 vols.

Rodríguez Freile, Juan, 1973, *El carnero* (*Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada)*, éd. de Miguel Aguilera, Medellín, Editorial Bedout [1638].

Simón, Fray Pedro, 1882-1892, *Noticias historiales de las Conquistas de Tierra Firme en las Indias occidentales*, Bogotá, Imprenta Medardo Rivas [1627], 5 vols.

Appareil critique

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

Serge Gruzinski (éd.), *Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla, Escuela de estudios hispano-americanos, p. 37-59.

Ares Queija, Berta, 2000, « “Un borracho de chicha y vino”. La construcción social del mestizo. (Perú, siglo XVI) », Gregorio Salinero (éd.), *Mezclado y sospechoso. Movilidad e identidades, España y América (XVI-XVIII). Colloque international Sorbonne (29-31 mai 2000)*, Madrid, Casa de Velázquez, p. 121-144.

Bernand, Carmen - Gruzinski, Serge, 1993, *Histoire du Nouveau Monde. 2, Les métissages : 1550-1640*, Paris, Fayard.

Bernand, Carmen, 1989, « Le chamanisme bien tempéré. Les jésuites et l’évangélisation de la Nouvelle Grenade », *Mélanges de l’École française de Rome*, 101 (2), p. 789-815.

Colmenares, Germán, 1997, *Historia económica y social de Colombia. I, 1537-1719*, Bogotá, Ediciones Tercer Mundo [1973].

Gómez, Thomas, 2003, « Indigénisme et métissage en Colombie au XVI^{e} siècle. À propos de l’engagement du cacique de Turmequé pour la reconnaissance des droits des Indiens », *Cahiers du CRIAR*, 21 (2), p. 649-660.

Jaramillo Uribe, Jaime, 1972, *Ensayos sobre historia social colombiana,* Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Mantilla, Luis Carlos, 1984, *Los Franciscanos en Colombia. Contribución a los orígenes de la evangelización en Colombia. I, 1550-1600,* Bogotá, Editorial Kelly.

Plata, William Elvis, 2016, « Frailes y evangelización en el Nuevo Reino de Granada (s. XVI). Vicisitudes de un proceso conflictivo y no muy exitoso », *Franciscanum*, 58 (165), p. 263-302.

Rappaport, Joanne, 2009, « ¿Quién es mestizo? Descifrando la mezcla racial en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVI-XVII », *Varia Historia*, 25 (41), p. 43-60.

Rappaport, Joanne, 2012, « Buena sangre y hábitos españoles: repensando a Alonso de Silva y Diego de Torres », *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 39 (1), p. 19-46.

Rappaport, Joanne, 2015, « Letramiento y Mestizaje en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII », *Díalogo Andino*, 46, p.-9-26.

Restrepo, Luis Fernando, 2010, « El cacique de Turmequé o los agravios a la memoria », *Cuaderno de Literatura*, 14 (28), p.14-33.

Rojas, Ulises, 1965, *El Cacique de Turmequé y su época*, Tunja, Departamental.

Splendiani, Ana María *et al.*, 1997, *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias (1610-1660)*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 4 vols.

Vignaux, Hélène, 2000, « Alcoholismo entre indios y negros en el Nuevo Reino de Granada durante el período colonial », Gregorio Salinero (éd.), *Mezclado y sospechoso. Movilidad e identidades, España y América (XVI-XVIII). Colloque international Sorbonne* (*29-31 mai 2000)*, Madrid, Casa Velázquez, p. 63-87.

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

Ignacio J. García Pinilla[1]
Universidad de Castilla la Mancha

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

Title: (Re) Writing the narrative of Constantino de la Fuente in the Dominican Order
Abstract: Constantino de la Fuente is at the center of the dissidence in sixteenth century Seville. The Catholic historiography presented him as a pretender who used his preaching skills to spread his ideas. In this paper it is studied how the Dominicans were proud in the histories of the Order to be shown as the responsible for Constantino's prosecution by the Inquisition, although the way of presenting the matter varies, in a stylization process that culminates with Constantino's presence among the baroque sculptures of heretics in the library of San Giovanni e Paolo's convent, in Venice. But all this also masks the crisis that supposed the existence of Protestants among the members of the Sevillian Dominican convent.
keywords: Constantino de la Fuente, protestantism, Seville, Dominicans, San Giovanni e San Paolo, 16th century, Spain, Italy

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

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

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

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

Introducción

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

[2] En la línea de deslindar comunidades diferenciadas dentro del complejo mundo heterodoxo sevillano han sido claves los estudios de Bœglin 2006 y López Muñoz 2011; una profundización sobre ellos en Bœglin 2016, en part. pp. 262-288.
[3] Bœglin 2016, 262-273.

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

1. La caída de Constantino

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

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

[4] Al menos en una de las relaciones del auto de fe en que se quemaron sus huesos se le califica así, cf. López Muñoz 2011, doc. 102, vol. 2, 214.
[5] Se transcribe en Laínez 1915, ep. 1233, vol. 4, 469-471 y se comenta en Bœglin 2016, 268.
[6] «En efecto, en un primer momento los inquisidores detuvieron a algunos de los más destacados de esta calaña, de modo que a los demás les dominó el miedo y refrenaron sus lenguas, aunque no

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

2. Desarrollo del relato sobre Constantino

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

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

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

[8] ARSI, Hisp. 99, f. 442r-443, reproducido en López Muñoz 2011, vol. 2, doc. 103bis, 227-230.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[11] López Muñoz 2011, 2, 514 (doc. 290). Sobre fray Luis de la Cruz, cf. *infra*.
[12] Santibáñez, caja 49, f. 16v.
[13] Paz y Melia 1902, vol. 2, 105.
[14] En DRAE, s. v. cesto: «ser un cesto: 1. loc. verb. coloq. Ser ignorante, rudo e incapaz».
[15] Ortiz de Zúñiga 1796, 4, 15.
[16] Santibáñez, caja 49, f. 16v.

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

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

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

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

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

[17] La historiografía dominica correspondiente a este período se estudia en Esponera Cerdán 2003. Reflexiones de corte general sobre el asunto, en Dedieu 2006.
[18] Senensis 1585, 271: «En efecto, cuando en Sevilla ya se deslizaba el veneno de Lutero y los seguidores de este infernal maestro eran no pocos y se daban enseñanzas según las normas de la escuela luterana y había ya lecciones abiertas y la doctrina de Lutero ya había comenzado a diseminarse por medio de maestros de la mentira, ¿quién descubrió el veneno escondido bajo la miel, quién encontró y confundió a los heresiarcas ocultos, sino los colegas [del colegio] de Santo Tomás, destacados por su ciencia y su rectitud?».
[19] El Colegio de Santo Tomás fue promovido por el obispo dominico fray Diego de Deza en 1516, como un ejemplo más del acelerado ritmo de fundaciones dominicas en el siglo XVI, cf. Pérez García 2017, 168-169.
[20] La composición de la historia de los jesuitas en Andalucía por parte de Martín de Roa se interrumpió en 1602, según J. Grau en Roa 2016.
[21] Santibáñez, s. f., caja 49, f. 105v.

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

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

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

16. El relato de fray Juan López menciona solo a Ochoa y a Salas y mantiene el detalle de la asistencia de los frailes a los sermones de los herejes, sin concretar de quién o quiénes. Se mantiene, también, el lugar destacado que se atribuye al convento de San Pablo en la represión del protestantismo sevillano.

17. Tan solo cinco años después de la obra anterior, en 1618, el palentino fray Alonso Fernández publicó una obra cuyo título completo constituye un cambio de perspectiva en la historia de la orden: *Concertatio Praedicatoria pro Eclesia Catholica contra*

[22] Ollero 2006, 187 y 189, y Góngora 1890, 105.
[23] Pascual Barea 2008, 1, 1667.
[24] López 1613, 268. Vuelve a mencionar el asunto en la *Quarta parte*, cf. López 1615, 131-132: «El maestro fray Juan de Ochoa fue hombre de señalada virtud y letras, fue regente del Colegio de Santo Tomás y después fundó el Colegio de Santa María de Montesión, de la orden de los Predicadores en la ciudad de Sevilla. [...] Fue gran perseguidor de los herejes y como tal descubrió los dos famosos herejes Constantino y Egidio, con los demás compañeros, en tiempo del emperador Carlos quinto (que fue uno de los grandes servicios que han recibido estos reinos), habiendo dado principio estos nuevos heresiarcas a tan perniciosos errores, a tiempo que por otras partes iba pegando fuego a toda prisa a la cristiandad de España».

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

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

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

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

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

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

20. El siguiente relato, que permanece manuscrito, es específicamente una *Historia del real convento de San Pablo de Sevilla*, escrita por Francisco Ramírez de Solórzano en 1625:

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

[26] López 1613, 352.
[27] Sobre él, cf. Góngora 1890, 92-93.
[28] Se conserva en el Archivo Histórico de la Provincia Dominica de Andalucía, en el Sevillano convento de Santo Tomás, sign. 9/12. Está accesible en formato digital en el Archivo General de la Región de Murcia, FR,76.3 (FR,AHPDA,9/12), url: <https://archivoweb.carm.es/archivoGeneral/arg.muestra_detalle?idses=0&pref_id=3791239>, consulta, 8 de marzo de 2018. La sección referida a la represión de la herejía sevillana es reproducida en buena parte en Larios Ramos 2005 y Larios Ramos 2016.

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

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

22. No obstante, este testimonio, que podría parecer de singular relevancia por proceder del convento mismo de San Pablo, debe juzgarse teniendo en cuenta que, en el capítulo que nos afecta, en su mayor parte consiste en una traducción adaptada de *De origine et progressu officii sanctae Inquisitionis*, publicada en 1598 y obra de de Luis de Páramo[30]. La aportación de Ramírez de Solórzano se limita a lo aquí indicado en la primera referencia: poner de manifiesto la participación de los dominicos de San Pablo en la persecución y dar sus nombres exactos.

23. La siguiente referencia en la tradición dominica de los protestantes sevillanos es la que se lee en los *Monumenta Dominicana* de Fontana, cuya primera edición fue en 1663:

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

[29] Larios Ramos 2005, 115.
[30] Páramo 1598, 301-302.

> *et octo eorum sequacibus igne consumptis. Quo executioni mandato pestis haereticalis Hispani extincta est*[31].

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

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

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

---

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

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

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

28. Las palabras de Ortiz de Zúñiga, aun breves, son matizadas y no incurren en las inexactitudes de otros antes presentados. No confunde los casos de Egidio y de Constantino, es conocedor de los círculos en que Constantino tenía discípulos y recoge la idea común de la ocultación; además, un poco antes del fragmento reproducido señala la relevancia de la actuación de los dominicos de San Pablo que acudían a los sermones de Constantino. No obstante, es una línea aparte, que no parece influir en los escritos posteriores.

29. En torno a 1688 escribió Diego Ignacio Góngora su *Historia del Colegio Mayor de Santo Tomás de Sevilla*, aunque no sería publicada hasta 1890. En ella se contiene la primera «monografía» sobre fray Juan de Ochoa (1494 - p. 1574), por haber sido regente del colegio cuya historia escribe[34]. Expone que fue catedrático de prima de la universidad de Osuna y que su convento originario fue el de San Pedro Mártir de Toledo. En cuanto a su relación con el colegio de Santo Tomás de Sevilla, señala que juró en 1517 como colegial decenio y en 1520 como perpetuo. Tras un año de docencia en Artes, marchó a su provincia madre de España a estudiar Teología. En 1536, tomó posesión de la regencia del colegio de Santo Tomás de Sevilla, a la que sumó en 1539 la del estudio general de San Pablo. En diciembre de 1549, juró los estatutos de universidad de Osuna. Allí permaneció hasta 1556; en junio de ese último año retomó la regencia del colegio de Santo Tomás de Sevilla. Si estuvo ausente de Sevilla hasta mediados de 1556, parece que su actuación contra Constantino se ciñe a los dos últimos años antes de su detención (que se produjo el 16 de agosto de 1558). En consecuencia, la afirmación de Ramírez de Solórzano de que fray Juan de Ochoa era de los que

[33] Ortiz de Zúñiga 1796, 4, 14-15.
[34] Contrasta algunas afirmaciones de Góngora y aporta más datos Sancho de Sopranis 1958, 422-426.

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

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

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

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

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

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

[35] López Muñoz 2011, 2, 340 (doc. 166).

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

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

3. La biblioteca de San Giovanni e Paolo de Venecia

33. Una vez establecida esta serie de fuentes, que nos ha ido llevando desde los documentos de época (carta, parecer, anécdotas) a las historias de órdenes (primero, de los jesuitas, luego de los dominicos), están sentadas las bases para enfrentarse a un testimonio que implica a otras artes.

34. Continuando con el gran relato de la derrota de Constantino a cargo de los dominicos, es preciso ir a Venecia, y en concreto a la biblioteca del convento dominico de S. Giovanni e Paolo, actualmente hospital civil de la ciudad. En esta magnífica biblioteca, que se inauguró en 1683, sus 26 anaqueles de libros estaban flanqueados por 28 columnas de atlantes que representaban otros tantos herejes derrotados por la orden y encadenados, cada uno acompañado por un ave que manifestaba su principal rasgo negativo; y, a modo de emblema, el sentido de cada ave se explicitaba mediante una cartela con versos latinos y unas palabras de la Escritura. El techo, que sí se conserva en su situación original, muestra un entrelazado de palmas, sostenido por *putti* alojados en las pechinas y soportando medallones con retratos de los dominicos triunfantes. En el fresco del techo, otras veintiocho figuras de los dominicos vencedores en la vertical de sus correspondientes herejes; en los lunetos entre ellas se sitúan veintiocho medallones lígneos de doctores de la orden que participaron en concilios, y todo este conjunto rodeando las figuras centrales de la Sabiduría, la Prudencia y el Temor[38].

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

[38] La descripción está tomada de Pasian 2013, 485. Los dominicos participantes en concilios han sido analizados recientemente en Alberghina 2016.

35. Con ocasión de la inauguración de la biblioteca se publicó un libro explicativo del complejo programa iconográfico en ella desarrollado [39] . Ese libro iba precedido de un grabado de sor Elisabetta Piccini que permitía atisbar desde la puerta una esquina del interior de la biblioteca en su disposición original (ver ilustración 1). Todo el conjunto, elaborado en madera de nogal entre 1680 y 1683, constituye la primera obra importante de Giacomo Piazzetta (ca. 1643-1705)[40]. Entre los telamones figuran nombres tan conocidos y dispares como los de Lutero, Erasmo, Beza, Zwinglio, Pomponazzi, Melanchthon, Matteo Gribaldi, Calvino, Ochino... y el doctor Constantino. No es descartable que la idea de representar al fraile con el hereje al que derrotó pueda haber derivado del concepto de la portada de la *Concertatio Praedicatoria*: el fraile vencedor de los herejes, a los que tiene bajo sus pies. Aquí, al revés, las figuras centrales son las de los herejes, dolientes por los sufrimientos ¿de la otra vida? y portando señales de su derrota. Abundando en la idea de la estructura «emblemática» de todo el conjunto, es preciso señalar el alarde de erudición que implica, con plena correspondencia entre las imágenes y los textos latinos (en prosa y en verso).

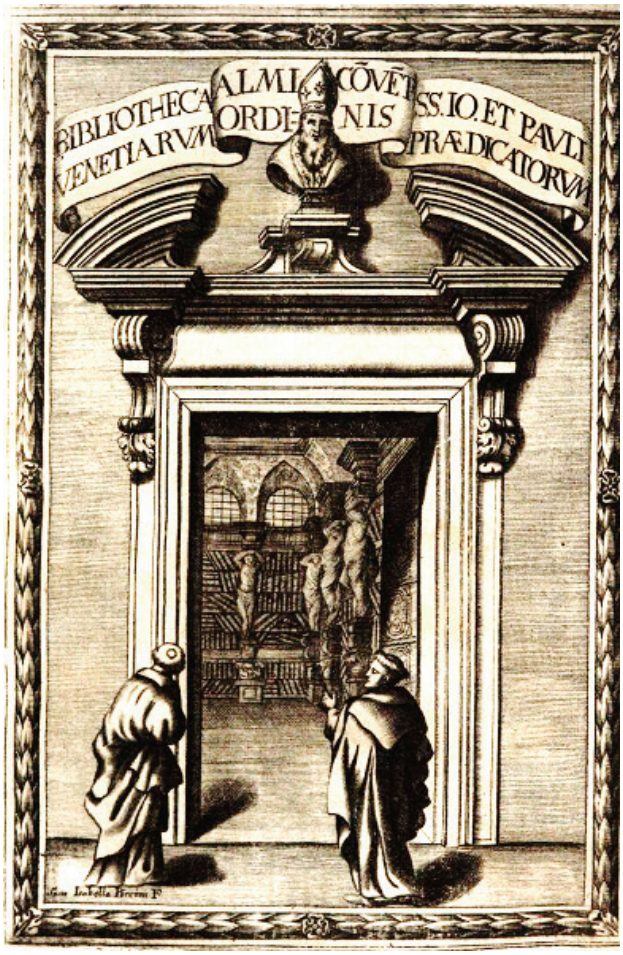


Ilustración 1: Elisabetta Piccini, acceso a la biblioteca, en Gianvizio 1683. Österreichische Nationalbibliothek.

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

[39] Gianvizio 1683.
[40] Sobre él, véase, con bibliografía actualizada, Di Grassi 2015.

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

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

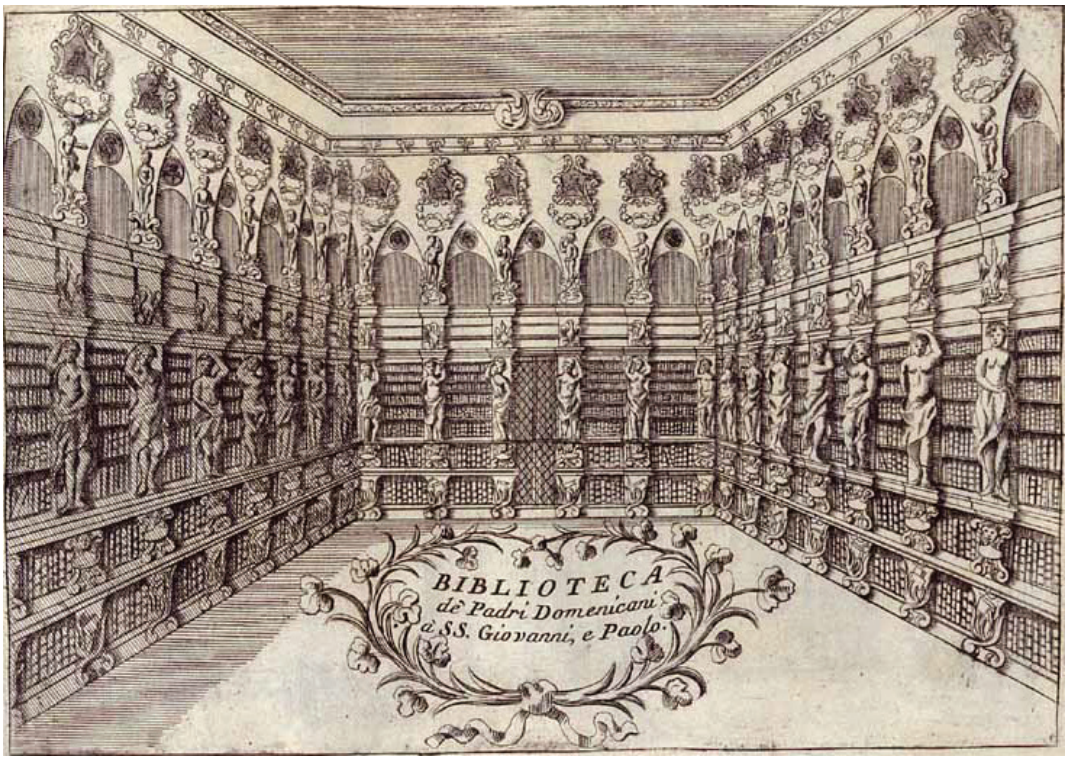


Ilustración 2: Biblioteca de San Giovanni e Paolo de Venecia, lámina 88 de Coronelli, 1710. Fuente: Internet culturale y Biblioteca nazionale Marciana (Bajo licencia CC).

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

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

[41] Coronelli 1710, lámina 88.
[42] Alberghina 2016, 28.
[43] Pasian 2013, 467.

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

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

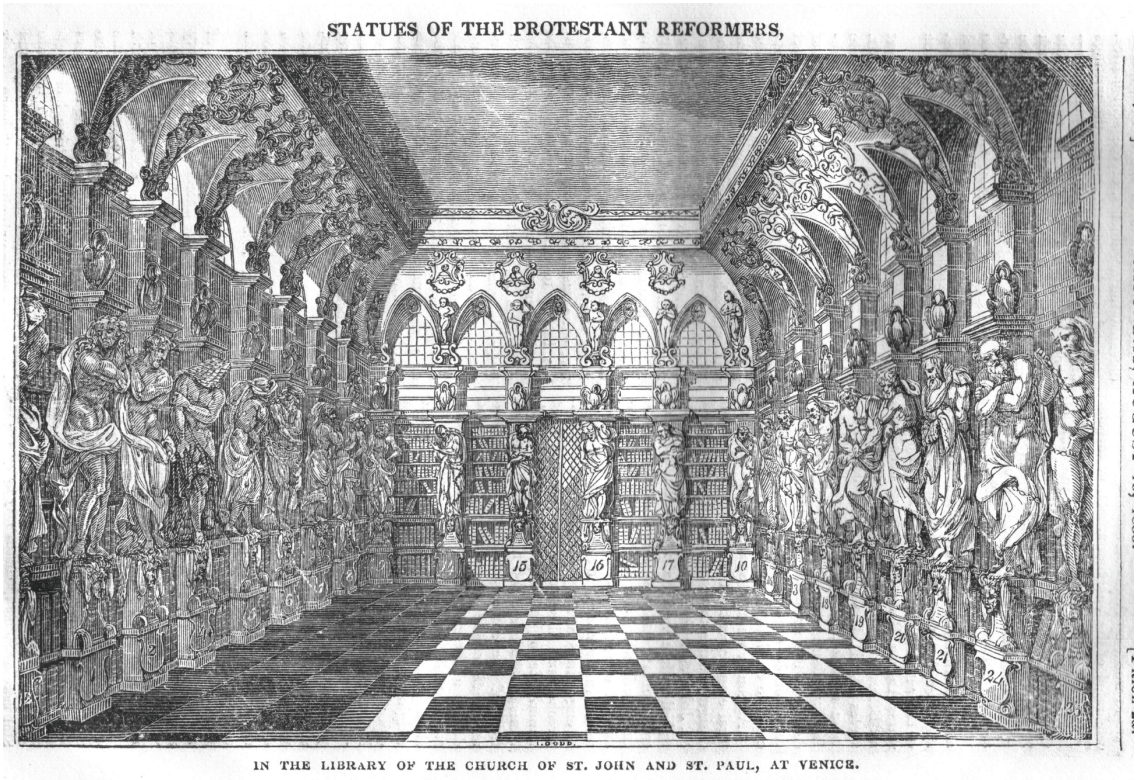


Ilustración 3: Grabado de W. H. Brooke en *The Mirror of Literature, Amusement, and Instruction*, n. 734 (15 de agosto de 1835). Propiedad del autor.

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

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

[45] Williams 1835, 45-59 y 95-109.

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

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

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

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

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

[46] Guerriero 2009, 187.
[47] Gianvizio 1683, 37: «Constantino de la Fuente, canónigo de Sevilla, junto con su compañero Egidio, de San Clemente, Cuenca, España, diseminadores ocultos y engañosos de la herejía luterana, descubiertos y probada su culpa por el maestro Juan de Ochoa. Con todo, aún más pertinaces, condenados a cárcel y finalmente a muerte. Año de 1558».
[48] *Ibid*.: «Un faisán, con la cabeza vuelta y oculta, pero con el cuerpo expuesto al cazador».
[49] Giraldi 1551, 27.
[50] Gessner 1554, 659: «*Phasianus rostrum in terra figens, abscondit se et se totum latere putat, Obscurus tanquam ex Aristotele. Struthiocamelum aiunt cum delitescendum habet, caput solum plane totum in condensum abscondere, reliquam se in aperto relinquere: ita dum in capite secura est, nuda*

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

Aliti et haeretico
Se putat invisum, haud cernens, avis incola Phasis.
Fontanus tectus creditur, at capitur[52].

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

Expugnatori
Subdoli et ignoti ut fures, clam incedite tecti;
Centioculus vigilans Ochoa centimanus[53].

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

---

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

[51] Existe un estudio específico, que no he podido consultar; Hünemörder 1970.

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

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

[54] Briáreo apoya a Zeus frente a la conjura de otros dioses en Homero, *Iliada*, I ,399-403; de hecho, Hesíodo en *Teogonía* 734-734 califica a los Hecatonquires como «guardianes leales de Zeus, portador de la égida».

Para concluir

45. El doctor Constantino de San Giovanni e Paolo no es un retrato, sino una deliberada estilización. Lo mismo puede decirse del relato de la participación de los dominicos, pues, aun constituyendo un hecho incontrastable, se presenta reducido a un único rasgo. De la actividad silenciosa e indiferenciada de estos, tal como se refleja en Durán y en otras fuentes muy cercanas a los hechos, se pasa a la identificación de los actores principales, que no serían otros que los mencionados Salas, Santoyo, Burgoa, Ochoa y Arciniega. Finalmente, en la literatura de la primera mitad del siglo XVII, que incluye varias obras generales, se lleva a cabo una simplificación narrativa que polariza la narración hacia una sola figura, usada como compendio del esfuerzo de toda la comunidad de San Pablo contra la herejía. Es lógico que esta figura fuera la más destacada intelectual y académicamente de entre ellos, fray Juan de Ochoa.

46. El relato dominico sobre la relación de la orden con el protestantismo sevillano obra en una línea diversa respecto al jesuítico. Uno de los motivos que pudo favorecer la tendencia al elogio de los frailes de San Pablo es hacer olvidar que durante la persecución del protestantismo sevillano fueron varios los frailes de ese convento procesados por luteranismo, al menos, tres: fray Jerónimo Caro, fray Domingo de Guzmán y fray Luis de la Cruz. Además, se podía citar a otros frailes del mismo cenobio sobre los que se cernían dudas o fueron procesados por otros motivos, como fray Baltasar Pérez o fray Domingo de Baltanás. En medio de la penuria documental referida a la Inquisición sevillana, poseemos algo más de información sobre el proceso de fray Luis de la Cruz[55], y consta por ella que entre los testigos que depusieron contra él figuraron muchos dominicos: los que actuaron contra Constantino y Egidio, como fray Juan de Ochoa, fray Nicolás de Salas, fray Juan de Burgoa y fray Gonzalo de Arciniega, pero no solo ellos, sino muchos más, como fray Jerónimo Bravo, fray Francisco Fanegas, fray Francisco de las Infantas, fray Alonso Carrillo, fray Simón de Espinosa, fray Baltasar de Mesa, fray Bartolomé Muñoz, el encausado fray Domingo de Rojas y fray Pedro Hernández, al menos[56]. El ambiente del convento de San Pablo debió de estar muy agitado durante las décadas centrales del siglo XVI, por lo que no

[55] Sobre él, cf. Tellechea Idígoras 1977 y López Muñoz, 1, 178-185.
[56] Los nombres proceden básicamente de la acusación del fiscal contra fray Luis de Medina (o de la Cruz), AHN, Inquisición, leg. 1822, doc. 11, reproducido por López Muñoz 2011, doc. 290.

es raro que el relato difundido por los historiadores de la orden haya tendido al ensalzamiento de los príncipes de la ortodoxia y debeladores de herejes, de modo que quede en la sombra el hecho de que entre los miembros de su orden se encontraron algunos de los más conspicuos promotores del protestantismo sevillano.

Referencias

Fuentes

Coronelli, Vicenzo Maria, [1710], *Singolarità di Venezia, e del serenissimo suo dominio*, Venezia, s. i., tomo 109.

Fontana, Vicenzo Maria, 1675*, Monumenta dominicana breviter in synopsim collecta, de fidis obsequiis ab ordine praedicatorum sanctae Dei Ecclesiae vsque modo praestitis*, Roma, Tinnasius.

Gianvizio, Giacomo M., 1683, *Bibliotheca almi conuentus S.S. Ioannis et Pauli Venetiarum Ordinis Prædicatorum*, Venecia, J. Prodocimus.

Giraldi, Lilio Gregorio, 1551, *Libelli duo, in quorum altero aenigmata pleraque antiquorum, in altero Pythagorae symbola [...] sunt explicata*, Basilea, Oporino.

Laínez, Diego, 1915, *Lainii monumenta, tomus quartus*, Madrid, Gabriel López del Horno.

López, Juan, 1613, *Tercera parte de la historia general de santo Domingo y de su orden de predicadores*, Valladolid, Fernández de Córdoba.

López, Juan, 1615, *Quarta parte de la historia general de santo Domingo y de su orden de predicadores*, Valladolid, Fernández de Córdoba.

Ortiz de Zúñiga, Diego, 1796, *Anales eclesiasticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla. Tomo IV*, Madrid, Imprenta Real.

Páramo, Luis de, 1598, *De origine et progressu officii sancta Inquisitionis eiusque dignitate et utilitate*, Madrid, Tipografía Regia.

Quétif, Jacobus y Echard, Jacobus, 1721, S*criptores ordinis praedicatorum recensiti, notis historicis et criticis illustrati ad annum 1700*, París, Ch. Ballard, 2 vols.

Roa, Martín de, 2005, *Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús (1553-1662)*, A. Martín Pradas e I. Carrasco Gómez (eds.), Écija, Asociación de amigos de Écija.

Santibáñez, Juan de, *Historia de la Provincia de Andalucia de la Compañía de Jesús*, Biblioteca Universitaria de Granada, ms. caja 49.

Senensis, Antonius, 1585, *Chronicon fratrum ordinis praedicatorum*, París, Antonius Nivellius.

Aparato crítico

Alberghina, Francesco, 2016, *I Domenicani dei Santi Giovanni e Paolo a Venezia. Analisi delle iscrizioni lignee della biblioteca del convento*, Tesi de Laurea, Università Ca'Foscari, Venezia [en línea] (consultado el 20 de febrero de 2018). <http://dspace.unive.it/bitstream/handle/10579/8510/832738-1190302.pdf?sequence=2.>

Bœglin, Michel, 2006, «Contribution à l'étude des protestants de Séville (1557-1565) : sociabilités et sensibilité religieuses», *Bulletin Hispanique*, 108, p. 343-376, <doi: 10.3406/hispa.2006.5259>

Bœglin, Michel, 2016, *Réforme et dissidence religieuse en Castille au temps de Charles Quint: L'affaire Constantino de la Fuente (1505?-1559)*, París, H. Champion.

Dedieu, Jean-Pierre, 2006, «La orden dominica y la Inquisición en el mundo ibérico e iberoamericano», Arturo Bernal Palacios, *Praedicatores, inquisitores, II. Los dominicos y la Inquisición en el mundo ibérico e hispanomericano. Actas del 2° Seminario internacional sobre los Dominicos y la Inquisición, Sevilla, 3-6 de Marzo de 2004*, Roma, Istituto Storico Domenicano, p. 821-838.

Di Grassi, Massimo, 2015, «Piazzetta, Giacomo», en *Dizionario Biografico degli Italiani, Volume 83* [en línea] (consultado el 20 de diciembre de 2017). http://www.treccani.it/enciclopedia/giacomo-piazzetta_(Dizionario-Biografico)/.

Esponera Cerdán, Alfonso, 2003, «Aproximación a la historiografía dominicana ibérica desde el Renacimiento hasta la Ilustración (siglos XVI-XVIII)», *Archivo Dominicano,* 24, pp. 107-148.

García Pinilla, Ignacio J., 1999, «Más sobre Costantino Ponce de la Fuente y el Parecer de la Vaticana (Ms. Ottob. Lat. 789)», *Cuadernos de investigación histórica*, XVII, pp. 191-225.

Gessner, Konrad, 1554, *Historiae animalium liber III qui est de Avium natura*, Zúrich, Froschouer.

Guerriero, Simone, 2009, «Per Giacomo Piazzetta scultore in legno», Filippo Pedrocco - Alberto Craievich (eds.), *L'impegno e la conoscenza. Studi di storia dell'arte in onore di Egidio Martini*, Trento, Scripta, pp. 184-189.

Hünemörder, Christian Wilhelm, 1970, «*Phasianus» : Studien zur Kulturgeschichte des Fasans*, Tesis doctoral inédita, Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Larios Ramos, Antonio, 2005, «Los Dominicos y la Inquisición», *Clío y Crimen*, 2, pp. 81-126.

Larios Ramos, Antonio, 2016, «Los Dominicos y la Inquisición en Sevilla durante la Modernidad», *Revista de Humanidades,* 27, artículo 5 [en línea] (consultado el 20 de diciembre de 2016. doi: http://dx.doi.org/10.5944/rdh.27.2016.16503).

López Muñoz, Tomás, 2011, *La Reforma en la Sevilla del XVI*, Alcalá de Guadaíra, MAD, 2 vols.

Ollero Pina, J. Antonio, 2006, «Clérigos, universitarios y herejes. La Universidad de Sevilla y la formación académica del cabildo eclesiástico», *Miscelánea Alfonso IX [Universidades hispánicas. Modelos territoriales en la Edad Moderna (I)]*, pp. 107-195.

Pascual Barea, Joaquín, 2008, «La diversa presencia de Ovidio en nueve epigramas latinos de estudiantes para unas justas celebradas en Sevilla hacia 1554-1558», José María Maestre Maestre *et al.*, 2008, *Humanismo y pervivencia del mundo clásico: homenaje al profesor Antonio Prieto. vol. I*, pp. 1665-1693.

Pasian, Alessio, 2013, «La Biblioteca», en G. Pavanello (ed.), *La basilica dei Santi Giovanni e Paolo. Pantheon della Serenissima*, Venecia, Marcianum Press, pp. 484-489.

Paz y Melia, Antonio, 1902, *Sales españolas o agudezas del espíritu nacional (segunda serie)*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra.

Pérez García, Rafael, 2017, «Dominicos, conversos y limpieza de sangre en España. Siglos XV-XVI», *eHumanista/Conversos*, 5, pp. 167-191.

Roa, Martín de, *El principado de Córdoba*, edición de Jorge Grau Jiménez, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2016.

Sancho de Sopranis, Hipólito, 1958, «Don Juan Tellez de Girón y la Universidad de la Concepción de Osuna», *Hispania*, 72, pp. 356-436.

Tellechea Idígoras, José I., 1977, «Fray Luis de la Cruz O. P. ¿"hereje luterano"?», *Tiempos recios. Inquisición y heterodoxias*, Salamanca, Sígueme, pp. 194-211.

Williams, Robert F., 1835, *An Historical Sketch of the Art of Sculpture in Wood*, Londres, Library of the Fine Arts.

Religiosas visionarias y supersticiosas ante la Inquisición de Barcelona (1575-1680)

Rosa María Alabrús Iglesias[1]
Universitat Abat Oliba CEU

Resumen: En el artículo se recorre la trayectoria de los recelos ante el mundo visionario de las monjas desde finales del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII. Se analiza la singularidad de la experiencia mística de Teresa de Jesús y las diversas actitudes de las órdenes religiosas (prevención y represión) ante la espiritualidad femenina. Se otorga especial atención al papel de la Inquisición de Cataluña en el control de las supersticiones femeninas.
Palabras clave: religiosidad femenina, Barroco, Teresa de Jesús, autobiografías, confesor, monjas, Inquisición, supersticiosas, Cataluña

Title: Religious visionaries and superstitious before the Inquisition of Barcelona (1575-1680).
Abstract: In the article it traces the trajectory of misgivings about the visionary world of the nuns from the end of the XVI century and throughout the XVII century. The uniqueness of the mystical experience of Teresa de Jesus and the diverse attitudes of the religious orders (prevention and repression) against female spirituality are analyzed. Special attention is given to the role of the Inquisition of Catalonia in the control of female superstitious as well as in the surveillance of the visionary world of the nuns.
Keywords: female religiosity, Baroque, Teresa de Jesus,autobiographies, confessor, nuns, Inquisition, superstitious, Catalonia

Titre: Religieuses visionnaires et superstitieuses face à l'Inquisition de Barcelone (1575-1680)
Résumé: L'article analyse la méfiance au regard des nonnes visionnaires à partir de la fin du XVI^{e} siècle et tout au long du XVIIe. On analyse le caractère unique de l'expérience mystique de Thérèse de Jésus et les diverses attitudes des ordres religieux (prévention et répression) face à la spiritualité féminine. Une attention particulière est accordée au rôle de l'Inquisition de Catalogne dans la surveillance des superstitions féminines.
Mots-clés: religiosité féminine, Baroque, Thérèse de Jésus, autobiographie, confession, nonnes, Inquisition, superstition, Catalogne

Pour citer cet article : Alabrús Iglesias, Rosa María, 2018, « Religiosas visionarias y supersticiosas ante la Inquisición de Barcelona (1575-1680) », Dossier thématique : La fabrique de l'hérésie. L'hérétique et ses représentations à l'époque moderne : Espagne, Portugal, Amérique (XVI^{e}-XVII^{e} s.) coord. par Michel Bœglin, *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines – CECIL*, n^{o} 4, <http://cecil-univ.eu/C4_7>, mis en ligne le 22/12/2018, consulté le jj/mm/aaaa.

Introducción

1. En el fenómeno visionario hubo una primera generación, a comienzos del siglo XVI, que reivindicó la experiencia religiosa personal inmediata y sin intermediarios con

[1] Rosa María Alabrús Iglesias es profesora acreditada titular de Universidad por el Ministerio de Educación y ANECA. Este trabajo se inserta dentro del proyecto I+D+i «La religiosidad femenina en la Cataluña de la época moderna» que le otorgó el Ministerio de Universidades, Ciencia e Innovación, con referencia HAR 2014-52434-C5-4-P, como Investigadora Principal. Contacto: ralabrusi@uao.es.

Dios, la promoción de la vida interior y contemplativa, sin culto exterior, la oración mental por encima de la vocal y el cuestionamiento de la institución eclesiástica… Algunos de estos aspectos fueron considerados inquietantes por la Inquisición, por lo que, en 1524, inició diversas pesquisas que afectaron, tanto a hombres como a mujeres (a Isabel de la Cruz y a Pedro Ruíz de Alcaraz en Guadalajara…). Al año siguiente, se codificaron las primeras cuarenta y ocho proposiciones heréticas, en el edicto de Toledo, por el inquisidor general Alonso Manrique de Lara. Las detenciones continuaron hasta 1529, con la represión de los alumbrados de Valladolid (Francisca Hernández, Francisco Ortiz…) y, de nuevo, de Guadalajara, en 1532, contra la beata franciscana María de Cazalla. En estos momentos, ante el hecho que estas nuevas prácticas religiosas se difundieran socialmente, la sospecha creció sobre las mujeres, así como el miedo a la emergencia del luteranismo, las desviaciones del erasmismo e incluso la problemática general de los conversos.

2. La obsesión antiluterana se acrecentaría como reflejan los autos de fe de Valladolid y Sevilla. En esta ciudad se incrementó el número de acusadas supuestamente luteranas, con especial virulencia del Santo Oficio contra las beatas de los monasterios en los que habían predicado Juan Gil, alias doctor Egidio, y Casiodoro de Reina: María Bohorques, María de Virués, María Cornejo, Isabel Baena, Francisca de Chaves…, entre otras[2].
3. En el ámbito catalán, significativamente, la Inquisición de Barcelona empezó a procesar a mujeres por su supuesto luteranismo, desde 1539: tres, en este año (las barcelonesas Catalina Rovira e Isabel Busquets y la francesa, de Perpiñán, Joana Sostranya) y siete, en 1540 (Joana Tuxones, Catalina Heredia, Antonia Bonamusa, Catalina Busquins, Isabel Fuster, Marquesa Peralta y Eulalia Sunyera)[3]. El Concilio de Trento consolidaría el salto cualitativo de la Iglesia hacia el disciplinamiento. La rígida confesionalización exigida marcaría la pauta de los temores eclesiásticos, con el consiguiente examen de todo lo que se pudiese considerar como desviación herética. Así se constata en la Inquisición de Cataluña, con una oleada de mujeres acusadas de seguimiento de la doctrina de Lutero: en 1561-1562, Ana López, Catalina Muñoz,

[2] Bœglin 2016, 164-178; Moreno 2017; Thomas 2002.
[3] Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHNM), *Inquisición*, libro 730.

Catalina Juárez, Magdalena Farrera, Hierónima Solera y Rosa Carbonell; en 1563, Isabel Monfalcona y, en 1565, Caterina Rosella[4]...

1. La religiosidad teresiana y la ilusión femenina

4. En 1575, estalló el segundo alumbradismo de Llerena (Extremadura). El fenómeno se polarizaría, sobre todo, hacia el mundo visionario femenino[5]. Ello tendría mucho que ver con el acoso inquisitorial que sufrió Teresa de Jesús durante la última década de su vida (1572-1582). Sus fundaciones andaluzas tuvieron que resignarse ante las acechanzas inquisitoriales. En este escenario, su compañera, la monja María de San José, padeció descalificaciones de todo tipo, como priora de la fundación de Sevilla, algunas provenientes del propio Carmelo (fray Diego de Cárdenas, su confesor Garciálvarez, Beatriz de la Madre de Dios o Margarita de la Concepción, alineados con Nicolás de Doria), que la llevaron, en 1584, a marcharse a fundar al monasterio de San Alberto en Lisboa.
5. La persecución inquisitorial no tardó en extenderse más allá del escenario de Llerena y de las prevenciones hacia la monja abulense. En este mismo año, fueron procesadas, en Toledo, dos hermanas beatas, acusadas de ensoñaciones relacionadas con el alumbradismo. Se trataba de Francisca de los Apóstoles e Isabel Bautista o de San Jerónimo. El juicio duró cuatro años. Francisca abandonó la casa de sus padres para vivir en un beaterio femenino. Isabel se desplazó a Roma con el fin de conseguir permisos para fundar algún convento. Sus creencias tenían contenido social: promover la asistencia a mujeres pobres. El Santo Oficio las detuvo por «creer con gran facilidad lo que interiormente se le ofrece entendiendo que es enseñamiento de nuestro señor y creer en sueños es herejía de alumbrados[6]». En sus visiones, presuntamente, se filtraba el demonio y hablaba a través de sus cuerpos. En su declaración, Francisca se atribuyó el papel de intercesora ante la Reforma incipiente e, incluso, se manifestó seguidora del arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza. En 1577, la resistencia de Francisca decreció y aceptó las amonestaciones inquisitoriales. Al final se la condenó por «hereje, blasfema y perjura, arrogante, descarada y

[4] Blázquez 1990, 47-64.
[5] Márquez 1980; Huerga 1978.
[6] Ahlgren 2000, 149-150.

miserable». Pero la sanción no fue especialmente grave. Cien latigazos y tres años de destierro. De Isabel no se sabe cuál fue la desembocadura de su proceso[7].

6. Tras la muerte de la madre Teresa (1582), el dominico Alonso de la Fuente se convirtió en uno de los principales cruzados contra la monja de Ávila. Escribió cinco memoriales (entre 1589 y 1591), refrendados posteriormente por los también dominicos Juan de Orellana, Francisco de Pisa (deán de la catedral de Toledo y calificador inquisitorial) y Juan de Lorenzana, calificador inquisitorial en Lima (Perú), entre 1591 y 1598. De la Fuente consideraba que aquella copiaba la doctrina de Taulero, despreciaba la oración vocal y al confesor. Lorenzana llegó a compararla con Piedrola, el cómplice de la visionaria laica Lucrecia de León:

> Y con semejante razón se defendía el falso profeta Piedrola, diciendo que por el don de profecía que tenía, ni estaba sujeto a teólogos ni al confesor en esto, ni a los señores Inquisidores, ni al Papa. Y aún la misma Teresa debió estar de este parecer, que si no era teniendo experiencia de la oración, devoción y arrobos, que no podía un teólogo dar bien su parecer[8].

7. Igualmente, arremetió contra contra el *Libro de La Vida*:

> Y el que ha llegado allí lo tiene todo y está en gracia de Dios. Y no hay otra gracia en esta doctrina, si no es la dicha comunicación presencial con Dios que se consigue en la dicha unión y se hace en el dicho fondo del alma. Y el que va caminando allí por los pasos y reglas que aquí se ponen, va bien caminando; y los que ignoran este misterio, según esta doctrina, son bárbaros, ciegos e ignorantes en las cosas del espíritu, y están en estado de condenación. La cual doctrina es herética y manifiesta secta y nuevo dogma, compuesto de muchas sectas y lo que de secreto se enseña en España y la misma que se descubrió en Extremadura. Y este concepto, con sus misterios, se va declarando en los libros de Teresa de Jesús[9].

8. Lorenzana receló también después de la beatificación y canonización de Teresa de Jesús (1614 y 1622, respectivamente). Al igual que Alonso de la Fuente sostuvo que aquella «en veinte años, no halló confesor que la entendiese», lo que «háceme grave sospecha que su espíritu era peregrino y diferente del espíritu de Dios» y «en cuanto

[7] *Ibid*., 150-166.
[8] Llamas 1972, 449.
[9] AHNM, *Inquisición*, legajo 2072, 43.

dice que los sabios no la entienden confirma la sospecha del mal espíritu[10]». Para ambos quien realmente encarnaba el modelo ortodoxo de religiosidad femenina era Rosa de Lima. Lorenzana, que fue su principal confesor, resaltaba, de la peruana, su docilidad y obediencia «con grandísimo extremo y, en cosas del alma y espíritu, no movía el paso sin mi licencia». Añadía: «Era tan obediente que aún, en las cosas lícitas y permitidas, como era beber un poco de agua, no lo hacía sin consultármelo antes[11]».

9. Los frailes de la Orden de Predicadores Antonio Rodríguez, Alonso Velázquez, Juan Pérez y fray Luis de Bilbao, conjuntamente con Lorenzana escribieron cartas a la Santa Sede, entre 1625 y 1632, y la hagiografía *Vida, virtudes y milagros de Rosa de Santamaría* (Rosa de Lima), despachando las remisoriales y compulsoriales por la Sagrada Congregación de Ritos, con el objetivo de elevar a los altares a la futura santa peruana (no lo sería hasta 1671) como verdadero ejemplo de santidad femenina[12].

10. A ellos se añadió el médico de la Inquisición de Lima, Juan del Castillo, que en Perú se jactaba de ser el examinador de la espiritualidad de Rosa de Lima, a la que consideraba «estar siempre en altísimo estado de unión con Dios». Rosa, para él, obedecía con «subyección y rendimiento contándole aún las cosas más íntimas de su alma y conciencia[13]». Resaltaba la dependencia total de esta respecto a sus confesores, que eran varios (dominicos y jesuitas).

11. Lorenzana y del Castillo reprochaban a Teresa que no obedeciese del mismo modo al confesor y que el acto de la unión con Dios, lo planteara como libre. Alegaban «no lo es, ni está en manos del alma (…)» pues «el acto de amar a Dios no debe ser en estado de arrobamiento ni en acto de contemplación[14]». Ambos se esforzaron en resaltar que Rosa creció desde jovencita «comunicando con sus confesores». Así fue «entrando en oración de manera que, en poco tiempo, se halló medrada» y, de mayor, los mismos confesores le enseñaron como practicar la oración mental y la unión con Dios y no al revés[15].

[10] *Ibid*.
[11] Archivio Segreto Vaticano (ASV), Congregazione Riti Processus (C.R.P.), signatura 214, 100.
[12] ASV, C.R.P., signatura 1574, 643-648.
[13] ASV, C.R.P., signatura 1570, 156.
[14] Véase del Castillo 1624, 30, AHNM, *Inquisición*, legajo 4466/5.
[15] ASV, C.R.P., signatura 1570, 79.

12. En Lima, en 1624, circularon censuras, escritas por el doctor Juan del Castillo, contra el presunto alumbradismo de la madre Teresa, apoyadas por varios clérigos, calificadores y examinadores, como Juan Muñoz, Jerónimo Valera, Miguel de Ribera, Luis de Bilbao, Andrés Hernández y Alonso Briceño. Del Castillo increpaba el hecho de que Teresa de Jesús, en el rapto sobrenatural, perdiera el uso de la razón y ello privase al alma de conocer y amar a Dios «por lo que todo ello era fingimiento y tiene censura de temerario, en materia teológica». Consideró el arrobamiento inútil y alegó que a Dios se le debe conocer por la fe y amarlo con la caridad, secundando a Santo Tomás. Para el doctor de Lima todo lo que había escrito Teresa de Jesús, dictado por locución intelectual de Dios, era «impío y propio de la ilusión del demonio, porque este solo y no Dios puede ser autor de las mentiras y contradicciones y proposiciones calificables que tiene».
13. El dictamen de Juan del Castillo fue el siguiente:

> Las hablas y palabras divinas y considerando las cualidades y circunstancias de la persona melancólica así por el natural como por los muchos trabajos que tiene y manifestación, con falta de sueño y comida, con siesta en estos escritos (…) y que ha leído y mal entendido a los doctores, teólogos y místicos (…) juzgamos que todas sus proposiciones y revelaciones son devaneos procedidos de las circunstancias dichas (…) Nos parece que tiene necesidad de medios medicinales para reparar la naturaleza y su flaqueza de cabeza, si bien, a diferencia de otros textos y escritos, que si merecen condena, los de santa madre Teresa están escritos en buen sentido y solo merecen corrección[16].

14. Contra la ofensiva dominicana, Teresa fue defendida (entre 1589-91) por un *Memorial* anónimo (posiblemente del padre Diego de Yepes de la Orden de San Jerónimo) y por textos escritos por el padre Martínez del Muro, Fray Luis de León y el agustino Antonio de Quevedo que acabaría imponiendo su criterio proteresiano[17].

2. Las relaciones con el demonio a lo largo del siglo XVII

15. El demonio estuvo muy presente en las vidas de las monjas que dejaron textos autobiográficos con detalles sobre su permanente lucha contra él (la monja

[16] *Ibid.* Del Castillo, 2-3.
[17] AHNM, *Inquisición*, legajos 2076 y 3081.

cisterciense de Pamplona, Antonia Jacinta de Navarra (1602-1656); la clarisa aragonesa María Salinas (1602-1657); la dominica catalana Hipólita de Jesús de Rocabertí… dan una imagen repugnante del diablo). Quizás Ana de San Agustín, compañera de Teresa de Jesús en la fundación de Villanueva de la Jara, sería una de las pocas excepciones a la hora de transmitir una imagen menos beligerante de su relación con el demonio: «Se me apareció en forma de un hombre muy galán y fuese a meter en la cama donde yo estaba, aunque dejó constancia expresa de haberse dado cuenta, a tiempo, del engaño[18]».

16. Sin embargo, Ana de San Agustín no tardaría en darse cuenta del engaño de aquel pretendiente, al que había atribuido que le había quemado los «papeles de su vida», autobiografía que le había impuesto el Provincial de los carmelitas descalzos Alonso de Jesús, estando ella en el convento de Villanueva. Hasta tres veces tuvo que ponerse a escribir las maravillas recibidas de Dios, que el demonio hacía desaparecer:

> Me pidió lo que me había mandado y le dije lo que me había pasado y como por dos veces se me habían ardido los papeles. Y respondiome el Provincial que era el demonio el que me lo estorbaba y volviome a mandar lo hiciese. Más no volví más, ni traté más de hacerlo, hallándome eximida por ser la última de su Provincialato[19].

17. Lejos de quedar liberada de ello, el nuevo Provincial, José de Jesús María, la obligaría, otra vez, a escribir. Ella lo respondió, en 1608, mostrando obediencia, pero subrayó que no quería que sus escritos «andasen en otras manos» y que únicamente los leyese él. La cosa no quedó ahí. El maestro General de los carmelitas descalzos, fray Alonso de Jesús, en 1609, exigió a Ana que reuniera todos los fragmentos de su anterior texto autobiográfico y visionario, alegando que debía quedarle alguna copia a la monja de lo «quemado por el demonio» (por aquel entonces ella era la priora del convento de Valera). Al parecer, en el primer cuaderno debían figurar cómo la educaron sus padres, la visión del infierno que recibió de pequeña y algunas puntuales mercedes recibidas; en el segundo debía justificar la fundación de Valera y, en el tercero, explicar con detalle como ella tenía la oración mental y los favores divinos, y como mostraba obediencia a su confesor. Ana desesperó. Creyó que la Inquisición la perseguiría como

[18] Poutrin 1995, 380.
[19] Biblioteca Universitaria de Barcelona (BUB), Ms. 515, 67-68.

había pasado con la madre Teresa y algunas de sus compañeras. Fue entonces que otra monja del convento —Antonia de Jesús— se ofreció a escribir por ella, viendo que el pánico se apoderaba de la superiora. Antonia aseguró a Ana que reuniría todos los cuadernos y que, si era preciso, los reescribiría. Solo tenía que dictárselos y ella los reproduciría: «Cada vez que yo callaba para escribir era atormentarla —decía Antonia— (…) Nuestros prelados no podían hacer la mayor mortificación sobre ella (…) Con ser tan obediente, en esto les había resistido mucho». La compañera reconoce que llegó un momento que la jerarquía eclesiástica dudó de la priora, por lo que «la mandó obedecer» de ese modo. Sostiene que si aquella actuó como lo hizo fue porque «temía perder su fama y virtud». Antonia la compadecía: «De lástima que me hacía no la apreté más en que me dictara todas sus maravillas, procuré ir abreviando y sacarla del tormento[20]».

18. La Inquisición, en cualquier caso, procesó a pocas monjas visionarias, al menos, en el tribunal de Cataluña. En 1608, se procesó a la beata Mariana Poch, de la Orden de Santo Domingo de Sant Quintí, de unos veintidós años. Los denunciantes alegaron que la habían oído hablar de que había tenido visiones, dos años seguidos, con la Virgen. El proceso inquisitorial hizo especial hincapié en el hecho de que ella hubiese cuestionado la gracia de un clérigo dando misa, y en cambio no se incidió sobre sus presuntos coloquios sobrenaturales con la Virgen María. Se le dio una pena leve: que no estuviera ociosa y que los padres de la Orden la vigilaran[21].
19. Ana Domenge, nacida en Perpiñán, en 1570, fue beata terciaria de la Orden de Santo Domingo (en Perpiñán). En 1609 fue denunciada al Tribunal de la Inquisición en Barcelona, por el marido de una mujer que deseaba que la Domenge obrara un milagro, a lo que la beata se negó. Fue considerada visionaria, falsa ilusa y que tenía arrobamientos y revelaciones divinas, influenciada por el diablo. Ante los inquisidores de Barcelona optó por la resignación y la autonegación y tres años después de su detención, conseguía fundar el monasterio de Santa Caterina de Siena, en Perpiñán, ya como monja dominica. A pesar de ser analfabeta encargó una autobiografía suya a

[20] *Ibid.*, 69-70.
[21] AHNM, *Inquisición*, libro 732.

sus sobrinas donde registraba sus visiones, las experiencias vividas y la voluntad expresa de someterse a la jerarquía eclesiástica para limpiar su imagen[22].

20. Se constatan dos casos más, a finales de la década de 1620, de monjas catalanas procesadas por la Inquisición barcelonesa por supuesto alumbradismo. La primera se llamaba María de Sant Josep, de unos cuarenta años, perteneciente al convento de la Orden de Mínimas de Barcelona. Fue denunciada, en 1626, por varios testigos, entre los cuales se hallaba su confesor, vinculado a los alumbrados. Durante la audiencia, María sostuvo que este le había dicho que tuviera con él «tocamientos y actos carnales antes de merecimiento y disposición santa de la Eucaristía». Lo dijo a los examinadores con lágrimas. El 11 de diciembre de 1627 se le leyó su sentencia: «Un primer año de arrepentimiento, a pan y agua, y los demás años, privacidad de escoger confesor y que se pusiese siempre el velo en el coro y refectorio en su convento[23]».

21. El otro encausamiento abierto fue a María de la Trinidad, también religiosa profesa del convento de Mínimas de Barcelona, de unos treinta años. Fue delatada por varias personas (entre las que había su propio confesor) por «tener ajuntamientos y demás actos venéreos con otros hombres con el consentimiento de ella». María de la Trinidad escribía su autobiografía, lo que pudo inquietar al guía espiritual. Los calificadores la prendieron el 30 de enero de 1627. Negó que tuviese tocamientos y encuentros con su confesor y menos que hubiese testimonios escritos. Como no quería reconocerlo, la Inquisición catalana llamó a María de Sant Josep, su compañera, que lo reconoció todo. El Tribunal respondió entonces con una pena relativamente leve a María de la Trinidad[24].

22. El recurso de la autonegación y la humildad salvó a ambas, a María de la Trinidad y a María de Sant Josep, seguramente, de una mayor pena inquisitorial, recurso que ya había esgrimido Ana Domenge. Ésta, procesada en 1609, alegó, en su texto autobiográfico, para liberarse, que abandonó a su confesor dominico, Antonio Darnils, de Perpiñán, que la había guiado hasta aquella fecha. La humildad demostrada ante

[22] Rhodes 2000, 167-190; Alabrús 2015; Alabrús 2017.
[23] AHNM, *Inquisición*, libro 746.
[24] *Ibid*.

el tribunal repercutió favorablemente para que fuese exculpada relativamente pronto[25].

23. Igualmente, Ana de San Agustín se esforzó en dejar constancia, a través de su compañera de convento, Antonia, de haber escrito por obligación del confesor y no para ser leída o conocida, con autonegación y humildad profundas, con intención de que la tomaran por ignorante, para seguir, en realidad, «ejercitándose en las prácticas espirituales de ella misma (raptos, arrobos…)[26]». La madre Teresa en el *Libro de la Vida* manifestó voluntad de anonimato propio. Ni firmó su prólogo ni consignó el nombre de los mandatarios ni los confesores. La voluntad de presunto secretismo era evidente. Al mismo tiempo la infravaloración utilizada de sí misma, como estrategia de supervivencia y de superación de los escollos fue un hábil escudo protector[27]. En cualquier caso, las autobiografías podían resultar una fórmula de recuperación de la imagen y de preservación de las virtudes de ellas. Para los examinadores inquisitoriales y guías espirituales resultó un eficaz instrumento para diagnosticar la ortodoxia de la religiosidad femenina y verificar el cumplimiento de la observancia postridentina[28].

24. Muchas de las autobiografías fueron una imposición creciente en el siglo XVII. En su proceso de redacción hubo fases múltiples, con interrupciones y hasta cremación obligada de los textos y vuelta a empezar. Se trataba de discernir el valor auténtico de las visiones que las monjas confesaban. Éstas, se hallaban sometidas a una estructura jerárquica en la que contaban mucho los superiores provinciales, que hacían visitas periódicas a los conventos para presidir la elección de las prioras y solucionar problemas. Los confesores de monjas se convirtieron en una pieza fundamental en el sistema de controles severos y la obediencia al padre espiritual era la piedra de toque de la humildad exigida. El pacto autobiográfico con el confesor, servía para certificar la ortodoxia del relato y despejar el peligro de la ilusión vana. Los textos están inundados de una declaración de fidelidad a la Iglesia y de pronunciamiento de decir la verdad. Las tentaciones de no continuar y destruir los autoescritos fueron

[25] AHNM, *Inquisición*, libro 732.
[26] BUB, Ms. 515, 81.
[27] Weber 1985, 211-230.
[28] De la Pascua 2014, 23-51; Fernández Arrillaga 2015, 97-106; Lavrin 2017, 13-45.

constantes. Se escribían intermitentemente, entre esporádicas crisis, angustias, zozobras y no pocas enfermedades.

25. El discurso de las autobiografías tuvo formas distintas. Unas veces constituyó el relato propiamente dicho de la vida, siempre marcado por la misericordia divina. Su objetivo principal es subrayar los primeros tiempos de la infancia y la adolescencia para contar cómo y de qué manera emergió la vocación religiosa. Este fue el modelo agustiniano de las *Confesiones*. Otras veces el relato se polarizó hacia las gracias y experiencias sobrenaturales recibidas, que fueron denominadas como cuentas de conciencia o revelaciones. Hay textos típicamente representativos de este segundo modelo como la *Mística ciudad de Dios* de sor María de Ágreda. Teresa, en cambio, en el *Libro de la Vida*, concilió perfectamente los dos modelos.

26. La Inquisición catalana fue bastante benévola con el mundo visionario femenino de las monjas en el siglo XVII. Al fin y al cabo, todas ellas combatieron al demonio y estaban sometidas a la rígida confesionalización. Fue más punitiva, en cambio, con los fenómenos de superstición e invocación al diablo, fuera del convento. Luisa Domingo y su hermana Serafina, ambas mujeres jóvenes, residentes en Barcelona, fueron acusadas de invocar al diablo, en 1602, porque este les otorgaba facultades para atraer a los hombres. Respondieron que sus conocimientos sobre el demonio no eran innatos, que se dedicaban a ello por imperativo económico y para evitar que los hombres abandonasen a las mujeres.

27. En 1603, Ángela Marsilla, repudiada por su marido, de unos treinta y tantos años, fue increpada, por causas parecidas el Santo Oficio catalán. Jerónima Meyaya, el mismo año, fue sospechosa de hechicera porque ayudó a varias amigas, a que sus maridos no las dejasen. A Esperanza Torres, viuda, de unos cuarenta y tantos años, se le abrió, también en 1603, un proceso en Barcelona, por las mismas circunstancias. La detenida alegó «que las dichas cosas las había hecho como mujer flaca y ruin y enamorada y no por sentir mal de las cosas de la fe». Consiguió un destierro temporal gracias al recurso de la autonegación. Isabel de Vilalobos, morisca de Granada, residente en Barcelona, casada con Domingo Vilalobos, sufrió igualmente un proceso inquisitorial, por

superstición. Los argumentos inquisitoriales se repiten. Alegó que lo hacía porque no tenía dinero y aseguró ser una buena cristiana[29].

28. La relación con el demonio estigmatizó el mundo supersticioso femenino bajo la sombra de la acusación de hechicería y superstición. Ello motivó que en 1619 el jesuita Pere Gil escribiese un *Memorial* lamentando el exceso de estas condenas[30]. De poco sirvió, pues en 1631, Ángela Salvadora, Magdalena Verniola y Caterina Vivas fueron desterradas; Magdalena Bou, Violant Ferrera e Isabel Robustera, reprendidas. El caso de Ángela Salvadora de Barcelona, fue el más fuerte. Procesada en 1631 y penitenciada con abjuración, se la azotó y desterró a más de treinta años[31]. Desde 1633 a 1639 se sucedieron causas parecidas (a Nicolasa Aguilona, Magdalena Formigona, Magdalena Pobla, Ana Vidreras, Ana Morella, Mariana Calveta, Margarida Sala i Rossell…)[32].

29. Desde finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, por otra parte, los programas de reforma social, difundidos en Perpiñán y Barcelona, desde Miguel Giginta a Diego Pérez de Valdivia, sobre cómo evitar la pobreza y la mendicidad, defendiendo (especialmente este último) que la mujer sola (pobre, viuda, abandonada…) debía esforzarse en trabajar, incentivaron igualmente a la administración real, que envió a Cataluña a Magdalena de San Jerónimo, con un proyecto más radical, que suponía la creación de cárceles especiales para mujeres pues estas no podían vivir de los hombres y menos casados a los que podían captar, transmitiéndoles enfermedades venéreas, y haciendo que descuidaran sus matrimonios y a sus esposas o incluso que perdieran el patrimonio familiar por el juego[33]. Todo ello pudo influir en esta coyuntura inquisitorial represiva contra la mujer no casada, quedando eximidas las que ingresaban en el convento.

30. La actitud laxa de la Inquisición catalana ante las visiones femeninas, en el convento, se prolongó. No faltaron, desde luego, monjas visionarias en el marco de la revolución de 1640. La capuchina Marta Boigas, en 1643, se había hecho famosa, en plena invasión de los franceses, tras el intento de separación de Cataluña contra la

[29] AHNM, *Inquisición*, libro 731.
[30] Gil 1619, BUB, Ms.1008.
[31] AHNM, *Inquisición*, libro 733.
[32] AHNM, *Inquisición*, libros 734, 746 y 748.
[33] Lacarra 1993, 175-189.

monarquía de Felipe IV porque Jesús le había hecho «mil caricias y grandes demostraciones de fino amor» y le dijo que debía encomendarse, con fervor, a Dios y mediase con él la salvación de Barcelona:

> Una gran necesidad acechaba en Barcelona (…) del cual se temía muy mucho, algún grande alboroto; y así pidió a esta dichosa y favorecida Esposa del Señor, atacase todo el desmán, toda la desgracia. La prelada pidió a Dios por su pueblo de Barcelona y que este respondiese con Misericordia infinita (…) y llamó a la Virgen María que hiciese intercesión por el remedio de aquella necesidad… Pidió también la intercesión de otros Santos (…). Estando en esto se dio noticia que Dios lo remediaría todo[34].

31. Otra beata visionaria, del mismo momento histórico, Paula Cuquet, había abandonado, varias veces, su hogar, a raíz del maltrato familiar, antes de hacerse franciscana, para vivir como anacoreta en un monte y ejercer vida penitente. Dios la iluminaba, consiguió sobrevivir gracias a sus visiones y «muchas personas, nobles de la ciudad de Barcelona y de otras partes de este Principado iban a visitarla a fin de consultarle cuestiones espirituales, gracias a sus virtudes, hallando en la sierva consuelo y consejo[35]». Se decía de ella que tuvo unas 11 000 visiones en plena revuelta catalana, sin ser procesada.
32. Es evidente que estas visionarias realizaron una importante labor de cohesión social y por ello debieron permanecer impunes. Sor Arcángela de Jesús, de Tortosa, también franciscana, entre 1640 y 1652 tuvo «amorosos coloquios con Dios sin advertir el largo tiempo que se dedicaba a ello». Solicitaba, varias veces al día, la comunión. Prácticamente se alimentaba del pan celestial de la Sagrada Eucaristía. Sus confesores jesuitas le regulaban la oración y sus mortificaciones y ella obedecía con docilidad. Tras la muerte de su confesor aumentaron sus visiones y «el demonio se le apareció más que nunca, por la calle, de negro, con cadenas y acompañado de feroces fieras que la seguían». Sin embargo, su fama se mantuvo y nadie la denunció a la Inquisición. Profetizó, a los que le preguntaban, cómo y cuándo el ejército francés atacaría la ciudad de Tortosa. Contribuyó a estimular la resistencia tortosina:

[34] Serra y Postius 1714, vol XII, 187-188.
[35] *Ibid.*, vol. II, 134-138

33. Hablando con la sierva de Dios de que las guerras amenazaban a Cataluña las armas francesas enemigas y teniendo los estragos y ruinas vinculadas a las guerras dijo la sierva del Señor: cuando venga a esta ciudad el ejército francés gobernado por Alonso de la Mota no tienen que temer la primera vez, sino en la segunda; pues la primera vez será derrotado por los valerosos españoles y naturales, pero en la segunda el asedio a Tortosa hará estragos[36].

34. En 1675, Miguel de Molinos escribió su *Guía espiritual*, contraria a la mortificación pero relanzadora de la vida contemplativa y quietista. El Papa prohibió su obra y condenó al autor a reclusión perpetua. Entonces, la penalización del quietismo extremaría los recelos de los tratadistas eclesiásticos hacia las monjas visionarias. Significativamente, se incoa un proceso inquisitorial a Francisca de Aviñón, natural de la población de Vilatenim, en el Alto Ampurdán, en 1679, por sus «fingidos éxtasis», de forma tan continuada. Su causa se abrió y cerró varias veces. En 1683, se volvió a reabrir, acusándola entonces de pérdida total del juicio, en sus continuados y largos momentos de «abandono a Dios[37]». A la monja Hipólita de Jesús de Rocabertí, en 1685, la Inquisición romana le incluyó varias partes de su obra autobiográfica en el *Índice* de Libros prohibidos.

Conclusiones

35. Las prevenciones inquisitoriales, en el siglo XVI, se desataron por los recelos a la difusión del luteranismo. Las experiencias místicas de Teresa de Jesús se convertirían en singular objeto de atención de los teólogos, lo que motivó que el Santo Oficio la presionara en los últimos años de su vida y tras su muerte. Al final, la monja de Ávila pudo escapar de las garras inquisitoriales, pero el fenómeno visionario femenino pasó a ser un objeto fundamental de interés en los tratadistas eclesiásticos y en los confesionarios para intentar discernir entre el mundo de las supersticiosas y hechiceras y el de las monjas visionarias. Los procesos inquisitoriales en Cataluña permiten establecer la diferencia de tratamiento que reciben unas y otras. La Inquisición catalana penalizó pocos casos de monjas visionarias a lo largo del siglo XVII. Los filtros del control de los confesores y directores espirituales contra los riesgos del

[36] Batlle 1715.
[37] AHNM, *Inquisición*, libro 757.

alumbradismo y el quietismo fueron tan grandes que escasas monjas sufrieron un proceso inquisitorial por sus ilusiones visionarias.

Referencias

Fondos de archivos

Biblioteca Universitaria de Barcelona (BUB), Manuscritos (Ms.) 515, 1008.

Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHNM), Sección *Inquisición*, libros 730, 731, 732, 733, 734, 746, 748, 757.

Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHNM), Sección *Inquisición*, legajos 2072, 2076, 3081, 4466/5.

Archivio Segreto Vaticano (ASV), Congregazione Riti Processus (C.R.P.), signaturas 214, 1570, 1574.

Fuentes antiguas

Batlle, Josep, 1715, *Chronica de la Provincia de los frailes menores de la regular Observancia de Cataluña*, Barcelona.

Castillo, Juan del, 1624, «Vida, virtudes y milagros de Rosa de Santamaría (Rosa de Lima)», Archivio Segreto Vaticano (ASV), C.R.P., Signatura 1570.

Gil, Pere, 1619, *Memorial que el padre Pedro Gil, rector del Colegio de los jesuitas, dio al duque de Alburquerque en defensa de las bruxas*, Biblioteca Universitaria de Barcelona (BUB), Ms. 1008.

Serra i Postius, Pere, 1714, *Historia Eclesiástica del principado de Cataluña*, Barcelona, 12 vols.

Aparato crítico

Ahlgren, Gillian T.W., 2000, «Francisca de los Apóstoles. La voz de una visionaria a favor de la Reforma en el Toledo del siglo XVI», Mary E. Giles (ed.), *Mujeres en la Inquisición de Barcelona*, Barcelona, ed. Martínez Roca, pp. 149-166.

Alabrús, Rosa María, 2015, «Visiones y sueños de las monjas del Barroco español», *e-Spania*, vol 21, pp. 1-9.

Alabrús, Rosa María, 2017, «Beatas y monjas postridentinas», *Dimensioni e Problemi della Ricerca Storica*, 2, pp. 97-112.

Blázquez Miguel, Juan, 1990, «Catálogo de los procesos inquisitoriales del Tribunal del Santo Oficio de Barcelona», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Hª. Moderna*, t. 3, Madrid, UNED, pp. 47-64.

Bœglin, Michel, 2016, «Religiosidad femenina y herejía: monjas y beatas «luteranas» ante la Inquisición de Sevilla en tiempos del Emperador», *SCRIPTA. Revista Internacional de Literatura i Cultura Medieval i Moderna*, 8, pp. 164-178.

Fernández Arrillaga, Inmaculada, 2015, «Religiosidad femenina bajo ordinaria sospecha. Las agustinas de Orihuela y el obispo desalmado», Javier Burrieza (ed.), *El alma de las mujeres. Ámbitos de espiritualidad femenina en la modernidad (siglos XVI-XVIII)*, Valladolid, Ed. Universidad de Valladolid, pp. 97-106.

Huerga, Álvaro, 1978, *Historia de los alumbrados. Los alumbrados de Extremadura (1570-1582).* Madrid, Fundación Universitaria Española, I, 1978.

Lacarra Lanz, Eukerre, 1993, «Magdalena de San Jerónimo: ¿mujer contra mujeres?», Alan Deyermond - Ralph Penny (eds.), *Actas del Primer Congreso Anglo-Hispano. II. Literatura*, Madrid, Castalia., pp. 175-189.

Lavrin, Asunción, 2017, «Un intento de autobiografía: la aspiración truncada de la madre María Ignacia del Niño Jesús», *Relaciones estudios de Historia y Sociedad. Letras y vidas en clausura. Atisbos a lo cotidiano en la vida conventual americana*, 150, vol XXXVIII, pp. 13-45.

Llamas Martínez, Enrique, OCD, 1972, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid, CSIC, Biblioteca Teológica Hispana, Serie 1ª, Tomo 6.

Márquez, Antonio, 1980, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Madrid, Taurus.

Moreno, Doris, 2017, *Casiodoro de Reina: libertad y tolerancia en la Europa del siglo XVI*, Sevilla, Fundación Centro de Estudios andaluces.

Pascua Sánchez, María José de la, 2014, «El jo en l'escriptura religiosa femenina», *Afers: fulls de recerca i pensament*, 29 (77), pp. 23-51.

Poutrin, Isabelle, 1995, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez.

Rhodes, Elisabeth, 2000, «Y yo dije: Sí, Señor. Ana Domenge y la Inquisición de Barcelona» en Mary E. Gilles, (ed.), *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, Barcelona, Martínez Roca, pp. 167-190.

Thomas, Werner, 2002, *La represión del protestantismo en España*, 1517-1648, Leuven, Leuven University Press.

Weber, Alison, 1985, «The Paradoxes of Humility: Santa Teresa's *Libro de la Vida* as Double Bind», *Journal of Hispanic Philology*, IX.3, pp. 211-230.

A *invenção* do «molinista» em Portugal

Pedro Vilas Boas Tavares
Universidade de Porto

Título: A invenção do «molinista» em Portugal
Resumo: Invenção é termo usado aqui com o significado de descoberta, de acordo com o sentido etimológico de *invenire*, e «Molinista», corresponde no jargão das listas dos processados dos autos de fé em Portugal a molinosista, isto é, adepto de proposições de Miguel de Molinos condenadas em 1687 pela Inquisição Romana e *pela Bula Coelestis Pastor* de Inocêncio XI. Com recurso a exemplificação extraída de processos do Santo Ofício português, evidencia-se o sentido que «molinista» passou a ter em Portugal, país que conheceu e apreciou a obra de teologia mística de Molinos dada ao prelo, mas onde, desde cedo, restringindo-se ao campo da praxe moral, o epíteto passou a significar quase sempre, apenas, identificação com as proposições de desculpabilização moral de condutas, constantes do elenco das 68 proposições do referido teólogo.
Palavras-chave: Miguel de Molinos, molinosismo, teologia mística, contemplação, beatas, Inquisição, auto de fé

Titre : L'invention du «moliniste» au Portugal
Résumé : Le terme «invention» est ici utilisé avec le sens de découverte, selon le sens étymologique de *invenire*, et «Molinista» correspond dans le jargon des listes des pénitents des «autos de fé» a molinosiste, ça veut dire adepte des propositions de Miguel de Molinos condamné en 1687 par l'Inquisition romaine et par la bulle *Coelestis Pastor* d'Innocent XI. A travers quelques exemples extraits des procès inquisitoriaux, nous essayons de mettre en évidence le sens que «Moliniste» a eu au Portugal, un pays qui a connu et apprécié le travail de théologie mystique de Molinos donnée à la presse, mais dans lequel, depuis les débuts, en se restreignant au domaine moral, l'épithète signifiait presque toujours que l'identification aux propositions de disculpation morale de conduites répréhensibles, incluses dans la liste des 68 propositions du théologien.
Mots-clés : Miguel de Molinos, molinosisme, théologie mystique, contemplation, religieuses, Inquisition, autodafé

Title: The invention of the «molinist» in Portugal.
Abstract: Invention is the term used here with the meaning of discovery, according to the etymological meaning of *invenire*, and «Molinist» corresponds in the jargon of «auto de fé» penitent lists, to «molinosist», equivalent term to Miguel de Molinos propositions adept that were condemned in 1687 by Innocent XI. With the help of some examples from the Portuguese Holy Office processes, we bring out the sense that "Molinist" acquired in Portugal, a country that knew and appreciated Molinos' mystical theology, but where the epithet came to mean almost always, only, identification with the propositions of moral conduct exculpation included in the list of the 68 condemned propositions of this theologian.
Keywords: Miguel de Molinos, molinosism, mystical theology, contemplation, Inquisition, auto-da-fé

Pour citer cet article : Vilas Boas Tavares, Pedro, 2018, « A *invenção* do "molinista" em Portugal », Dossier thématique : La fabrique de l'hérésie. L'hérétique et ses représentations à l'époque moderne : Espagne, Portugal, Amérique (XVI^{e}-XVII^{e} s.) coord. par Michel Bœglin, *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines – CECIL*, n^{o} 4, <http://cecil-univ.eu/C4_8>, mis en ligne le 22/12/2018, consulté le jj/mm/aaaa.

Considerações prévias

1. Conforme advertência que, antes de tudo o mais, se impõe fazer para esclarecimento da razão de ser do título deste pequeno trabalho, «invenção» é termo usado aqui com o significado de descoberta, de acordo com o sentido etimológico de *invenire*, e «molinista», corresponde no jargão das listas portuguesas dos processados dos autos de fé a molinosista, isto é, adepto de proposições de Miguel de Molinos condenadas em 1687 pela Inquisição Romana e pela Bula *Coelestis Pastor* de Inocêncio XI.
2. Fica assim acautelada qualquer ideia de que possamos falar de uma heresia fabricada *ad casum* e à medida. O magistério eclesiástico, neste caso ao nível da cátedra papal, sanciona a verificação judicial feita pelo Santo Ofício romano da desconformidade relativamente ao «depósito» dogmático da fé católica de importante conjunto de proposições, ensinadas pelo sacerdote aragonês Miguel de Molinos, por carta e direção espiritual, a numeroso e qualificado número de pessoas; na Urbe, onde chegou e se fixou em 1664 e, a partir daí, por via epistolar, em certas partes da península itálica e do orbe católico[1]. Referimo-nos ao sequestro da abundantíssima correspondência de direção espiritual por si mantida – computada em milhares de cartas –, aquando da sua prisão pelo Santo Ofício Romano em 18 de Julho de 1685[2].
3. De acordo com o sistema processual e a técnica teológica de análise exegética e qualificação correntes no Santo Ofício romano, dessa mole documental e dos depoimentos das testemunhas ouvidas, extraiu-se um conjunto de proposições que Miguel de Molinos reconheceu judicialmente como suas, após uma defesa em que esclareceu alguns pontos e negou outros, constantes do libelo acusatório, sem na sua pessoa terem sido aplicadas as sempre temidas violências regimentais *ad aperiendam veritatem.* O sacerdote, incapaz de «sanear» tantas inculpações, abandonou-se ao seu destino, e remeteu-se à misericórdia do tribunal, dispondo-se a fazer abjuração[3].

[1] Tellechea Idígoras 1987, 26.
[2] Knox 1970, 355-356.
[3] Tellechea Idígoras 1987, 56. Deste mesmo autor: Tellechea Idígoras, 2005. Lamentavelmente, em vez de ter presente aquilo que se extrai destes estudos, não falta ainda quem, cedendo ao duvidoso gosto pelo patético, continue a preferir imaginar um Molinos depondo sob tortura e disposto, por fraqueza, a confessar tudo que lhe era imputado, algo que simplesmente não corresponde à realidade processual seguida. Além de sítios na internet onde estas afirmações se repetem de forma gratuita e acrítica (cf. *verbi gratia* o da «Asociación de Estudios de Antropologia», Valência), também em estudos de autores credenciados se sacrifica, por vezes, a esta suposição. Isto ocorre, nomeadamente, num artigo, de resto de alta qualidade analítica dos conteúdos teológicos do molinosismo, da autoria de Luigi Borriello (Borrielo, 2016, 19).

4. Realmente, após anteriores aproximações polémicas e apologéticas (aliás de grande significado em termos de história cultural), está hoje definitivamente consensualizado e é pacífico que a obra espiritual impressa de Molinos, além da manifesta valia literária, é ainda uma expressão ortodoxa (embora arriscada e polémica) de correntes de oração contemplativa com raiz em autorizados mestres, nomeadamente do franciscanismo observante, do carmelo reformado e do oratório de S. Filipe de Néri, reveladoras de amplas coincidências com a tradição mística ibérica do *recogimiento*[4].
5. Em Portugal (sabemo-lo pelas fontes inquisitoriais), a obra impressa de Miguel de Molinos foi conhecida, lida e apreciada, e só não chegou a ser editada também na língua portuguesa porque, enquanto esta edição se preparava em Portugal, chegou ao reino a notícia da prisão pelo Santo Ofício, em Roma, deste badalado teólogo e diretor de consciências[5]. No entanto, tendo-se interposto a condenação romana de Molinos, pelo simples facto da sua *damnata memoria* imediatamente posterior (com a correlativa ocultação e escamoteamento de débitos e simpatias relativamente ao novo heresiarca), não é hoje possível conhecermos nomes e números daqueles que, na religião e no século, no clero e no laicado, foram leitores-apreciadores do *Guia Espiritual* ou, em geral, da obra impressa deste teólogo. Obviamente, muito menos será possível calibrar o grau de dependência doutrinária direta em que estariam relativamente aos específicos caminhos de contemplação mística por si ensinados. Conforme enfatizaremos nas breves linhas e exemplos que se seguem, em Portugal, o combate repressivo do magistério eclesiástico ao molinosismo, far-se-á pouco no terreno disputável e *disputando* dos itinerários da teologia mística, mas antes e acima de tudo, avassaladoramente, em nome da luta contra certas formas de justificação teórica de laxismos morais práticos, os quais, objectivamente, encontrariam caução nos conselhos e direção espiritual de Molinos.

1. Ainda a imprescindível evocação da letra e consequências do *terminus* do processo de Miguel de Molinos

6. Que proposições do teólogo aragonês foram condenadas? São bem conhecidas, e os arquivos de algumas bibliotecas europeias guardam ainda a lista extensa de um corpo

[4] Cf. Andrés Martin 1976, 704-705.
[5] Cf. Molinos 2017, 71-81

de 263 proposições extraídas das suas cartas[6], logo depois sintetizadas nas 68 proposições que constam do decreto da Inquisição Romana de 28 de Agosto de 1687 e da bula de Inocêncio XI.

7. Conhece-se hoje melhor este processo e até a *Ordine tenutosi nel condannare e formare il decreto contro Molinos*, o que permite concluir ao investigador isento e informado não estar aqui, processualmente, nem diante de uma iniquidade insólita nem de um atropelo[7].

8. A negação do livre arbítrio e da responsabilidade pessoal com que, privadamente, Molinos desculpabilizava os atos dos «contemplativos» e «unitivos», seus dirigidos de espírito, comprometeu radicalmente a doutrina, material e formalmente ortodoxa, expressa na valiosíssima e bem sucedida obra impressa de sua autoria. Os atos obscenos praticados por Molinos e por ele autorizados aos seus sequazes em boa paz de consciência, sob pretexto de uma impecabilidade que seria timbre de «professores» de alta mística, ou sob justificação de padecimento de «violências diabólicas», propiciavam a reedição e uma nova consistência a não distantes tendências *alumbrada*s e *pelaginas.* Numa Espanha e numa Itália já bem adubadas de antecedentes «quietistas»[8], a partir de agora, do momento da sua condenação, Molinos fica, como sabemos, a ser considerado, vulgar e geralmente, de forma abusiva, como o grande mestre heresiarca do «quietismo», o seu chefe de fila, o seu sistematizador, protagonizando uma doutrina prática que seria a sua melhor síntese e «quinta essência».

2. A realidade lusa

9. Conhece-se já a forma como Portugal recebeu oficialmente a notícia da badaladíssima condenação romana do sacerdote aragonês, cuja obra impressa, conforme referido, foi neste reino conhecida e apreciada.

[6] Cf. nomeadamente Biblioteca Casanetense (Roma), Ms. 2037, Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 120 (B-107), e Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Ms. 595 (*Sumario do Processo do Dr. Miguel de Molinos deduzido de mais de mil cartas suas originais escriptas a varias pessoas, deposição e confissão do mesmo e ditos de testemunhas que jurarão nesta causa*).
[7] Tellechea Idígoras 2005, XXXIX e 53.
[8] Leiam-se por exemplo, em bibliografia já «clássica», Petrocchi 1948, e Signoroto 1989.

10. Sinteticamente, o rei D. Pedro II aproveitou a audiência formal em que o núncio Francesco Nicolini lhe comunicou a notícia da abjuração de Molinos em Roma para na presença daquele diplomata, de forma impressiva, invetivar aquele «monstro» e «celerado» herege, que segundo cria deveria ser judeu, e outrossim encarecer a imagem de Portugal como um reino ortodoxo e fiel a Roma, inteiramente «isento de tal «peste»»[9].
11. E aqui sucede uma primeira e previsível *inventio*, a descoberta dos primeiros penitenciados lusos por delitos de «molinismo». Afinal, o mesmo vanglorioso D. Pedro bem cedo viu integrarem os cortejos de auto de fé antigos prestígios populares de santidade e «contemplativismo» místico, desmascarados nos seus «embustes» sob a etiqueta que resultava do teor das doutrinas do heresiarca aragonês. Além de um prestigioso missionário néri da congregação de Viseu, António da Fonseca, dois outros clérigos seculares, ternário acompanhado das respetivas beatas, dirigidas de espírito, e uma galeria logo mais variegada e numerosa com a entrada de setecentos e inícios do reinado de D. João V.
12. E que se conclui de um primeiro contacto com os respetivos processos inquisitoriais? Muito simplesmente que em Portugal, não só o primeiro conjunto de clérigos «molinistas» castigados em 1699 se não viu incriminado de haver feito leituras da obra de Miguel de Molinos, como, por parte dos subsequentes penitenciados, mesmo nos mais renitentes à «instrução» ministrada no Santo Ofício, se constata sempre uma magríssima componente doutrinal. Logo de início, razão demonstraria ter o bispo da Baía quando ao núncio Francesco Nicolini e à inquisição advertia que os próprios editais do Santo Ofício, divulgando as proposições do clérigo aragonês, poderiam – por publicitação do erro – transformar o pretendido remédio em veneno [10].
13. São «molinistas» estes penitenciados, não porque tenham sido marcados por leituras ou influências conectáveis directamente com Molinos – tirando, no caso de alguns, a leitura do elenco das proposições condenadas –, mas porque, nas suas desordens morais, apelaram para argumentos desculpabilizantes ou caucionantes dos seus erros que podiam relacionar-se ou incluir-se numa tipificação definida aquando da

[9] Cf. Tavares 1993, 187-204; Tavares, 2014, 99-117; Tavares 2016, 179-192.
[10] Tavares, 2014, 102-103.

condenação das proposições do teólogo aragonês[11]. Enfim, na expressão de D. Marcelino Menendez Pelayo, «más de lujuria que herejía»[12].

14. As fragilidades humanas no assalto das «tentações da carne» não era propriamente o que interessava aos inquisidores, eles próprios conhecendo pela teologia e pela experiência pessoal a debilidade das barbacãs defensivas do castelo da alma… O que movia o tribunal da fé era antes a gravidade da manifestação de doutrinas (parecendo herdadas dos últimos brotes ibéricos do *alumbradismo*) com que se passara a justificar tais «relaxações», conciliando a ostentação de vícios privados com públicas virtudes, num tartufismo bem conhecido da literatura satírica[13].

15. Desde a condenação de Molinos, uma nova pauta e chave de avaliação existia, sobretudo se se invocava a crença de os «místicos» e «unitivos», uma vez ultrapassada a umbreira da contemplação adquirida, passarem a um estado de perfeição dispensando-os do investimento ascético e colocando-os acima dos critérios correntes da moral[14]. Se, aí presumindo ser chegados, clérigos ou leigos declaravam que as respetivas «ações lascivas» podiam ser ou eram do agrado de Deus, ou até meritórias e santificantes, sobretudo se havidas num estado passivo e não voluntário, tais afirmações davam, perante os qualificadores do Santo Ofício, uma muito superior gravidade aos factos cometidos[15]. A questão do livre arbítrio, a liberdade de decidir com responsabilidade pessoal, e portanto meritoriamente, tornava-se de novo uma questão central, como se verifica do texto destas proposições elencadas e condenadas em Roma, reconhecidas por Molinos como «moeda corrente» nos círculos que dirigia. A justificação/desculpabilização dos próprios atos pelas violências diabólicas coroava esta antropologia pessimista, e historicamente – uma vez mais – pessimista para tudo atribuir à Graça, aos méritos e à iniciativa divinas:

> *Prop. 1 - «(...) Il voler' operare attivamente è un'offender Dio, che vuol'esser lui solo Agente, e però [perciò] bisogna abbandonarsi in lui, e starsene poi come un Corpo morto». (...).*

[11] Cf. Tavares 2005, 276 e *passim*.
[12] Menéndez Pelayo 1947, 107-108.
[13] Cf. Zito 2016, 117-126, e os exemplos reunidos no interessantíssimo volume *Curiosidades de mística parda*, Madrid, 1897
[14] Cf. Modica 2009, 127-134.
[15] De acordo com a explicitação doutrinal da bula *Coelestis Pastor*, sobretudo pelo conteúdo das proposições 17 e 41, e daquelas outras que a esta última se ligam, nomeadamente as proposições 42, 46, 47 e 48, 52 e 53.

> *Prop. 5 - «Con niente operare l'Anima s'annienta, e torna al suo principio, & alla sua origine, ch'è l'essenza di Dio, dove resta trasformata e divinizzata, e Dio all'hora resta in se stesso; perche all'hora non sono più due cose unite, ma una sola, e così vive, e regna Dio in noi. E l'Anima s'annienta nell'esser' operativo». (...).*

16. A «impecabilidade» tornava-se condição quase inerente ao homem subido às grandes alturas da contemplação mística:

> *Prep. 57 - «Per la contemplatione acquistata, si arriva ad un stato di non far più peccati, ne mortali ne veniali».*

17. E se porventura os atos pareciam desmentir a beatitude de vida presumida, lá estava o recurso à explicação diabólica:

> *Prop. 41- «Iddio Permette, e vuole, per humiliarci, e farci giungere alla vera trasformatione, in alcune anime perfette, etiamdio non arrettitie, che il demonio cagione violenze nelle loro corpo, e le faccia commettere atti carnali, anche in vigilia, anche senza offuscatione di mente movendogli fisicamente le mani, & altri membri contro loro volontà, e lo stesso si dice in ordine ad altri atti per se stessi peccaminosi, nel qualcaso non sono peccato, perche non vi è il consenso».*

18. Não é difícil perceber a subversão ameaçadora que a nível institucional, social e cultural tais doutrinas supunham. Abolido ou minimizado o investimento ascético, pastoralmente, tratar-se-ia por parte dos diretores de consciência de combater ou anular os «escrúpulos» e pesos de consciência dos fiéis; a plena tranquilização das consciências far-se-ia pela desculpabilização pessoal, com a correlativa responsabilização de Satanás e suas «violências» por todas as situações de alegada perda do livre arbítrio individual.

3. Os processados por «molinistas»

19. A não intervirem outro tipo de culpas graves, se os processados por «molinistas» se revelavam algum tempo indóceis e rebarbativos aos ensinamentos na prisão ministrados pelo Santo Oficio, ou a sua doutrinação fora especialmente extensa, criando redes ou núcleos «quietistas», normalmente esperava-os a pena de cárcere perpétuo, a mesma que em Roma tivera Miguel de Molinos. Isso aconteceu com o referido sacerdote da Congregação do Oratório de Viseu, António da Fonseca, e com

a sua «santa» inspiradora e «dirigida de espírito», a beata Arcângela do Sacramento, que em ambiente serrano, na beiroa Midões, como «doutrinadores», acabaram por dar forma a um beatério heterodoxo, constituído por filhas de lavradores e notabilidades locais, atraídas pela vida religiosa e pelo prestígio social da santidade, originando afinal a primeira rede de molinosismo desmantelada em Portugal, na passagem do século XVII para o século XVIII[16].

20. Já então, também entre nós, um pouco por todo o território, num movimento potenciado pelas «escolas de oração» localmente instituídas por «missionários do interior», sobretudo néris e franciscanos, reformadores da sociedade e da vida cristã, se tinha disseminado em geral o fascínio pela teologia mística, afetiva e experiencial, e por alguns métodos e práticas de contemplação em particular, nomeadamente o de «oração de quiete adquirida», sem figuras nem discurso, pelo que não surpreende minimamente que, completa e condenada com fragor, no coração da catolicidade, a heresia mística por excelência aí elaborada, a heresia quietista, com a consequente e radical reviravolta antí-mistica da orientação eclesiástica[17], o Reino Fidelíssimo de Portugal lhe tenha seguido o rumo, ainda que com o contrapeso de uma importante tratadística teológica que, embora cavalgando a onda preventiva e repressiva prevalecente, arvorava a bandeira de defesa da tradição mística ortodoxa, nomeadamente de timbre sanjuanista e carmelitano, reivindicando e divulgando os critérios distintivos entre «verdadeiro ouro» e «baixo metal», a distinção entre «verdadeira» e «falsa» mística[18].

21. Relativamente ao castigo público das beatas e figurantes menores destes «conventículos» e correspondentes redes de cumplicidade desmanteladas pelo Santo Ofício, como das próprias listas de auto de fé se constata, além da pena de açoites, dependente do estatuto social, normalmente recebiam pena de três a cinco anos de desterro das terras onde tinham delinquido, mas, circunstâncias específicas podiam agravar a pena para dez anos de desterro para terras ultramarinas (Brasil, Angola, S. Tomé), sendo que os sacerdotes ficavam, além desse degredo, e da suspensão das suas ordens, impedidos de vir a entrar na diocese onde tinham operado.

[16] Cf. Tavares 2005, 243-268.
[17] Cf. Malena 2003, 293.
[18] Molinos 2017, 31-53

22. O Santo Ofício tinha evidentemente uma casuística de aplicação de «tabelas» de penas. Apenas um exemplo de 1711, extraído da Mesa de Lisboa: Sebastiana Maria, natural de Aljubarrota, filha de camponeses pobres, foi trazida a pé para Lisboa, aos cinco anos, indo viver em casa de parentela sua, onde deveria ajudar no negócio de «fabricação» de hábitos para defuntos. Ainda antes dos oito anos começou a fazer oração mental, nesta prática vindo a perder várias vezes os sentidos e a alegar «visões». Aos nove anos, sob a direção espiritual de Frei Manuel de Jesus, boticário do Convento de S. Domingos, logrou fazer votos particulares, que renovou aos dezoito, passando desde então a viver como beata, usando o cordão de S. Francisco. Sempre acusando enormes «queixas na saúde» e «fraquezas no miolo», mas experimentando grande consolação e «doçura interior na oração mental», a sua aventurosa vida de «proletária do espírito» conheceu um novo estádio: alta, grossa de corpo, com a sua cara alva, cabelo preto tosquiado, encantou o boticário seu diretor, passando a teúda e manteúda sua, numa quinta que o dominicano possuía em Alcântara.
23. «Canonizando» lascívias, quando a beata se apresentou nos Estaus, em Lisboa, vinha suspeita de «molinismo», mas, concluindo os juízes, no decurso do processo, que a hipocrisia e o fingimento serviam aqui fins meramente "utilitários" e carnais, sem significativa «teologização» justificativa dos atos praticados, Sebastiana Maria não sairá em auto com rótulo de «molinista». Significativamente, o frade acabará castigado como solicitante (ainda que «a pretexto» ou mesmo à margem do sacramento da penitência), mas fazendo a regimental abjuração de leve suspeito na fé na discrição de um auto feito em sala[19].
24. Quanto a Sebastiana, tendo passado pela polé (*trato* já de si enorme castigo e «penitência»), pareceu a todos os votos «que ella por sua própria confissão estava legitimamente convicta no crime de *fingir visões e revelações*, dizendo proposições heréticas e erróneas, tudo por suas conveniências particulares, por ser tida e avaliada por santa e favorecida de Deos Nosso Senhor». Em consequência, fez abjuração *de levi* no auto, ao qual foi de mordaça, foi açoitada segundo a praxe, e mandada

[19] Cf. Tavares 2005, 296-297.

degredar por oito anos para Angola. Neste caso, a ré parece ter ganho alguma coisa, pouca (dois anos), em não ter saído em *auto* sob o rótulo de «molinista».

25. A indulgência dos Estaus parece ter-se polarizado sim, no conhecido confrade boticário de ali ao lado, conventual de S. Domingos: além de penas espirituais, perdeu voz ativa e passiva na congregação e o poder de confessar para sempre, foi degredado para um outro convento de fora da capital, com inibição permanente de regressar ao local de delito, e suspensão das suas ordens por um prazo de três a cinco anos, conforme previa a letra do *Regimento* para este tipo de culpas[20]

Conclusões

26. Não é suposto nem poderíamos re-evocar aqui a multiplicidade de nomes que em Portugal enchem parte de algumas manchas gráficas de *listas de auto-de-fé* sob o título de «molinistas» (isto é, molinosistas).

27. São, de resto, uma muito reduzida parte da imensa multidão de fiéis que, ao longo da época moderna, se aventurou à descoberta pessoal-experiencial, interior, das «índias da alma»; e não é porque, neste caso, os «barcos» tenham eventualmente soçobrado, que esses roteiros e percursos importam menos à historiografia. Uma coisa é certa e quase perfunctório garantir a novos e futuros investigadores: vale muito a pena sondar toda essa imensa mole de informação que consta dos correspondentes processos individuais. Entre outras coisas (de enorme valia para a história social), manifesta-se à mente dos nossos contemporâneos, sempre mais ou menos condicionada, no ocidente europeu, pela desvalorização do fator religioso por parte das correntes de laicismo militante, uma espantosa (ou talvez nem tanto) paixão popular pelos ideais e experiências da santidade na sociedade de Antigo Regime, entre tantas se destacando uma autêntica democratização de *vias* de oração mental, caminho simples, mesmo para humildes e sem letras, de aceder à «perfeição».

28. Como é sabido, a tradição ibérica *recogida* remergulhara, no início do quinhentos, na *Teologia Mística* de Hugo de Balma, alegadamente transmitindo doutrina do próprio S. Dionísio Areopagita, e, algo surpreendentemente, na primeira metade de setecentos, em Portugal, a procura «dos caminhos de Sião», dos livros com «métodos

[20] Cf. *Regimento do Santo Officio da Inquisição*, Lisboa, Manoel da Sylva, Livro III, Título XVIII, 187-188.

seguros» que neles guiassem os fiéis (do teólogo à simples «mulherzinha de cântaro»), fizera com que, na mesma Lisboa, onde, à data, se castigavam brotes «molinistas», se editasse esta marcantíssima obra, traduzida para português, com «algumas declarações» de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, o célebre amigo e conselheiro de Santa Teresa[21]. Naquele preciso tempo social, em Portugal, assim se tentava expressivamente sinalizar a necessidade de conjugar o processo de alargamento do alento místico com autorizadas garantias de doutrina e praxe ortodoxas.

29. Há já uma década, num estimulante encontro científico internacional sobre sobre «a figura do santo e suas representações», que pudemos enfatizar a importância do trabalho ascético na doutrina católica ortodoxa relativa à «Subida do Monte» da perfeição individual, tema incontornável da imagética e da iconografiada da santidade nos séculos XVI, XVII e XVIII. «*A cruz do nada*» do cardeal Pier Matteo Petrucci, representativa da mais entranhada e sublime orientação contemplativa da *quiete* molinosista, uma *quiete* de abolição, pôde ser aí confrontada com as imagens da tradição *recogida*, de Bernardino de Laredo a S. João da Cruz, «arcta via» onde a ascese está presente em todos os momentos da ascenção do «Monte» por cada fiel, e onde não se escamoteiam «aspirações», «ânsias» e «desejos»[22].

30. Enquanto para os autores da tradição de *recolhimento*, a contemplação de *quiete* é «*adquirida*» simultaneamente pela graça de Deus e pelos esforços e disposições do orante, na *quiete* molinosista tudo é, exclusivamente, passividade perante a graça. Enquanto, para aqueles autores, a aniquilação de si mesmo constituía um meio para chegar ao amor unitivo, Molinos e Petrucci tinham feito do *nada* o objectivo central e final dos seus ensinamentos[23]. A segurança do fiel residiria na renúncia ao ser imperfeito da criatura, no «menos-prezo» pelo entesouramento de méritos e virtudes, em nome do exclusivo abandono à graça[24]. Como tal, expressivo símbolo da diversidade das antropologias implícitas, a própria gravura representativa da cruz no alto do «Monte» é em Petrucci a de uma cruz sem a figuração humana de Cristo[25].

[21] Anónimo, 1731.
[22] Tavares 2007, 156-164.
[23] Tavares 2007, 162.
[24] Cf. Stroppa 1998, 83 e 96.
[25] Cf. Stroppa 2006, 48-52.

31. A aniquilação convertida em «amor puro de Deus», sem busca de prémios e consolações humanas, o *servire Deo proptar Deum*, com emancipação do «amor próprio», não foram temas e desafios da teologia mística que tenham ficado restritos às grandes polémicas europeias transpirinaicas de seiscentos, sem ecoarem em Portugal. Aí está a *Arte de Furtar* do jesuíta Manuel da Costa para o documentar exuberantemente[26]. Mas, além desta famosa obra satírica ser produto de uma pena e de um contexto jesuíticos, como tal valorizando pastoralmente os mínimos indispensáveis à eterna salvação do homem comum (e por isso a ascética e a aquisição de virtudes pessoais como pressuposto a um seguro itinerário místico), a temática era demasiado complexa e vidrosa para que gente simples, com poucas ou nenhumas letras, nomeadamente escolas informais de oração, beatas, muitos dos seus mestres e diretores de consciência, constituindo grupos e comunidades afeitos e familiarizados a formas de piedade contra-reformística e a modelos de santidade muito barroquizados, prestasse a esta questão aquela atenção que seria de supor.
32. Como quer que seja, o facto é que o molinosismo em Portugal permaneceria ao longo do tempo, essencialmente, como um fenómeno de transgressão e justificação, de laxismo prático associado a experiências e percursos pessoais de santificação e, nestes, a «fingimentos» de santidade»; em suma: estaria votado a parecer mais uma questão de teologia moral do que de teologia mística, sendo que, como todos sabemos, é axioma base da doutrina católica ortodoxa que não há mística que não pressuponha ascética[27].

Bibliografia

Andrés Martín, Melquíades, 1976, *Los Recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, FUE.

Anónimo, 1731, *Mystica Theologia, composta pelo Doutor Serafico S. Boaventura, do Verdadeiro Caminho do Ceo, com algumas declaraçoens, feitas pelo Padre Mestre Fr. Jeronimo Gracian da Madre de Deos, Religioso do Carmo. Traduzido na nossa língua Portugueza pelo Licenciado António Esteves*, Lisboa Ocidental, Of. da Música.

Borrielo, Luigi, 2016, «Aspetti teologico-mistici della dottrina di Molinos», Giuseppe Mazzocchi – Paolo Pintacuda (eds.), *Il sublime della quiete: Molinos e gli altri,*

[26] Cf. Costa 1991, 376-378.
[27] Sobre esta temática cf. nomeadamente Rangel 2018, *passim*.

Atti del Convegno Internazionale, Pavia 23 e 24 settembre 2013, Suplemento ao nº 65 de «Il confronto Letterario», Pavia, Ibis, pp. 11-39.

Costa, Manuel da, 1991, *Arte de Furtar*, ed. crítica de Roger Bismut, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda

Knox, Ronald A., 1970, *Illuminati e carismatici*, trad. de Giovanna Paroni, Introdução de Ettore Passerin d'Entrèves, Bologna, Il Molino.

Malena, Adelisa, 2003, *L'Eresia dei Perfetti. Inquisizione Romana ed Esperienze Mistiche nel Seicento Italiano*, Roma, Edizione di Storia e Letteratura.

Modica, Marilena, 2009, *Infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento*, Roma, Viella.

Molinos, Miguel de, 2017, *Guia Espiritual, Breve tratado da comunhão quotidiana, e Excelencias da oração mental tiradas dos santos*, Leitura, Edição e Estudo introdutório de Pedro Vilas Boas Tavares, Prefácio de Sabrina Stroppa, Porto, CITCEM.

Petrocchi, Massimo, 1948, *Il quietismo italiano del Seicento*. Roma, ed. di Storia e Letteratura.

Rangel, Leonardo Coutinho de Carvalho, 2018, *Esposas de Cristo : santidade e fingimento no Portugal seiscentista*, Salvador, Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (diss. de doutoramento).

Sal, Juan de la, 1897, *Curiosidades de mística parda*, Madrid, Impr. de los Sucesores de Cuesta.

Signoroto, Gianvittorio, 1989, *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa Pelagia,* Bologna, Il Mulino.

Stroppa, Sabrina, 1998, *Sic Arescit. Litteratura mistica del Seicento italiano*, Florença, Leo S. Olschki

Stroppa, Sabrina, 2006, «Libri e letture del quietismo italiano. Il labirinto testuale della "moderna"spiritualità», Curzio Cavicchioli – Sabrina Stroppa (eds*.), Mistica e Poesia. Il Cardinale Pier Matteo Petrucci (Jesi 1636 – Montefalco 1701), Atti del convegno nel terzo centenario della morte, Jesi, 20-21 ottobre 2001*, Genova-Milano, Marietti.

Tavares, Pedro Vilas Boas, 1993, «A Corte Portuguesa perante a condenação de Miguel de Molinos», *Revista da Faculdade de Letras, Línguas e Literaturas*, Anexo V, Porto, pp. 187-204.

Tavares, Pedro Vilas Boas, 2005, *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*, Porto, CIUHE, Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Tavares, Pedro Vilas Boas, 2007, «Contemplación y santidad : trabajos, quietud y quietismo en la "Subida del Monte"», Amaia Arizaleta – Françoise Cazal – Luis González Fernández – Monique Güell (eds.), Teresa Rodríguez *Pratiques Hagiographiques dans l'Espagne du Moyen Âge et du Siècle d'Or*, vol. II, Toulouse, CNRS, Université de Toulouse-Le Mirail.

Tavares, Pedro Vilas Boas, 2014, «Il Portogallo dinanzi all'Europa quietista. Dati e nuove riflessioni», *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, Vol. 27, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, pp. 99-117.

Tavares, Pedro Vilas Boas, 2016, «Molinosisme et politique: le Portugal devant l'Europe quiétiste», Giuseppe Mazzocchi – Paolo Pintacuda (eds.), *Il sublime della quiete: Molinos e gli altri, Atti del Convegno Internazionale, Pavia 23 e 24 settembre 2013*, Suplemento ao nº 65 de «Il confronto Letterario», Pavia, Ibis, pp. 179-192.

Tellechea Idígoras, José Ignacio, 1987, «Molinos y el quietismo español», Id., *Molinosiana*, Madrid, FUE.

Tellechea Idígoras, José Ignacio, 2005, *El proceso del Doctor Miguel Molinos*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura.

Zito, Paola, 2016, *Da fármaco a veleno. La parábola della Quiete e la complicità dei torchi tipografici*, Giuseppe Mazzocchi – Paolo Pintacuda (eds.), *Il sublime della quiete: Molinos e gli altri, Atti del Convegno Internazionale*, Pavia 23 e 24 settembre 2013, Suplemento ao nº 65 de «Il confronto Letterario», Pavia, Ibis, pp. 103-131.

Varia

Un nicodémisme toléré ? Le cas des judaïsants de Nouvelle-Espagne (1519-1571)

Bernard Grunberg[1]
Université de Reims Champagne-Ardenne
EA 2076 HABITER

Résumé : Au début du XVI[e] siècle, certains juifs ont choisi les chemins du Nouveau Monde pour tenter d'échapper à la persécution. Si on les retrouve très tôt aux Indes, c'est surtout à l'époque des conquêtes que nous pouvons avoir quelques informations sur leur situation. Le cas de la Nouvelle-Espagne (Mexique) nous montre qu'après un premier autodafé litigieux, les juifs ont pu connaître, pendant près d'un demi-siècle, une période de rare tolérance, en continuant leurs pratiques dans un cadre strictement familial. Selon la terminologie de leurs contemporains, on parle dès lors de judaïsants, en les désignant ainsi car ils ne faisaient pas profession publique de leur foi. Les quelques cas connus nous permettront de mieux saisir leurs manières d'échapper à la répression mais aussi de comprendre pourquoi les autorités coloniales ont volontairement fermé les yeux sur cette communauté, malgré les interdits de la métropole.
Mots-clés : Inquisition, juifs, judaïsants, Mexique, XVI[e] siècle

Abstract: At the beginning of the 16th century, some Jews chose the path to the New World to escape persecution. Though they are found very early in India it is especially at the time of the conquests that we can have some information on their situation. The case of New Spain (Mexico) shows us that after a first litigious auto da fe, the Jews were able, on the one hand to live peacefully for half a century and on the other hand to continue their religious practice in a strictly family context. They were referred to Judaizants by their contemporaries because they did not make any open profession of their faith. The few known cases allow us to better understand the way they escaped repression and why the colonial authorities voluntarily turned a blind eye to this community, despite the prohibitions of the metropolis.
Keywords : Inquisition, Jews, Judaizants, Mexico, 16th century

Resumen: A principios del siglo XVI, algunos judíos eligieron irse para el Nuevo Mundo para tratar de escapar de la persecución. Si los encontramos muy temprano en las Indias, especialmente en el momento de las conquistas es cuando podemos tener ciertas informaciones sobre su situación. El caso de Nueva España (México) nos muestra que después de un primer auto de fe litigioso, los judíos conocieron, durante casi medio siglo, un período de inhabitual tolerancia, y continuaron sus prácticas en un contexto estrictamente familiar. De acuerdo con la terminología de sus contemporáneos, se habla a partir de entonces de judaizantes, designándolos así porque no hacían la profesión pública de su fe. Los pocos casos conocidos nos permitirán comprender mejor sus formas de escapar de la represión, pero también comprender por qué las autoridades coloniales hacían la vista gorda, a pesar de las prohibiciones de la metrópoli.
Palabras clave: Inquisición, judíos, judaizantes, México, siglo XVI

Pour citer cet article : Bernard Grunberg, 2018, « Un nicodémisme toléré ? Le cas des judaïsants de Nouvelle-Espagne (1519-1571) », *Cahiers d'études des cultures ibériques et*

[1] Bernard Grunberg est professeur émérite d'Histoire Moderne (Université de Reims Champagne-Ardenne – EA 2076 HABITER), membre de l'Academia Europeae. Spécialiste de l'Amérique coloniale, il a publié de nombreux travaux sur ces thèmes. Parmi les travaux récents : B. Grunberg & J. Montemayor, *L'Amérique espagnole (1492-1700). Textes et documents*, Paris, L'Harmattan, 2014 ; B. Grunberg (dir.). *Missionnaires dominicains (I) : Philippe de Beaumont, André Chevillard, Mathias Du Puis, Pierre Pélican*, édition critique de B. Grunberg, B. Roux, J. Grunberg, Paris, L'Harmattan, 2016 ; B. Grunberg (éd.), *Les élites en Amérique coloniale*, Paris, L'Harmattan, 2017.

latino-américaines – CECIL, n° 4, <http://cecil-univ.eu/C4_v1>, mis en ligne le 22/12/2018, consulté le jj/mm/aaaa.

Introduction

1. Avec la création de l'Inquisition espagnole en 1478 et le décret signé par les Rois Catholiques le 31 mars 1492, qui expulsait tous les juifs du royaume dans un délai de quatre mois, certains juifs choisirent d'échapper à ce nouveau coup du sort en demandant le baptême. Une partie de ces nouveaux *conversos* allaient constituer les crypto-juifs, qui feront l'objet des poursuites de l'Inquisition. Avec la découverte du Nouveau Monde, la tentation fut grande pour certains juifs comme pour les judéo-*convers* espagnols, étroitement surveillés par le Saint-Office, de tenter l'aventure de la liberté en partant pour l'Amérique et la plupart entrèrent illégalement, sans licence particulière ni papier officiel. Le chemin de cette émigration clandestine passait généralement par le Portugal ou les Canaries, où juifs et *conversos* pouvaient se procurer de faux papiers et acheter leur place sur des navires en partance pour les Indes.
2. Les possibilités économiques des Indes, l'éloignement d'un milieu suspicieux, l'espoir de se refaire un nom et une profession dans une région où peu de personnes étaient susceptibles de connaître leur passé, et l'opportunité d'accéder à une vie sociale en tout point semblable à celle des autres colons les poussèrent, malgré tout, à venir s'établir dans les nouvelles contrées.
3. Surveiller la conduite des colons était la tâche qui incombait à l'Inquisition des Indes. La première trace véritable d'Inquisition en Amérique date du 22 juillet 1517. Le cardinal Francisco Jiménez de Cisneros, cardinal et inquisiteur général d'Espagne, délègue aux évêques du Nouveau Monde un pouvoir inquisitorial contre les catholiques européens coupables de mauvaise conduite et plus spécialement contre les Juifs et les Maures convertis. En janvier 1519, l'inquisiteur général Adrien d'Utrecht désigne conjointement l'évêque de Porto Rico Alonso Manso et le dominicain Pedro de Cordoba comme inquisiteurs apostoliques pour toutes les contrées des Indes. Une cédule royale (20/5/1519) de Charles Quint le confirmera. Si l'Inquisition des Indes

devait surveiller la conduite des colons, elle était chargée aussi de s'occuper des *judaïsants*[2].

4. Nous avons choisi d'utiliser ce terme employé par l'Inquisition mexicaine[3], car il nous semble mieux convenir pour ces hommes dont on ne peut dire exactement s'ils sont restés ou non des juifs, s'ils sont devenus ou non de vrais chrétiens, mais dont on sait que d'une manière ou d'une autre, consciemment ou non, ils conservent des coutumes de leur passé. C'est dans ce contexte que nous parlerons de nicodémisme à propos des judaïsants, en suivant la définition donnée par Jean-Pierre Cavaillé : « Le nicodémisme n'est pas seulement une conduite de dissimulation – l'acte de cacher un dissentiment religieux –, mais aussi de simulation, c'est-à-dire le fait de prononcer des mots et d'accomplir des actes qui manifestent une foi que l'on n'a pas[4] ».

5. Comment essayer de percevoir la dissimulation et/ou la simulation des judaïsants[5] et quels sont les propos et les actes dénoncés ? Les archives de l'Inquisition apostolique nous permettent parfois de les connaître même si les documents sont souvent fragmentaires, notamment lorsqu'il s'agit d'enquêtes ou de délations, et que, lorsque

[2] Cette Inquisition revêt la forme d'une Inquisition apostolique, du nom même dont les monarques espagnols qualifient les inquisiteurs dans le Nouveau Monde, car ces derniers tirent leurs pouvoirs inquisitoriaux du Saint-Siège ; ces pouvoirs se caractérisent par la toute-puissance que la métropole délègue à l'inquisiteur apostolique, en l'absence de tout l'appareil inquisitorial, tel qu'il existe alors en Espagne, et notamment d'un tribunal formel du Saint-Office, qui ne verra le jour qu'en 1569 et n'entrera en fonction qu'en 1570-1571 ; cf. Grunberg 1998.

[3] Elle utilise les vocables « converti », « nouveau chrétien », « juif », « suspect d'être juif », « judaïsant », sans vraiment ne donner à aucun d'eux de sens spécifique. Arnold Wiznitzer, Seymour B. Liebman et Boleslao Lewin justifient leur emploi du terme crypto-juif par la secrète fidélité de ces hommes au judaïsme ; cf. Wiznitzer 1961-1962, 168-214 ; Liebman 1971, 13-17 ; Lewin 1967, 121-125 ; Grunberg 1986, 359-382. L'Inquisition de Nouvelle-Espagne n'emploie jamais le terme marrane à consonance fortement péjorative, ce qui a donné lieu à de nombreuses interprétations ; cf. Revah 1959-1960, 29-77.

[4] Cavaillé 2010, § 7 (cependant, on ne parlera pas ici du nicodémisme « confessionnel ») : « Il existe évidemment deux cas bien distincts de ce type de nicodémisme, c'est-à-dire de désengagement confessionnel secret. Celui-ci, en effet, s'effectue soit aux dépens de la religion dans laquelle l'individu est né, soit sous le couvert d'une religion nouvelle qu'il a embrassée, volontairement ou non (et que sa conversion ait été sincère ou non). Dans ce dernier cas, qui est peut-être le plus fréquemment décrit et dénoncé à l'époque, je ne parlerai donc pas ici du nicodémisme consistant à préserver dans son cœur une adhésion entière ou partielle à sa foi d'origine, mais du nicodémisme visant à cacher une crise de toute forme d'appartenance confessionnelle. Soit, pour prendre un seul exemple, le marranisme, ou crypto-judaïsme, fut en Espagne et au Portugal une expression d'un nicodémisme "confessionnel", mais il devint aussi pour certains individus le creuset du rejet de toute attache confessionnelle… » ; cf. aussi Yovel, 2009.

[5] Wanegffelen 2004 : « […] la dissimulation (ne pas se montrer ce qu'on est […]) débouche presque nécessairement, compte tenu des contraintes collectives de l'époque, en matière religieuse comme dans les autres, sociale et politique, sur la simulation, qui revient à accomplir les gestes, les actions, les pratiques, […] à proférer les paroles propres à apparaître tel qu'on n'est pas mais tel que le groupe, la communauté à laquelle on appartient entend qu'on soit ».

les accusations n'ont pas été prises en compte, il n'y a pas de véritables procès instruits. Pour la période 1521-1571, nous pouvons évaluer le nombre de judaïsants passés devant l'Inquisition à une cinquantaine.

6. Nous centrerons notre propos sur quelques cas typiques de judaïsants « nicodémites » au Mexique et nous tenterons de comprendre quelles furent les raisons de l'attitude des autorités religieuses et séculières, métropolitaines et coloniales, à l'encontre des judaïsants.

1. L'exemple type du nicodémisme d'un judaïsant : le procès de Gonzalo Gómez

7. En septembre 1536, l'Inquisition enregistre une dénonciation contre Gonzalo Gómez, fils de réconcilié d'Espagne, qui persistait à observer la loi de Moïse[6]. Gómez est né dans le *barrio* de Santa Cruz, le quartier juif de Séville, vers 1490, prétend ne pas savoir grand-chose sur l'origine de ses parents, si ce n'est qu'ils étaient de bons chrétiens qui n'avaient jamais eu maille à partir avec le Saint-Office et n'étaient ni réconciliés ni descendants de réconciliés. Mais, dans un autre document, un témoin affirme que son père avait été admis à réconciliation à Séville et qu'il avait deux fils en Nouvelle-Espagne, Gonzalo et Melchor[7]. G. Gómez passa à Saint-Domingue à l'âge de douze ans, puis, en 1514, participa à l'expédition de Pedrarias de Avila en Terre-Ferme et c'est vers 1524 qu'il arriva en Nouvelle-Espagne. Au lieu de s'installer à Mexico, il se partagea entre le haut plateau central et la côte pacifique. En 1530, il connut la prison sous prétexte qu'il faisait partie des personnes interdites de séjour au Mexique. Mais Gómez attribua cette arrestation à ses ennemis. En tout cas, il sortit bien vite de prison car il était devenu un homme fort riche et exerçait des charges politiques. Nous savons, en effet, qu'en 1533, il était *alcalde mayor* du Michoacan et, en 1540, *alcalde* ordinaire. Ses activités étaient variées : il avait des manufactures, vendait des cotonnades et des lainages, avait fondé une des premières fabriques de vêtements de la Nouvelle-Espagne. Il s'occupait aussi de mines, de spéculations foncières et

[6] Archivo General de la Nación (A.G.N.), Sección *Inquisición*, II, 2, ff° 33-178 et LXXII, 30, ff° 269-292.
[7] A.G.N., *Inquisición*, LXXXIX, 38.

effectuait toujours de nombreux voyages entre la capitale et le Michoacan. Il était marié et père de six enfants[8].

8. En juin 1537, Gonzalo comparaît devant l'évêque de Mexico, de sa propre initiative car il a eu vent des accusations dont il est l'objet. Cinq mois plus tard, la sentence est prononcée : Gómez est convaincu de blasphèmes, de paroles scandaleuses et malsonnantes à l'encontre de la foi catholique, mais non plus de judaïsme. Il aura réussi, par sa fortune et son intelligence à dissimuler ses pratiques et à se disculper d'une dizaine d'accusations, qui montrent bien le nicodémisme de l'accusé :

- selon les témoignages, il avait, en compagnie d'autres personnes, baptisé un Indien mourant en déclarant que le sacrement n'était qu'une plaisanterie. Gómez répondit qu'il tenait d'un franciscain ses idées sur le baptême des indigènes ; ce moine lui avait affirmé que, si l'on administrait le baptême à des Indiens qui ne comprenaient rien à la religion catholique, ce sacrement n'avait aucune signification et l'on pouvait aussi bien baptiser des animaux. Aussi lorsqu'on lui amena un indigène agonisant, il cita les phrases du franciscain sans avoir eu l'intention de se moquer.
- Alors qu'il examinait des tableaux qui représentaient le jugement dernier, le purgatoire et l'enfer, Gómez avait déclaré que tout cela n'était que chimère. Il admit avoir affirmé cela mais ce n'était qu'un point de vue : ainsi dans l'œuvre en question, on voit des franciscains sauver un plus grand nombre d'âmes que les dominicains, mais qu'en aurait-il été si le tableau avait été l'œuvre des dominicains ?
- Il avait enlevé une croix d'une de ses fermes et l'avait placée sur le toit d'une cabane en paille pour y faire sécher des piments et, un vendredi saint, dans cette même ferme, il avait cassé les bras de trois crucifix. Gonzalo reconnaît avoir retiré une croix du patio de sa ferme pour l'accrocher à un mur mais c'était sur la suggestion du licencié Quiroga, car il était malséant de laisser les gens marcher dans l'ombre de la croix suspendue dans le patio. En tout cas, il nia toute utilisation de croix pour faire sécher des piments, ainsi que toute mutilation de

[8] Archivo General de Indias (A.G.I.), *Justicia*, CXXX, ff° 1494-1495, CXXXVIII, ff° 83-112, CLXXIII,1-3 ; Icaza 1969, I, 201.

crucifix.

- Il n'allait pas à la messe et « se moquait de ne pas voir Dieu pendant sa vie ». Gómez se souvient que deux ans auparavant certains lui avaient proposé de les accompagner à l'église ; il leur avait répondu qu'il préférait adorer Dieu chez lui plutôt qu'au milieu de gens médisants et malfaisants. On avait donc dénaturé ses propos.
- À un pèlerin qui lui demandait son chemin, il répondit, en plaisantant, de suivre la direction de « ce bâton », qui en fait était une croix. Gómez répondit que c'était une confusion. Il y avait un crucifix sans bras ni jambes à une demi-lieue de son *hacienda* et il avait indiqué la route au pèlerin en lui disant qu'il trouverait une croix qui servait de poteau, et cela nullement de façon irrévérencieuse.
- Il y a dans sa ferme un édifice destiné à la célébration de la messe, mais en l'absence du prêtre, l'accusé permettait aux Indiens et aux Espagnols de l'utiliser pour forniquer. L'endroit était en outre très mal tenu et infesté de puces. L'accusé rétorqua qu'il avait toujours gardé la chapelle très propre et qu'elle ne servait pas de dortoir mais, après un incendie qui avait dévasté une partie de la chapelle et des chambres d'amis, il dut y loger des voyageurs avec leurs femmes mais il prit la précaution d'en retirer tous les objets de culte pour les mettre chez lui.
- Il obligeait ses Indiens et ses domestiques à travailler le dimanche et les jours de fête ; il avait d'ailleurs l'habitude d'observer le sabbat juif et lorsqu'il partait en voyage il s'assurait d'avoir une chambre le vendredi, pour s'y reposer le samedi et reprendre le voyage le dimanche. Gómez nia avoir jamais observé le sabbat et explique l'origine de l'accusation en relatant un incident survenu lors d'un de ses voyages : il s'était arrêté chez une connaissance un samedi et, au moment de se mettre en route, il remarqua que son cheval boitait ; le temps de s'en procurer un autre, c'était dimanche ! Mais il ne partit qu'après les vêpres.
- L'accusé refusait d'aller à confesse, blasphémait et essayait de pervertir les croyances des autres. L'accusé nia tout blasphème et cita les églises où il avait entendu la messe, s'était confessé et avait communié pendant l'année précédente.
- C'était un *converso* illégalement entré en Nouvelle-Espagne, dont les parents avaient été réconciliés en Espagne. Gómez nia tout. Il s'efforça de faire dissocier

son père Juan Gómez, riche marchand, de Juan Gómez Pacholero, un petit tailleur sans fortune qu'on lui attribuait à tort comme père.

9. D'autres témoins insisteront sur d'autres aspects judaïques : le fait de mettre des habits propres le samedi, par exemple. Les accusations semblaient si sérieuses au *fiscal* qu'il envisagea même la condamnation au bûcher. Mais l'accusé sut se défendre. Il nomma ses principaux ennemis : rivaux en affaires, anciens débiteurs, personnes avec qui il avait eu à faire, il souligna que sa position d'*alcalde* lui avait attiré des jalousies et sa richesse, l'envie des colons les moins fortunés. Mais Gómez ne s'en tint pas là. Il engagea les meilleurs avocats du Mexique qui établirent un dossier prouvant que le premier emprisonnement de leur client avait été le résultat d'une vengeance. 23 témoins attestent l'origine catholique de ses parents et sa propre conduite chrétienne : il assiste à la messe, communie, ils soulignent sa charité et sa générosité envers les voyageurs, ses dons au monastère voisin.
10. Rien dans ce procès ne permet d'établir formellement l'origine juive de l'accusé. Cependant un faisceau de présomptions nous le laisse supposer. Gonzalo naquit dans le quartier juif de Séville, un de ses grands-parents mourut lors d'une « dispute », peut-être en réalité lors d'un pogrom. Sa volonté de quitter très jeune l'Espagne témoignait-elle de sa crainte de l'Inquisition ? Un fait est pourtant acquis : il n'était pas circoncis. Sans doute était-il le descendant de juifs ou de *conversos*.
11. Ses défenseurs utilisèrent habilement les témoignages de membres du clergé mexicain pour ébranler les convictions de l'Inquisition. On l'avait vu jeûner, se confesser et communier lors de son passage ; il avait soutenu l'œuvre missionnaire des moines. L'affaire prit une telle ampleur que Juan de Zumárraga ne pouvait plus reculer : il ne jugea donc Gómez que sur des accusations légères : blasphèmes et paroles scandaleuses.
12. Gómez fut condamné à une amende de 400 *pesos* d'or, payable avant sa libération, puis à la réclusion « perpétuelle » dans un monastère pour méditer sur ses fautes. Le 1er novembre 1537, il dut paraître à la cathédrale de Mexico, à genoux devant l'autel, un cierge à la main, et, après la messe, il dut réciter cinq *Ave María*, cinq *Pater Noster* et le rosaire pour le pardon de ses péchés. Gómez resta peu de temps confiné dans le monastère ; il reprit ses activités avec, cette fois-ci, un souci évident de ne pas subir une nouvelle attaque de ses adversaires. Il mourut à la fin des années 1560 ou au

début de la décennie suivante. S'il est probable que ce procès avait été le résultat d'une machination politique et financière dans le cadre des luttes intestines qui secouaient le Michoacan, il semble bien que Gómez fût un judaïsant, qui, par son habilité, son nicodémisme, avait su s'intégrer dans un monde chrétien, s'octroyant de fait le soutien du clergé.

2. Les délits des judaïsants

13. Malgré les dissimulations et les simulations, les procès inquisitoriaux révèlent les pratiques qui conduisent, le plus souvent, les judaïsants devant les Inquisiteurs ; elles sont de trois types : les habitudes alimentaires comme l'interdiction de manger du porc et des poissons sans écailles, l'obligation de saigner les animaux, de dégraisser la viande et d'enlever les nerfs, la consommation de pain azyme ; les coutumes religieuses avec l'observance du sabbat juif, le changement des vêtements le samedi, la circoncision ; la « provocation anticatholique » avec le refus de la messe et du jeûne le vendredi, certains manifestant même leur mépris ou leur haine du catholicisme en fouettant, brisant les croix ou en urinant dessus, d'autres travaillant ou faisant travailler leurs domestiques le dimanche.

2.1. Les habitudes alimentaires.

14. Diego de Ocaña, secrétaire du conseil municipal de Mexico, est arrêté pour avoir saigné les poulets selon le rite juif et mangé de la viande le vendredi. Un témoin précisa qu'il était descendant de juifs et qu' « il était réputé fréquemment comme un convers, descendant de juifs et ainsi le paraissait-il dans sa manière et sa façon de vivre, avec l'habit qu'il portait qui lui descendait jusqu'aux pieds et un bonnet rond noir, très semblable à ceux des juifs [9] ». Il aurait dû subir le même sort que deux autres de ses coreligionnaires. Mais s'il prit part à l'autodafé de 1528, il échappa aux flammes du fait des pressions que le trésorier de Nouvelle-Espagne (le *factor*, Gonzalo de Salazar), dont il avait été le secrétaire et l'ami, exerça sur l'inquisiteur Santa María.

[9] Toro 1932, 44 : « *comunmente era habido y tenido en reputacion de confeso, descendiente de judios y asi le parecia él en su manera y trato y en el vestido que lo traia largo hasta los pies y un bonete negro redondo, muy adjudiado* ».

Mais surtout, son testament, rédigé à Mexico en 1533, montre qu'il était devenu – ou resté (?) - un bon chrétien[10].

15. En 1539, un tailleur et sa femme sont entendus pour avoir préparé leurs repas selon les règles juives, notamment en enlevant les *landrecillas* comme le faisaient les juifs, ce que confirme un témoin. Quant à Francisco Millán, il faisait de même et, en outre, mangeait du pain azyme et de la viande le vendredi.

2.2. Les coutumes religieuses

16. Deux coutumes religieuses des juifs et des judaïsants sont très souvent contrôlées : l'observance du sabbat et la circoncision, cette dernière étant généralement faite par un chirurgien du Saint-Office. Il faut cependant souligner que la plupart de ces personnes n'ont pas fait l'objet de cette inspection corporelle, probablement parce que la plupart étaient des descendants de *conversos* qui étaient devenus, volontairement ou pas, des nouveaux chrétiens.
17. Le barbier Juan de Salamanca semble respecter le sabbat : certes il affirme que ses parents sont de vieux chrétiens, qu'il sait réciter le *Pater noster*, l'*Ave Maria* et d'autres prières et s'est confessé et ne considère pas le samedi comme un jour de sacré. Sa femme confirme cela mais ajoute que son mari lui avait dit que dans sa contrée le vendredi on pétrissait (?) et que le samedi on nettoyait la maison ! En tout cas ce barbier semble avoir opté pour le christianisme tout en gardant quelques réminiscences d'un vécu antérieur, mais, peut-être, toujours d'actualité.
18. Alvar Pérez, un très riche marchand de Mexico, fut inquiété parce que ses parents étaient juifs ; en 1492, ils quittèrent la Castille pour le Portugal où ils se convertirent ; l'accusé prouva qu'il était devenu un bon chrétien et qu'il n'était pas circoncis mais il avait épousé une *conversa*. L'inquisiteur après l'avoir placé en détention le libéra de toutes les charges.
19. Plus grave fut le cas de Juan de Baeza, dénoncé en 1540 par Francisco Millán pour avoir circoncis un enfant avec ses ongles mais l'inquisiteur, devant l'énormité de l'accusation, ne le condamna qu'à une amende et au paiement du procès.

[10] « *De cómo testó e hizo su testamento Diego de Ocaña* », pp. 1-8.

20. Hernando Alonso, un conquistador de Cortés[11], forgeron de son état, fut accusé, en 1528, d'avoir célébré une cérémonie juive à Saint-Domingue : il aurait baptisé un enfant deux fois, la seconde fois selon le rituel juif ; avec un ou des comparses, il aurait placé un enfant de deux ans dans une cuvette et versé du vin (ou de l'eau, selon d'autres témoignages) sur la tête qui s'écoulait le long du corps jusqu'au sexe de l'enfant ; cette eau fut recueillie et bue par les participants à cette cérémonie. Durant ce baptême, Alonso aurait chanté le psaume *Dominus Deus Israel de Egypto* ou « quelque chose de ce genre[12] ». S'il semble bien qu'il ait été dénoncé au Saint-Office par un de ses concurrents, à qui il disputait le marché, très convoité, de la viande à Mexico, Alonso était-il judaïsant ? Ses aveux devant la menace de la torture tendraient à le confirmer. Dans tous les cas, il ne pouvait prévoir sa condamnation au bûcher car, jusqu'alors, les Espagnols traduits devant l'Inquisition de Nouvelle-Espagne n'avaient été punis que par des amendes et des pénitences spirituelles.

21. Gonzalo Flores, qui se faisait aussi appeler Gonzalo Vaz Méndez, était un Portugais, habitant de Guadalajara (Nouvelle-Galice). Nous n'avons pas le détail des pratiques de l'accusé car il ne nous reste que la sentence prononcée par le *fiscal*, en 1561 : « il a été hérétique, apostat, fauteur et dissimulateur d'hérétiques et il est passé à la loi expirée et morte de Moïse et de ses sectateurs, croyant y être sauvé et pour cela lui a été infligée une sentence d'excommunication majeure et toutes les autres peines… »[13]. Cependant, le procureur fiscal précise

> que ledit Gonzalo Flores dans ses confessions nous a montré des signes de contrition et de repentance demandant à Dieu notre seigneur le pardon de ses péchés et à nous miséricorde pour sa pénitence… [L'accusé] dit qu'il veut vivre et mourir dans notre sainte foi catholique et il devra obéir à toute pénitence que nous lui avons imposée et qu'il a abjuré lesdites erreurs et… considérant que Dieu ne veut pas la mort du pécheur mais qu'il s'est converti et vécu… nous l'admettons à la réconciliation[14].

22. Il fera partie d'un autodafé et il sera condamné à servir sur les galères en Espagne durant 10 ans, sera déclaré « *inhábile* » et devra se présenter devant l'Inquisition de

[11] Grunberg 2001, 34-35.
[12] Il s'agit, peut-être, d'un extrait du *Livre des Rois* X,18 « *hæc dicit dominus deus israel ; ego eduxi israel de egypto* » ; Toro 1932, 31, 33, 43.
[13] A.G.N., *Inquisición*, Ia, 31, ff° 84r-85v.
[14] A.G.N., *Inquisición*, Ia, 31, ff° 86r-v.

Séville. Mais on n'a aucune trace de se retour en métropole ; il est vraisemblable que, comme d'autres condamnés, il se sauva avant d'embarquer.

2.3. La provocation anticatholique

23. Avec l'évitement des lieux de culte chrétiens, le refus de la messe et du jeûne le vendredi, certains manifestent même leur mépris ou leur haine du catholicisme en fouettant, brisant les croix ou en urinant dessus, d'autres travaillant ou faisant travailler leurs domestiques le dimanche.
24. Hernando Alonso est accusé d'avoir interdit à sa femme d'aller à la messe lors de ses périodes menstruelles. C'est bien là une instruction biblique[15], mais elle ne s'applique qu'aux lieux de culte juifs ; il pourrait s'agir d'une confusion de la part d'Alonso, qui aurait ainsi amalgamé lieux de culte juif et chrétien. Le couple Alvaro Mateos et sa femme ne va pas à la messe et évite de passer devant l'église. Quant à Diego Núñez de San Miguel, il semble ne pas avoir été à la messe depuis 2 ans mais surtout, en août 1527, ce conquistador de Mexico[16] est accusé entre autres d'avoir fait tomber une croix en lançant des pierres. Il reconnaît que c'est en lançant des pierres dans un brasero que, par ricochet, l'une d'elles a touché la croix, qui est tombée et s'est brisée. Certes, D. Núñez ne connaît pas bien le dogme catholique, mais en cela, il n'est guère différent de ses contemporains de la métropole, aussi l'inquisiteur ne retiendra pas le bris de croix et le punira pour blasphème.
25. Gonzalo de Morales passé à Porto Rico, puis au Mexique, exerça la profession de marchand de « *petites choses* ». En 1528, il fut jugé d'abord pour concubinage et se vit ensuite poursuivre comme judaïsant après que l'évêque de San Juan de Porto Rico a envoyé à Mexico la copie du procès de la sœur de Morales, condamnée au bûcher pour avoir fouetté un crucifix et qui avait accusé son frère de complicité[17]. Sous la menace de la torture, Morales avait avoué avoir fouetté un crucifix et uriné dessus ce qui lui vaudra le bûcher car sa confession aurait été trop tardive[18].

[15] Lévitique 12 : 4, « Pendant trente-trois jours encore, elle restera dans le sang de la purification. Elle ne touchera à aucune chose sainte, et elle n'entrera pas dans le lieu saint jusqu'à ce que soient accomplis les jours de sa purification ».
[16] A.G.N., *Inquisición*, I, 7, ff° 13r-27v ; mais il n'y a pas de trace des folios 9r à 12v et 25r-v ; cf. Grunberg 2001, 369-370.
[17] Toro 1932, 21.
[18] A.G.N., *Inquisición*, I, 8, ff° 28-44 & ff° 93-137 ; *Ibid.* XXXI, 2, ff° 53-246 ; Toro 1932, 22.

26. En 1538, un marchand de vin de Mexico dénonce Francisco Millán comme judaïsant et l'évêque de Mexico ordonne son arrestation[19]. Né à Utrera, aux environs de Séville, Millán prétend, lors du premier interrogatoire, ne pas avoir connu ses parents. Orphelin, il a été recueilli à quatre ans par un homme qui l'a placé chez un bonnetier à Séville. Il s'est rendu au Portugal avant de s'embarquer pour les Indes, tandis que sa femme et ses trois enfants sont restés à Jerez de la Frontera. Il a reçu peu d'instruction et ne sait pas lire. Alors qu'il réside à Mexico depuis plusieurs mois, il découvre qu'il lui manque de l'argent. Soupçonnant un vol, il fouette une de ses esclaves indiennes et, comme il ne retrouve toujours pas son argent, il se dirige vers deux crucifix, placés près de son lit, et les fouette en disant : « Donne-moi mon argent » et les brise. C'est María, une esclave maure de Millán, qui rapporte la scène par vengeance car son maître a abusé d'elle. Millán commence par nier ; puis il déclare avoir agi sous l'emprise du diable mais que, par la suite, désireux de se confesser et de se repentir, il a été dans l'impossibilité de le faire car ce même démon lui a noué la langue pour l'empêcher de parler. Ensuite, il avoue d'autres fautes et lors de chaque interrogatoire, il dénonce un grand nombre de personnes (plusieurs dizaines) dans l'espoir d'obtenir le pardon et la liberté. Dans la seconde partie de son procès, il reconnaît que ses parents étaient des juifs. Lui-même a parlé et mangé avec des juifs à Lisbonne ; il s'est même amusé à voir leurs cérémonies à la synagogue, mais seulement de la porte afin de ne pas être remarqué par des chrétiens. Il ignore s'il a reçu le baptême ; en tout cas, il est circoncis. Dans une lettre adressée à Juan de Zumárraga, il avouera encore de nombreux délits : il a célébré des rites juifs (en mangeant du pain azyme et en préparant la viande selon la loi mosaïque), il ne croit pas au Messie et fait tout le mal possible aux chrétiens. Devant une telle attitude, l'inquisiteur le soumet à la torture mais sans résultat car il réitère la même confession. La sentence, prononcée en février 1539, sera très bénigne au regard de ses crimes, mais son procès a permis l'identification de nombreux judaïsants, qui, pour la grande majorité d'entre eux ne seront pas poursuivis. Revêtu du *sanbenito* et de la *coroza*, un cierge à la main, il abjure publiquement ses erreurs à genoux, dans la cathédrale de Mexico. Il est condamné à l'exil, à la perte de tous ses biens et au port de l'habit

[19] A.G.N., *Inquisición*, XXX, 8, ff° 70-72 & 85-147 ; Toro 1932, 201-203 ; Greenleaf 1964, 184-195.

pénitentiel jusqu'à la levée de la sentence par l'Inquisition de Séville. En juillet 1539, des témoins le verront mendier près des mines de Taxco ; il porte alors le *sanbenito* sous d'autres habits. On ne sait si Millán est parti pour l'exil ou si l'Inquisition a perdu sa trace. Peut-être a-t-il pu se refaire, comme d'autres, une vie normale loin de la capitale.

27. En 1537, le conquistador Alonso de Avila est dénoncé par un témoin (en conflit d'argent avec l'accusé) qui aurait entendu dire que Avila qui écrivait sur sa table avait ses pieds sur un crucifix. Un autre confirmera qu'il avait vu un crucifix sous la table de l'accusé qui l'avait ramassé et posé sur sa table. L'inquisition n'ira pas plus loin[20]. En 1554, l'Inquisition enquête sur Juan Astorga, un fabricant de socques, originaire de Séville. Une croix en roseau a été découverte entre la semelle et le liège d'un socque de sa fabrication. Il n'y aura pas de suite. Il faut noter que cette accusation de piétiner la croix était souvent mise sur le dos des juifs, qui agissaient ainsi pour railler les chrétiens.

2.5 Autres dénigrements

28. Pedro Hernandez de Albor, un Portugais, fut entendu par le Saint-Office. Il était accusé de fermer les yeux lors de l'élévation de l'hostie et dans sa maison, il tournait le dos à un petit autel avec des statues de saints. L'accusé répondit qu'il fermait les yeux parce qu'il souffrait d'insomnies les nuits et s'il tournait le dos à l'autel c'était parce qu'il était infirme et qu'il restait là où on l'avait laissé jusqu'à ce qu'on le change d'endroit. Le cas ne fut pas approfondi (1538) alors qu'il avait des juifs parmi ses ancêtres[21].
29. Les accusations les plus nombreuses attestent de l'importance des blasphèmes. D. Núñez a prononcé : « *pese a dios* » (malgré dieu) et « *reniego* » (je renie) ; Francisco Serrano, né à Tolède est en prison car en jouant le soir avec un Tolédan, il a dit « *pese a San Juan* » et les questions de l'inquisiteur montrent qu'on le suspecte d'être un judaïsant ; Juan de Toledo, natif d'Almagro en Castille, *alcalde mayor* de Teguantepec, est soupçonné d'être le fils d'un réconcilié ; il aurait dit que les anges et les chérubins devraient se manger rôtis et qu'il n'était pas bien de mettre des croix dans certaines rues ; Diego Pedroche, fugitif de l'Inquisition de Tolède, a proféré des paroles

[20] A.G.N., *Inquisición*, Ia, 22, ff° 33-35.
[21] A.G.N., *Inquisición*, XXX, 5, ff° 57-64.

irrévérencieuses en 1553 ; quant à Leonor Arias, elle est jugée pour blasphème avant d'être, l'année suivante, suspectée d'être une judaïsante à Compostela. Toutes ces personnes ne seront pourtant pas inquiétées par l'Inquisition[22]. Il est évident que nous sommes bien en présence de fils de *conversos,* mais l'inquisiteur, n'ayant pas de reproche particulier à leur faire, fermera les yeux.

30. En 1539, les confessions de certains accusés montrent bien qu'ils sont arrivés au Mexique pour trouver du travail et nourrir leur famille, comme Rodrigo de Soria, un Sévillan dont les parents sont tenus pour *conversos* (il a entendu dire que sa mère a été réconciliée comme son père). Il a laissé sa femme à Séville et il déclare qu'il n'est pas venu pour fuir le Saint-Office mais pour chercher à se nourrir, lui et sa femme[23]. Juan Ruiz, natif de Jerez de la Frontera, marié à Séville où réside sa femme, sa fille et ses trois fils, est arrivé depuis peu au Mexique ; son père et sa mère ont été réconciliés, avec le *sanbenito* mais il ne sait pas plus que ce que lui a dit sa mère. Lui aussi précise qu'il n'a pas été puni par l'Inquisition mais qu'il est venu aux Indes pour gagner sa vie[24].

3. L'attitude des autorités.

31. La couronne espagnole a veillé à ce que le Nouveau Monde ne soit peuplé que par de bons catholiques. Ainsi, à l'aube du XVI[e] siècle, les Rois Catholiques interdirent à tout Maure, juif ou réconcilié de passer aux Indes, sans grand résultat. En 1506, l'évêque de Porto Rico signale la présence de marchands juifs à bord des navires portugais qui accostent sur son île. En 1510, l'évêque de Cuba déplore l'arrivée de juifs, d'hérétiques et de nouveaux chrétiens amenés par des navires espagnols. Face à cette émigration, de nombreuses cédules royales réaffirment les interdits : dans celle de Burgos (5 octobre 1511), la reine Jeanne rapporte qu'elle a appris que de nombreux fils et descendants de condamnés au bûcher par l'Inquisition sont passés en Amérique et elle rappelle fermement la réglementation en vigueur. Ces instructions ne sont guère respectées puisqu'en 1517, Francisco Jiménez de Cisneros, inquisiteur général, prie les évêques du Nouveau Monde de remédier à cette situation, qui favorise le

[22] A.G.N., *Inquisición*, I, 7, ff°13r-27v, Ia,19, ff° 28r-29r, XXX, 5, ff° 57r-v Ia,12, ff° 21r-v, XXX, 14, ff° 360r-38v2, XLIX, 5, ff° 115r-127v.
[23] A.G.N., *Inquisición*, I a, 18, ff° 27r-v.
[24] A.G.N., *Inquisición*, I a, 20, ff° 30v-31r.

développement de l'hérésie outre-mer. S'il n'existe pas de procès dans les archives, nous savons qu'il y eut quelques bûchers, notamment à Saint-Domingue dans la seconde décennie du XVI^e^ siècle. En 1522[25], en 1530, en 1539, est réitérée une loi déjà envoyée en Amérique en 1518, qui spécifie :

> Nous ordonnons qu'aucun réconcilié, ni fils ni descendant de celui qui a revêtu publiquement un sanbenito, ni fils ni descendant de mort sur le bûcher ou condamné pour hérésie et apostasie, en ligne masculine ou féminine, ne puisse passer ou ne passe dans nos Indes et îles voisines, sous peine de perdre tous ses biens à notre profit et d'être banni définitivement des Indes, et, s'il n'a point de biens, de recevoir cent coups de fouet en public… [26].

32. Des rappels incessants se succéderont durant toute la première moitié du XVI^e^ siècle, tant la loi était bafouée. Malgré les interdits toujours en vigueur, juifs et judaïsants ne semblent plus guère inquiéter les autorités civiles. Même Cortés, au début du moins, ferma les yeux sur ce phénomène, comme le confirme un témoin : « A l'époque du gouvernement de Fernán Cortés, on expédia une provision de sa Majesté qui ordonnait qu'aucun converti, ni descendant de brûlés, ni réconcilié ne viennent en ces terres… mais depuis ce témoin a vu que l'on n'accomplissait point ces ordres[27]… ». Cependant, en 1523, à la suite de pressantes cédules royales, les autorités politiques de la colonie promulguent deux édits, dont le premier ordonnait « à tous les descendants de juifs et de Maures qui avaient été condamnés par l'Inquisition à être brûlés vifs et à porter le *sanbenito*, jusqu'au quatrième degré par leur père ou leurs aïeuls, de quitter la Nouvelle-Espagne dans un délai de six mois sous peine de perdre la moitié de leurs biens » et on vit « les gens s'accuser les uns les autres, se jeter

[25] *Recopilación de leyes de Indias*, livre IX, titre 26, loi 15 : « *Ninguno nuevamente convertido a nuestra Santa Fe Católica de moro o judío, ni sus hijos, pueden pasar á las Indias sin expresa licencia nuestra* ».

[26] *Ibid.*, livre IX, titre 26, loi 16 : « *Mandamos que ningún reconciliado, ni hijo, ni nieto del que públicamente huviere traido sambenito, ni hijo, ni nieto de quemados, ó condenado por la herética pravedad, y apostasía por línea masculina, ni femenina, pueda pasar á nuestras Indias, ni islas adjacentes, pena de perdimento de todos sus bienes para nuestra Cámara y fisco, y sus personas á nuestra merced, y de ser desterrado perpetuamente de las Indias, y si no tuvieran bienes, les dén cien azotes públicamente* […] ».

[27] *Sumario de la residencia tomada a Cortés*, I, 86-87 : « *en el tiempo que D. Fernando Cortes goberno vino a esta tierra une provision de su magestad por la qual mandava que ningun tornadizo ni confeso hijo ni nieto de quemado ni reconciliado esto viese en esta tierra la qual se pregono y despues vido este testigo que no se cumplio* […] ».

l'infamie[28] ». Deux personnes seulement quittèrent le Mexique, l'un était marchand de Veracruz et l'autre, écrivain du conseil municipal de Mexico ; mais ce dernier obtint une licence pour rester en Nouvelle-Espagne. Le second édit frappa toute personne qui, par ses actes ou ses paroles, portait atteinte à la foi[29]. Le 17 mai 1527, sur ordre de Cortés, capitaine général et gouverneur de Nouvelle-Espagne, le conseil municipal de Mexico reprenait une cédule royale qui ordonnait à tous les descendants de juifs au Mexique de quitter le territoire par le premier navire dans les trois mois, sous peine de perdre tous leurs biens[30]. Mais, en août 1527, soit deux mois et demi après l'ordonnance de Cortés, un des témoins du procès de Diego Núñez fera remarquer à l'inquisiteur qu'« en ce lieu, il y a beaucoup de conversos[31] », montrant de fait, que malgré les lois, les interdits, les autorités politiques et religieuses étaient soit impuissantes, soit fermaient volontairement les yeux.

33. En 1528, Vicente de Santa María, supérieur du couvent des dominicains à Mexico et nouveau commissaire inquisitorial, beaucoup plus préoccupé par la présence de judaïsants en Nouvelle-Espagne, organisa le premier autodafé où deux judaïsants furent conduits au bûcher. La Nouvelle-Espagne n'était pas accoutumée à cela. Aussi

[28] A.G.N., *Inquisición*, I, 2, manquant. Nous connaissons cet édit, dont les archives n'ont conservé aucune trace, grâce à Bernal Díaz del Castillo : cf. Díaz del Castillo, 1982, CXCVI, 592 : « *se pregonó que todos los que venían del linaje de judío o moro que hubiesen quemado o ensambenitado por la santa inquisición en el o quarto grado a sus padres o abuelos, que dentro de seis meses saliesen de la Nueva España so pena de perdimiento de la mitad de sus bienes; y en aquel tiempo vieran el acusar que acusaban unos a otros, y el infamar que hacían, y no salieron de la Nueva España sino dos* […] ».

[29] A.G.N., *Inquisición*, I,3, manquant.

[30] *Actas de cabildo de la ciudad de México,* 17 de mayo de 1527 : « *Este dicho dia los dichos Señores hordenaron e mandaron que por quanto su magestad por su cedula e provisyon real manda que en esta nueva España no haya ningun judio hijo nieto ni viznieto de quemado ni de reconciliado dentro del quarto grado so cierta pena en la dicha provisyon contenida la qual se mando pregonar por mandado del muy magnifico Señor Don Hernando Cortes Governador e capitan general de esta nueva España por sus magestades ynponiendoles otras penas en el dicho pregon contenidas mandandoles que dentro de tres meses se fuesen de esta nueva España e no tornasen tal entrar en ella so la dicha pena no embargante la qual se an estado y estan en esta dicha nueva España en lo qual la real voluntad de su magestad no se cumple ni la dicha pena se executa por tanto que se pregone de nuevo que ningun judio hijo nieto ni viznieto de reconciliado ni quemado ni que el mismo sea reconciliado no esté en esta dicha nueva España antes que en el primer navio o caravela que de cualquier de los puertos de esta nueva España saliere se vayan e no sean osados de venir ni tornar a ella so las penas que sobre ello estan puestas que es en perdimiento de todos sus bienes la tercia parte para la camara e fisco de su magestad e las dos tercias partes para el juez e denunciador. E mandaronlo apregonar publicamente lo qual se pregono este dicho dia testigos los dichos* ».

[31] A.G.N., *Inquisición*, I, 7, f° 19v : « *en este lugar hay muchos conbersos* » ; le témoin déclare également qu'il a vu un autodafé à Séville avec un bûcher et des réconciliés.

Sebastián Ramírez de Fuenleal, président de la seconde Audience, écrivit à Charles Quint, en 1532, que les moines avaient abusé de leurs pouvoirs et

> avaient condamné certains délinquants aux flammes, d'autres à la réconciliation publique et à la pénitence ; et il apparaît que ce qui leur avait été accordé pour la conversion [des Indiens], ils l'ont détourné, s'en servant de prétexte pour envahir la juridiction d'autrui[32].

34. Devant l'évolution des judéo-convers au Mexique, Juan de Zumárraga, évêque de Mexico et inquisiteur, entreprit une campagne contre les judaïsants mais il n'en punit aucun sévèrement, la plupart du temps, il se contenta d'entendre ces judéo-convers sans engager de poursuites. Et ses successeurs ne se tournèrent que rarement contre les judaïsants, sans sanction véritable la plupart du temps.

35. Comment expliquer la relative clémence des autorités tant civiles que religieuses ? On ne peut pas se contenter aujourd'hui de l'interprétation d'Alfonso Toro qui pensait que

> comme les juifs et les judaïsants étaient nombreux parmi les premiers colons de Nouvelle-Espagne, il est indubitable que le petit nombre de procès les concernant est dû plus à l'ignorance des juges qu'à d'autres causes ; parmi les soi-disant blasphémateurs, les juifs sont nombreux, s'échappant par de légères peines, seulement parce qu'il n'y a pas eu d'enquête approfondie sur leurs croyances ou parce que celles-ci ne paraissaient pas suspectes à leurs juges[33].

36. Les inquisiteurs étaient des hommes instruits, habiles et intelligents, à l'image d'un Juan de Zumárraga, qui avait été inquisiteur en Espagne ! Il nous semble que cela s'explique par la relative intégration des judaïsants à la société coloniale : leur rôle économique était une nécessité pour les colons ; mais surtout, ces derniers faisaient généralement preuve d'une assez grande discrétion dans la pratique des rites hérités de leurs ancêtres et prenaient soin de ne pas choquer les chrétiens qu'ils côtoyaient.

---

[32] *Colección de documentos inéditos…*, XIII, 211: « *y an sentenciado a quemar y reconciliar y penitenciar algunos; a me parecido que, lo que se les concedia para mejor hacer su oficio en lo tocante a la conversión, lo convertieron en estorvo y juredicion escusada* ».

[33] Toro 1932, p. XXVII : « *Como los judíos y judaizantes abundaban entre los primeros pobladores de la Nueva España, es indudable que la escasez de estos procesos, se debe a ignorancia de los jueces más que otra cosa ; pues entre los llamados blasfemos abundan los judíos, que escapan con ligeras penas, sólo porque no se hacía una minuciosa investigación sobre sus creencias o porque estas no parecían sospechosas a su juzgadores* ».

A l'origine de nombreuses dénonciations, il y avait des envieux qui s'inquiétaient plus des activités économiques des descendants de juifs que de leurs pratiques religieuses. Cela peut aussi expliquer pourquoi on ne trouve pas de procès contre des judéo-convers dans les autres régions des Indes. À cette époque-là, il ne fallait surtout pas décourager la colonisation.

37. En revanche, dans le dernier quart du XVI[e] siècle, la colonisation était bien établie et la métropole pouvait désormais intensifier sa lutte contre toutes les déviations religieuses en implantant deux tribunaux du Saint-Office dans les colonies d'Amérique. Ces derniers prirent alors le relais de l'Inquisition apostolique, qui avait été un instrument de la normalisation de la société coloniale. Sur plus d'une centaine de judaïsants qui passèrent devant l'Inquisition mexicaine au XVI[e] siècle, moins d'un quart comparut de 1521 à 1571 et plus des trois quarts de 1571 à 1600. En effet, avec la montée des enquêtes de pureté de sang[34] et l'implantation d'un tribunal du Saint-Office en 1571, la physionomie de la colonie allait changer et au climat de tolérance allait succéder le temps des martyrs : des 1 500 prévenus crypto-juifs traduits devant le tribunal du Saint-Office pendant près de trois siècles, un grand nombre d'entre eux furent soumis à la torture, plus d'une centaine périrent dans les flammes, deux cents décédèrent dans les prisons et plus de cent servirent sur les galères[35].

Conclusion

38. Les différents procès entrepris par l'Inquisition apostolique mexicaine attestent donc l'existence d'une communauté juive, ou du moins judaïsante, dans cette région des Indes, en dépit des interdictions maintes fois répétées, et des persécutions. À l'exception de l'autodafé de 1528, où Hernando Alonso et Gonzalo de Morales montèrent sur le bûcher, les *conversos* traduits devant l'Inquisition apostolique ont été poursuivis non pas pour leur judaïsme mais pour des délits mineurs comme le blasphème, à l'image des autres colons en Amérique : d'où la difficulté d'en établir un décompte exact (vraisemblablement près d'une cinquantaine ont été, à un moment

[34] Sicroff 1960.
[35] La famille Carvajal inaugura cette longue suite de martyrs, cf. *Procesos de Luis de Carvajal*, 1935 ; Toro 1944 ; Jiménez Rueda 1946 ; Benítez, 1969 ; Alberro 1988, 199-222 ; Uchmany de la Peña 1992.

ou à un autre, entendus ou jugés comme judaïsants, fils de *conversos* ou pour avoir blasphémé).

39. Durant les cinq premières décennies de la colonisation, on estime le nombre des descendants de juifs à plusieurs centaines, non seulement à Mexico (environ 300) mais aussi dans d'autres régions de cette colonie : Michoacan, Guadalajara, Oaxaca. Il s'agit d'hommes et de femmes appartenant à toutes les couches de la société, des plus humbles aux plus élevées, dont une forte minorité, un cinquième, est composée de Portugais. Les judaïsants mexicains exercent les professions traditionnellement réservées aux juifs : marchands, tailleurs, cordonniers, orfèvres, bijoutiers. Mais d'autres sont officiers, alcaldes ou corregidors.

40. La relative clémence des autorités s'explique par la bonne intégration ces *conversos* à la société coloniale : leur rôle économique était une nécessité pour les colons. Mais surtout, ils ont fait généralement preuve d'une assez grande discrétion dans la pratique des rites hérités de leurs ancêtres et ont pris soin de ne pas choquer les chrétiens qu'ils côtoyaient. Ce nicodémisme, que l'on entrevoit dans les documents, a été une attitude bénéfique pour cette communauté.

Références citées

Sources

Actas de cabildo de la ciudad de México, premier livre, México, Municipio libre, 1889.

Archivo General de la Nación, Mexico, (A.G.N.), Sección *Inquisición*, I, I a, II, XXX, XXXI, XLIX, LXXII, LXXXIX.

Archivo General de Indias, Séville, (A.G.I.), *Justicia*, CXXX, CXXXVIII, CLXXIII.

Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones de América y Oceanía, sacados de los archivos del reino y muy especialmente del de Indias, édition de J. F. Pacheco, F. Cardenas et L. Torres de Mendoza, Madrid, 1864-1884, 42 vols.

Díaz del Castillo, Bernal, 1982, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, edición crítica de C. Sáenz de Santa María, Madrid, CSIC, 2 vols. [XVI^{e} siècle].

« De cómo testó e hizo su testamento Diego de Ocaña », *La vida colonial*, 1923, Publicaciones del Archivo General de la Nación (Mexico), VII, pp. 1-8

Procesos de Luis de Carvajal (el mozo), 1935, Publicaciones del Archivo General de la Nación (Mexico), XXVIII, p. 207-372.

Recopilación de leyes de los reynos de las Indias mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos III Nuestro Señor…, 1998, Madrid, Imprenta Nacional, [1691], 3 tomes.

Appareil critique

Alberro, Solange, 1988, *Inquisition et société au Mexique (1571-1700)*, Mexico, CEMCA, p. 199-222.

Benitez, Fernando, 1969, *Les premiers Mexicains. La vie créole au XVI^e^ siècle*, Paris, Gallimard.

Cavaillé, Jean-Pierre, 2010, « Nicodémisme et déconfessionnalisation dans l'Europe de la première modernité », Les Dossiers du Grihl [En ligne], Les dossiers de Jean-Pierre Cavaillé, Secret et mensonge. Essais et comptes rendus, mis en ligne le 09 octobre 2010, consulté le 6 janvier 2018. URL : <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/4499>.

Greenleaf, Richard E., 1964, « Francisco Millan before the mexican Inquisition (1538-1539) », *The Americas*, XXI, pp. 184-195.

Greenleaf, Richard E., 1988, *Zumárraga y la Inquisición mexicana (1536-1543),* Mexico, FCE, [1962].

Grunberg, Bernard, 1998, *L'Inquisition apostolique au Mexique. Histoire d'une institution et de son impact dans une société coloniale (1521-1571),* Paris, L'Harmattan.

Grunberg, Bernard, 1986, « Les premiers juifs mexicains (1521-1571) », *Revue des Etudes Juives*, Paris, CXLV, pp. 359-382.

Grunberg, Bernard, 2001, *Dictionnaire des conquistadores de Mexico*, Paris, L'Harmattan.

Icaza, Francisco A. de, 1969, *Diccionario autobiografico de conquistadores y pobladores de Nueva España*, Guadalajara, E. Avina Levy, [1923], 2 vols.

Jiménez Rueda, Julio, 1946, *Herejías y supersticiones en la Nueva España (Los heterodoxos en México),* Mexico, Imprenta Universitaria.

Lewin, Boleslao, 1967, *La Inquisición en Hispanoamerica : Judíos, Protestantes y Patriotas*, Buenos Aires, Editorial Paidós.

Liebman, Seymour B., 1971, *Los judios en México y América central (fe, llamas e inquisición)*, Mexico, Siglo XXI.

Revah, Israël Salvator, 1959-1960, « Les Marranes », *Revue des Etudes Juives*, pp. 29-77.

Sicroff, Albert, 1960, *Les controverses des statuts de "pureté de sang" en Espagne du XV^e^ au XVII^e^ siècles*, Toulouse, Didier.

Toro, Alfonso, 1944, *La familia Carvajal : Estudio histórico sobre los judíos y la Inquisición de la Nueva España en el siglo XVI*, Mexico, Editorial Patria, 2 vols.

Toro, Alfonso, 1993, *Los judíos en la Nueva España ; selección de documentos del siglo XVI, correspondientes al ramo inquisición*, selección y paleografía de A. Toro, Mexico, FCE [1932].

Uchmany de la Peña, Eva Alexandra, 1992, *La vida entre el judaísmo y el cristianismo en la Nueva España, 1580-1606*, Mexico, FCE.

Viñuales Ferreiro, Gonzalo, 1999, « La población judeoconversa de Ocaña (Toledo) a principios del siglo XVI », *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, H. Medieval, XII, pp. 183-207.

Wanegffelen, Thierry, 2004, « Simulation, dissimulation et conformité religieuse : Des concepts pour repenser l'histoire du *"*temps des confessions*"* ? (France, Italie, Angleterre) », *Frontières religieuses dans le monde moderne*, Paris, <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00285397> consulté le 1/07/2018.

Wiznitzer, Arnold, 1961-1962, « Crypto-Jews in Mexico during the sixteenth century », *Publications of the American Jewish Historical Society*, LI, pp. 168-214.

Yovel, Yirmiyahu, 2009, *The Other Within : the Marranos : Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton/Oxford, Princeton University Press.

La instrumentalización del mensaje divino: sor María de Ágreda y el castigo de Dios

Alberto Pérez Camarma[1]
Universidad Autónoma de Madrid
Instituto Universitario La Corte en Europa (IULCE)

Resumen: La década de 1640 fue un periodo en el cual surgieron varios visionarios y falsos profetas que afirmaban tener contacto con Dios y ser los transmisores de sus mensajes a reyes y príncipes. En este contexto, encuadramos los mensajes que la religiosa concepcionista sor María de Ágreda transmitió, por medio del género epistolar, a un atribulado Felipe IV, que tenía ya plena conciencia de que el estado deplorable de sus reinos se debía al castigo de Dios. La religiosa recordó al monarca que Dios le estaba castigando por haber llevado, durante las dos primeras décadas de su reinado, una política de grandeza y reputación. En esta labor, no estuvo sola ya que existieron varios visionarios que compartieron sus planteamientos. Con algunos de ellos, mantuvo una relación fluida. Una investigación detallada permite afirmar que sor María fue la voz de una facción cortesana que instrumentalizó el mensaje divino para instar a Felipe IV a reorientar la política de la Monarquía hispana.
Palabras clave: Castigo divino, clientelas, Juan Chumacero, «los del Tajo», muerte, profecías, reforma moral, siglo XVII, sor María de Ágreda.

Title: The use as a tool of the divine's message: Sor María de Ágreda and the God's punishment.
Abstract: The 1640's decade was a period during which were born many visionaries and fake prophets which used messages to Kings and Princes to say that they had direct contact with God and that they were the courier of God's. Inside this context, we include the messages that the Concepcionista nun Sor María de Ágreda transmitted, by epistolary genre, to the saddened Felipe IV, who was absolutely convince that the disgraceful situation of his Kingdom was a consequence of the God's punishment. The nun remembered to the King that God was punishing him because, during his two first decades of his reign, he carried on a policy of grandeur and reputation. She was not alone in this job and many others visionaries shared her planning. With some of them, she kept a fluent relationship. A deeply investigation help to say that Sor Maria was the voice of the courtly group who use as a tool the divine´s message to force to Felipe IV to re-orientate the Spanish Monarchy's politic.
Keywords: God´s punisment, clients, Juan Chumacero, «los del Tajo», death, prophecy, moral remodeling, XVIIth century, sor María de Ágreda.

Titre: L'instrumentalisation du message divin: sor María de Ágreda el le châtiment de Dieu
Résumé: La décennie 1640 a constitué une période durant laquelle des visionnaires et des faux-prophètes assuraient entrer en contact avec Dieu et être les émetteurs des messages aux rois et princes. Dans ce contexte, les messages de la religieuse Marie d'Ágreda, sœur de l'ordre de l'Immaculée Conception, sont transmis à travers le genre épistolaire, à un Philipe IV troublé, qui était pleinement convaincu que l'état déplorable des royaumes était dû au châtiment de Dieu. La religieuse rappela au souverain que Dieu le punissait d'avoir mené, pendant deux décennies de son règne, une politique de grandeur et réputation. À cet égard, elle n'est pas la seule puisque d'autres visionnaires ont partagé ses approches. Avec certains d'entre eux, elle avait établi des relations étroites. Une analyse détaillée

[1] Es Personal Investigador en Formación del Departamento de Historia Moderna de la Universidad Autónoma de Madrid e investigador del Instituto Universitario La Corte en Europa (IULCE). Actualmente, se encuentra finalizando sus estudios de doctorado. Este trabajo se ha realizado dentro de los proyectos de investigación 'El final de la Monarquía Hispana de los Austrias: La reconfiguración de la Monarquía Católica (1640-1700)' (HAR2012-37308-C05-01) y 'De reinos a naciones. La transformación del sistema cortesano (siglos XVIII-XIX)' (HAR2015-68946-C3-1-P), financiados por el Ministerio de Economía y Competitividad de España. Abreviaturas empleadas: caj. (caja), carp./carps. (carpeta/carpetas), cit. (citado), cód. (código), leg. (legajo), lib. (libro), ms. (manuscrito), r. (recto), t. (tomo), v. (vuelto), s.f. (sin foliar).

permet d'affirmer que sœur Marie a été la voix d'une faction courtisane qui avait instrumentalisé le message divin pour exhorter Philippe IV à réorienter la politique de la Monarchie hispanique.
Mots-clés: Châtiment divin, clientèle, Juan Chumacero, «los del Tajo», mort, prophétie, réforme morale, XVII[e] siècle, sor María de Ágreda.

Pour citer cet article : Pérez Camarma, Alberto, 2018, « La instrumentalización del mensaje divino: sor María de Ágreda y el castigo de Dios », *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines – CECIL*, n° 4, <http://cecil-univ.eu/C4_v2>, mis en ligne le 22/12/2018, consulté le jj/mm/aaaa.

Introducción

1. Durante la primera mitad del siglo XVII, la Monarquía hispana experimentó una profunda transformación. La organización política y la justificación ideológica en las que había basado su existencia en la centuria anterior, cambiaron sustancialmente. La articulación institucional que habían realizado los letrados «castellanos» para gobernar la Monarquía, llegó a su límite a comienzos del Seiscientos, resultando difícil mantenerla. Tanto el sistema de casas reales como la organización de la Corte y de las Cortes virreinales necesitaban una remodelación de acuerdo con la complejidad que había adquirido la Monarquía, a lo que se unieron los problemas económicos ocasionados por las guerras. Pero, además, la justificación ideológica –siempre en relación con la religión cristiana– en que se había fundamentado la Monarquía hispana –que tendió a la *Monarchia Universalis*– desde los tiempos de Carlos V y Felipe II, había dejado de tener sentido en virtud de los cambios experimentados tanto en la propia Monarquía como en Roma, lo que produjo una nueva articulación del poder en el continente europeo. La Monarquía hispana se convirtió en *Monarquía católica*. Esta última construcción política emergió durante los reinados de Felipe III (1598-1621) y Felipe IV (1621-1665), como expresaron los numerosos escritos político-religiosos que abogaron por la subordinación de la Monarquía al poder de la Iglesia[2].
2. Este sistema produjo una confusión o superposición de ideas políticas y religiosas. Algunos eclesiásticos aprovecharon –utilizando su ascendiente de hombres de Iglesia– para ofrecer sus consejos, no solo espirituales sino también políticos, al monarca de manera desinteresada en momentos de dificultad, bajo la presunción y fama de que tenían relación directa con la divinidad[3]. Son numerosos los casos durante los

[2] Martínez Millán 2015, 31, 59-60, 241.
[3] García Hernán 2004, 609.

momentos en que la Monarquía atravesaba sus etapas más difíciles. Bajo el ropaje espiritual, se adivinan intereses materiales y de partido que distintos grupos cortesanos defendieron en el gobierno del monarca[4]. En semejante tentación, se vio involucrada también sor María de Ágreda, quien mantuvo una correspondía epistolar muy intensa con Felipe IV[5].

1. Pertenencia de sor María de Ágreda a las clientelas de don Fernando de Borja y don Juan Chumacero

3. De acuerdo con los principios ideológicos que encerraba el concepto de Monarquía católica, la actuación política del monarca debía estar subordinada a la jurisdicción de la Iglesia y su comportamiento personal había de adecuarse a la ética católica y a los principios establecidos por la divinidad. Resulta comprensible que, en momentos de dificultad, aparecieran religiosos que, bajo la excusa de llevar una vida de santidad y de mantener una relación directa con Dios, se ofrecieran a dar consejos al monarca con el fin de solventar los problemas. Los instrumentos utilizados fueron las profecías y visiones surgidas en el contexto desfavorable que atravesó la Monarquía católica en la década de 1640. La existencia de frailes milagreros y de monjas con fama de visionarias eran los medios más eficaces para hacer llegar el mensaje divino, aunque mediatizado obviamente por los intereses de los grupos de poder de la Corte, a los gobernantes. De acuerdo con este planteamiento, sor María de Ágreda y ciertos personajes como Francisco Monterón y Pedro González Galindo –que formaron parte de las clientelas de don Fernando de Borja y don Juan Chumacero en calidad de directores espirituales– se convirtieron en los «voceros» de Dios ante Felipe IV para lograr la restauración de la Monarquía, una reforma moral de la conducta del monarca y un gobierno justo. Se tratan de las premisas ideológicas que defendieron los miembros del grupo de poder cercano al Papado. Vieron en el mensaje profético, no solo el instrumento para imponer la ideología religiosa que defendían –en la que coincidían con el Papado–, sino también para recuperar su posición socio-política en

[4] El tribunal del Santo Oficio constituyó no solo un instrumento para perseguir a los descendientes de judíos y musulmanes y a los protestantes, sino también a aquellos individuos que disentían de la ideología religiosa de cada momento. Martínez Millán 2007, 52.
[5] Esta correspondencia epistolar se encuentra publicada en Silvela 1885-1886, 2 vols. y Seco Serrano 1958, 108 y 109.

la Corte, responsabilizando a Olivares y a sus hechuras de ser los verdaderos artífices de la situación caótica de la Monarquía.

4. Fueron varios los nobles que mostraron su disconformidad con la política de Olivares de las dos primeras décadas del reinado de Felipe IV. Dado el espacio del que dispongo, tan solo nos centraremos en don Fernando de Borja y don Juan Chumacero.
5. Don Fernando de Borja y Aragón (1583-1665), príncipe consorte de Esquilache, fue el último vástago de don Juan de Borja, hijo pequeño de san Francisco de Borja. Debió su carrera política, en parte, al duque de Lerma. Gracias a su apoyo y al de don Pedro Fernández de Castro, séptimo conde de Lemos, fue nombrado gentilhombre de cámara de la Casa del futuro Felipe IV. Pronto surgieron las disputas entre los miembros del clan Sandoval, que se hicieron más agudas a partir de 1618. La balanza se inclinó hacia los partidarios del duque de Uceda, hijo de Lerma, a los que se unió posteriormente el conde duque. La derrota de Lerma y la llegada al poder de Olivares obligó a don Fernando a abandonar la Corte[6]. Con anterioridad a su regreso a Madrid, para hacerse cargo del puesto de sumiller de corps de la Casa del príncipe Baltasar Carlos de Austria, desempeñó los cargos de virrey de Aragón y Valencia.
6. Resulta difícil precisar cuándo conoció a sor María. Esta relación pudo comenzar a partir de su nombramiento como virrey de Aragón. La agredana siempre consideró a don Fernando y a su familia bienhechores de la comunidad conventual. Con el paso del tiempo, su relación con este noble se afianzó, considerándole un padre[7]. Como la mayor parte de sus correspondencias epistolares, se han conservado únicamente las cartas escritas por ella –con la excepción notable de las cartas con el rey–. De forma que debemos establecer esta relación a la inversa, habida cuenta de que don Fernando fue copartícipe de su contenido. Las obras del nuevo convento, iniciadas alrededor de 1627, constituyen el origen de esta relación. La comunidad estaba

[6] «Hernandillo [don Fernando de Borja] tocará virreinado sin duda ninguna y le volverán su llave porque la pesadumbre no era con él, sino conmigo. Y Dios es tan mal sufrido a veces, que ya le va castigando». Carta de don Pedro Fernández de Castro, conde de Lemos, a don Francisco de Borja, príncipe de Esquilache. Monforte de Lemos, 15 de marzo de 1619. Paz y Meliá 1903, 5, 4, 353.

[7] «El papel y el tiempo me parecen cortos para estimar a Vuestra Señoría y al Señor don Fernando el favor que siempre hacen. Y no sé buscar otro refugio y amparo para todos mis cuidados. La verdad es que tengo en lugar de padre a Su Excelencia». Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 27 de junio de 1648. Baranda Leturio 2013, 143. A partir de 1643, sor María envió sus cartas a don Francisco de Borja, que las remitía a su progenitor, don Fernando, para recabar su opinión.

necesitada de ayuda económica para la construcción del cenobio[8]. El destino hizo que don Fernando se interesara por su construcción entregando importantes cantidades de dinero y donativos que le convirtieron, en la práctica, en su patrón. En febrero de 1630, sor María le agradecía los 500 reales que había entregado al convento[9]. Nueve años después, esta relación era aún patente enviando, en esta ocasión, cincuenta escudos[10].

7. Se ha venido afirmando que la familia Borja fue cercana al Papado durante la Edad Moderna, tanto con los miembros de la Corte papal, como con los sucesivos pontífices. Don Fernando no constituyó una excepción. En el ámbito espiritual es donde mejor se aprecia esta cercanía. Procedía de una familia con unas estrechas vinculaciones con las corrientes espirituales de Italia y con las surgidas en los reinos hispanos. Los diplomáticos de los principados y repúblicas italianas –incluidos los nuncios de Madrid– le consideraron un caballero adornado de virtudes y «amables calidades»[11].
8. En el caso de don Juan Chumacero y Carrillo y Sotomayor (1580-1660), existe todavía una imagen equivocada. Tildado por el profesor John Elliott como «el severo guardián de la moralidad pública[12]», ha sido considerado, a la par, como un gran letrado y defensor de las regalías de la Monarquía española. En marzo de 1643, tras una exitosa carrera política dentro del organigrama administrativo de la Monarquía, era nombrado presidente del Consejo de Castilla (1643-1648). El regalismo que le ha sido atribuido tuvo su reflejo en 1633. Por entonces, era enviado a la Corte papal para rebajar las tensiones entre Felipe IV y Urbano VIII. El objeto de esta embajada –en la que estuvo acompañado por Domingo Pimentel, obispo de Córdoba e hijo de los condes de Benavente– fue presentar un memorial al pontífice para acabar con los abusos de este en materia fiscal y obtención de rentas.
9. La relación entre Chumacero y sor María empezó con anterioridad a 1635, año al cual pertenece la primera carta. Solo conocemos las misivas escritas por ella, de forma que debemos establecer nuevamente esta relación a la inversa, puesto que Chumacero

[8] Morte Acín 2010, 268.
[9] Carta de sor María de Ágreda a don Fernando de Borja. Ágreda, 11 de febrero de 1630. Baranda Leturio 2013, 79.
[10] Carta de sor María de Ágreda a don Fernando de Borja. Ágreda, 18 de septiembre de 1639. Baranda Leturio 2013, 88.
[11] Domíngez Ortiz 1992, 120.
[12] Cit. en Granda Lorenzo 2013, 244.

fue copartícipe de los temas tratados[13]. En más de una ocasión, sor María le comenta que está necesitada de sus consejos y que le considera un padre. Diego López de Salcedo, cuñado del mismo, actuó de intermediario en esta relación. Sor María le solía pedir que le visitase y le dijese, de su parte, le tenía presente en sus oraciones[14]. A raíz del capítulo general de la orden seráfica, celebrado en Roma en junio de 1639, vuelve a mostrar su afecto a Chumacero, comunicándole que ha pedido al provincial y al custodio de los franciscanos de Castilla que le besen, en su nombre, la mano y «les envidio –concluye la misiva– el que lo pueden hacer porque deseo ver a Vuestra Excelencia en su casa[15] ». Las limosnas que Chumacero envió a la comunidad reforzaron su relación con sor María. En enero de 1641, esta le agradece los 300 reales que les había mandado[16]. El listado de donativos continuó en los años siguientes. A comienzos de 1654, las monjas recibían otros 300 reales que destinaron a la fabricación de un sagrario[17].

10. Los escasos estudios[18] que existen sobre este personaje ignoran el cambio ideológico que experimentó. En el citado epistolario vemos a un Chumacero que parece compartir el sufrimiento de sor María por los padecimientos y calamidades de la Iglesia y de la Monarquía católica. Según Mateo Novoa, Olivares aprovechó la embajada de Chumacero a Roma para alejarle de Madrid[19]. Esta opinión parece cierta porque años después el propio Chumacero participó en la defenestración de aquel. En su primera carta, sor María compara al Papado con una barca rota que no tiene a nadie quien la defienda y proteja de los ataques de sus enemigos:

> Las cosas de la Iglesia Santa están en tal estado que, con razón, Vuestra Señoría se lamenta y aflige. Y yo me alegro de que haya quién conozca la

[13] «Todos los consejos y órdenes que Vuestra Señoría me envió con nuestro padre fray Francisco Andrés cuando estuvo allá y ahora con su sobrino, en orden a lo que he de trabajar en lo común, admito con mucho gusto». Archivo de Madres Concepcionistas de Ágreda (AMMCA), cód. 1.6.5.2., caj. 24, carps. 52 y 53, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Juan Chumacero. Ágreda, 13 de enero de 1646.
[14] Carta de sor María de Ágreda a don Diego López de Salcedo. Ágreda, 16 de febrero de 1646. Campos Ruiz 1969, 16, 640.
[15] AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carps. 52 y 53, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Juan Chumacero. Ágreda, 17 de febrero de 1639.
[16] AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carps. 52 y 53, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Juan Chumacero. Ágreda, 19 de enero de 1641.
[17] AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carps. 52 y 53, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Juan Chumacero. Ágreda, 9 de enero de 1654.
[18] Véanse, entro otros, Sigüenza Tarí 1997, 1, 25-38.
[19] Novoa 1878, LXIX, 275-276.

> soledad de la Iglesia y la acompañe en su llanto. Pobre soy y no puedo sino desear su reparo. Y aunque pobre, pediréselo al Todopoderoso. Tiempo es de que Su Majestad nos mire porque disipan su ley. Vuestra Señoría se lo suplique y que yo no le ofenda[20].

11. Ciertamente, sor María no estaba descaminada en sus apreciaciones. La política exterior de Olivares era la causante de la crítica situación que estaba atravesando, no solo la Iglesia, sino también la propia Monarquía católica. Junto a su tío, don Baltasar de Zúñiga (1561-1622), fue uno de los promotores de la nueva línea belicista. Críticos con la política del reinado de Felipe III, entendieron que la reputación e influencia de la Monarquía en Europa habían sido removidas desde sus cimientos. Por otro lado, se pensaba que los objetivos de la *Monarchia Universalis* podrían recuperarse mediante la unión de las dos ramas de la Casa de Austria, dirigiendo este proceso la española. Esta teoría había servido para justificar, mediante la expansión y defensa del catolicismo, la extensión territorial de la Monarquía en América y Extremo Oriente. Olivares concibió a Felipe IV como el heredero natural de la *Monarchia Universalis* de su abuelo, Felipe II, que consiguió erigirse en protector del catolicismo y, de paso, hacerse con el liderazgo de Europa. El rey planeta daba, por tanto, un giro de ciento ochenta grados implicándose en la Guerra de los Treinta Años y rivalizando con Francia por conseguir –o más bien, recuperar– la hegemonía en Europa.
12. Las pretensiones de Olivares, como cabía esperar, chocaron frontalmente con las del Papado puesto que suponían una presión fiscal importante sobre el estamento eclesiástico hispano. Al respecto, en abril de 1648, Chumacero elevaba una consulta a Felipe IV donde critica la política de prestigio y grandeza de Olivares:

> Poco importa que Vuestra Majestad quiera y mande que se haga justicia, si no quita los impedimentos que la embarazan. No hallo otra causa para que tantos ejércitos, como se han formado en cada año, tantos caballos, tanto dinero, como se ha sacado de la sangre de los pobres, no obren nada. La justicia está postrada porque, sobre el odio general con que la miran, casi todos hoy la persiguen y desprecian […]. La justicia, Señor, ha de ser

[20] AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carps. 52 y 53, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Juan Chumacero. Ágreda, 21 de febrero de 1636.

> como la vestidura de Cristo, ni se ha de componer de retazos ni permitir su división[21].

2. Complicidad con el grupo de «los del Tajo[22]»

13. En el verano y otoño de 1643, mientras Felipe IV permaneció en Zaragoza supervisando el ejército encargado de la recuperación de Cataluña, su confesor, fray Juan de Santo Tomás (1589-1644), congregaba en la ciudad a varios frailes visionarios que afirmaban tener comunicación directa con Dios y ser los transmisores de sus mensajes a los gobernantes. Este dominico, considerado un hombre docto y celoso del servicio de Dios, era hijo de don Pedro Poinsot, un austriaco afincando en la capital portuguesa, que desempeñó el cargo de secretario particular del cardenal archiduque Alberto de Austria, y de doña María Garcés. Con veinte años, ingresaba en la orden de Santo Domingo[23] desarrollando casi toda su carrera académica en Castilla, sobre todo en Alcalá donde obtuvo una cátedra de teología e impartió clases de esta disciplina. Perteneció al círculo político de la reina Isabel de Borbón entre 1642 y 1644 cuyos miembros más destacados –todos ellos enemigos de la política de Olivares– fueron don García de Haro, conde de Castrillo, don Juan Chumacero, fray Juan de Palma, confesor de la reina, y fray Pedro de Tapia. Por mediación de la reina, fue nombrado confesor de Felipe IV, al cual debía acompañar en la jornada de Aragón del verano y otoño de 1643.
14. En los siguientes términos, Santo Tomás comentaba sus planes a fray Francisco Monterón:

> Le persuadí blandamente [a Felipe IV] cómo no deben despreciarse las voces de Dios y lo que, por sus siervos, nos dice. Y que no le engañasen con que la Iglesia y el Concilio dicen que no se admitan revelaciones […].

[21] Archivo Histórico Nacional (AHN), Estado, lib. 864, s.f. Consulta de don Juan Chumacero a Felipe IV. Madrid, 27 de abril de 1648. Cit. en Mazín Gómez 2016, 184.
[22] Los visionarios congregados en Zaragoza en 1643 reciben la denominación de «los del Tajo» ya que después de su detención, en 1644, fueron juzgados por las autoridades del tribunal inquisitorial de Toledo. Esta expresión fue empleada por la monja de Ágreda en su correspondencia epistolar con los Borja : «La causa de los del Tajo no está concluida porque al párroco [el confesor de sor María, fray Francisco Andrés de la Torre] del médico [sor María de Ágreda] le han enviado un papel para que deponga en la causa. Y me he alegrado de ver lo que contiene, que es en abono de los sujetos». Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 23 de julio de 1646. Baranda Leturio 2013, 108.
[23] Filippini 2006, 1-2.

> Que advirtiese que el Concilio no hablaba de revelaciones, sino de nuevos milagros[24].

15. Aunque sor María no participó de modo directo en esta reunión de falsos profetas, existen indicios de que ella y su confesor, fray Francisco Andrés de la Torre, tuvieron un conocimiento pleno de lo que aconteció. Este franciscano fue requerido por el Santo Oficio para declarar en los procesos inquisitoriales de los visionarios. En julio de 1646, recibía una notificación de este tribunal en la que se le instaba a declarar en sus causas para demostrar que sus revelaciones habían sido ciertas. No en vano, la agredana y su confesor compartieron con dichos visionarios una visión parecida sobre el devenir de la Monarquía católica hasta bien entrada la década siguiente.
16. El jesuita Pedro González Galindo[25] es uno de los profetas. Mantuvo una relación fluida con sor María que aprobó sus revelaciones[26], aunque esta posteriormente se desdijo como consecuencia del cariz negativo que estaba tomando el asunto de los visionarios de Zaragoza. Don Francisco de Chiriboga[27] había encomendado a González Galindo un año antes –en 1642– la tarea de hacer públicas sus visiones sobre el futuro de la Monarquía[28]. En junio de ese año, este jesuita entregó un memorial a Felipe IV sobre la campaña militar de Cataluña, pronosticándole que sería un fracaso si Olivares le acompañaba. Chiriboga había predicho también la pérdida de Portugal. Una voz santa se lo había comunicado tres años antes de que estallara la sublevación de diciembre de 1640. González Galindo se convertía, así pues, en propagador de sus revelaciones haciendo todo lo posible para que fueran escuchadas por Felipe IV a quien, en última instancia, iban dirigidas.
17. González Galindo no contaba, sin embargo, con el respaldo de la curia generalicia de los jesuitas. Las críticas efectuadas hacia Francisco Aguado, provincial de Toledo, por haber confesado a Olivares durante más de diez años y el haber sido amonestado por

[24] Biblioteca Nacional de España (BNE), ms. 7007, f. 41v. Carta de fray Juan de Santo Tomás a fray Francisco Monterón. Zaragoza, 24 de octubre de 1643.
[25] Ingresó en la Compañía de Jesús en 1604 y fue profesor de teología en los Colegios de Alcalá de Henares, Toledo y Madrid. Simón Díaz 1975, 74.
[26] «Pésame mucho de la detención de los del Tajo». Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 19 de julio de 1646. Baranda Leturio 2013, 107.
[27] Para este personaje, Morte Acín 2005, 342-343.
[28] AHN, Inquisición, leg. 4436, exp. 16, f. 2v. Carta del jesuita Jerónimo de Guevara al Consejo de la Inquisición. Madrid, 10 de agosto de 1644.

indisciplina, estaban en su contra[29]. Con objeto de solucionar estos problemas, los Generales de la orden le habían desterrado al colegio que la Compañía tenía en Almagro. Su estancia en esta localidad manchega duró poco tiempo ya que don Rodrigo de Silva y Mendoza, duque consorte de Híjar (1600-1664), requirió sus servicios como confesor mientras durase la estancia de Felipe IV en la capital aragonesa. Un año antes, había formado parte del séquito de don Fernando de Borja que también le eligió como director espiritual.

18. Fray Francisco Monterón [30] es el otro profeta congregado en Zaragoza. Este franciscano oriundo del sur de Italia se había instalado, en enero de 1643, en Madrid ya que don Juan Chumacero le había elegido como director espiritual. Se habían conocido en la Ciudad Eterna a raíz del nombramiento de su penitente como embajador extraordinario ante la Corte papal. Es posible que entablaran contacto en el Palacio del Quirinal, residencia de los romanos pontífices. Monterón solía acudir hasta allí para comunicar sus profecías a Urbano VIII sobre el futuro de la Monarquía católica. Se trató de un sujeto con espíritu profético y «*tenuto in particolar veneratione e concetto di tutti*[31]». A comienzos de mayo de 1643, se entrevistó con Felipe IV con objeto de comunicarle sus revelaciones:

> Le abrió Dios el entendimiento [a Monterón] y le dijo: «Mira de decir a este Rey, entre las demás cosas, de que eche de su lado a éste aquí presente [don Luís de Haro] porque le quiere mucho y hará muchas cosas injustas por su antojo […]». Lo inmenso que Dios estaba ofendido de sus ministros contra la Santa Sede Apostólica y su pontífice con otras personas eclesiásticas. Y que, si no lo remediaba, todo se había de acabar poco a poco […]. Y tantos pechos y gabelas se podían haber excusado con haber gobernado Su Majestad[32].

19. Sor María fue cercana igualmente a Monterón. Se trata del visionario que recibió el peor castigo. Hasta su fallecimiento, en la década de 1670, estuvo preso en varios conventos que la Orden de San Francisco tenía en el distrito inquisitorial de Toledo. La

[29] BNE, ms. 4015, ff. 27r-27v. Carta de un padre jesuita a otro padre jesuita. Madrid, 27 de diciembre de 1643.
[30] Cueto Ruiz 1994, 121-135.
[31] Archivio Segreto Vaticano (ASV), Segreteria di Stato Spagna, lib. 149, f. 537r. Carta del nuncio apostólico Savo Mellini al cardenal Alderano Cibò, secretario de estado pontificio. Madrid, 1675.
[32] BNE, ms. 7007, f. 33r.

religiosa se quejó reiteradamente a don Francisco de Borja de la reticencia de Felipe IV a liberarlo. En septiembre de 1656, pidió su excarcelación al monarca. Le comenta que llevaba trece años preso y que, si en la forma se había excedido por completo, tuvo siempre buenas intenciones[33]. Debía ordenar su liberación y permitirle desplazarse hasta Italia para pasar sus últimos años de vida. En la década de 1650, como consecuencia de la radicalización de las profecías de este franciscano, los superiores franciscanos de la provincia de Burgos instaron a sor María a abandonar su correspondencia epistolar con aquel. Si bien obedeció la orden de sus superiores, sabemos que continuó carteándose con él[34]. En enero de 1654, Monterón informaba a la monja que sus cartas le servían de consuelo:

> Madre y Señora mía. Sola su memoria de Vuestra Reverencia me absorbe de los dolores tan continuados que padezco en el alma y horrores de la muerte. Qué serán sus cartas […]. Sé que no me cree Vuestra Reverencia cuánta verdad yo digo. No sé de dónde empezar a hablar, a escribir, a entender, la inmensa misericordia divina que ha llovido y llueve sobre su alma[35].

3. Instrumentalización del mensaje divino

20. Bajo el ropaje de las revelaciones, subyació el deseo del Papado por acabar definitivamente con el proyecto de *Monarquía Universal* de Olivares. Los miembros del grupo de poder cercano a Roma –entre los que cabe mencionar a don Fernando de Borja y a don Juan Chumacero– fueron los verdaderos artífices de la celebración de esta reunión de falsos profetas. Por su parte, estos visionarios estuvieron próximos también al Papado, defendiendo con ahínco la inmunidad fiscal de la Iglesia. Se trae a colación a Monterón en cuya autobiografía señala que fue una persona estimada y

[33] Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 22 de septiembre de 1656. Seco Serrano 1958, 109, 63.
[34] «Obedeceré y dejaré la correspondencia del del Tajo […]. Él me mata y dice que tengo crueldad y que le dejo morir sin consolarle [...]. Y tiene Vuestra Señoría razón que, si lo supiesen los prelados, lo sentirían». Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 14 de enero de 1651. Baranda Leturio 2013, 175.
[35] AMMCA, cód. 1.6.4., caj. 76, carp. 9, s.f. Carta de fray Francisco Monterón a sor María de Ágreda. Toledo, 27 de enero de 1654.

respetada por los cardenales Francesco María Brancaccio y Cesare Facchinetti, «*di cui è amicissimo*[36]», y por otros prelados de la curia romana.

21. En la década de 1630, al calor de la Guerra de los Treinta Años y las derrotas militares de la Monarquía católica en Europa, el Papado creó un entramado ideológico con el objetivo de persuadir a Felipe IV, con la complicidad de los nuncios de Madrid, de que su gobierno y él habían perdido el favor divino[37]. Éstos debían ganarse la confianza de los integrantes de la citada facción –descontentos con la política de Olivares– y de fray Juan de Santo Tomás[38]. Este dominico había dado muestras de ser cercano a Roma y analizado los errores de la política del valido, identificando los elementos que habían provocado la ira de Dios[39].
22. Los profetas eran los enviados de Dios para reparar las injusticias de la tierra. Fueron conocidos con el calificativo de los «médicos del alma» puesto que se encargaron de la salud espiritual de reyes y súbditos. En su tarea de representarles sus obligaciones y exhortarles a cumplirlas, utilizaron una amplia variedad de instrumentos persuasivos, como amenazas y presagios. La comunicación entre los profetas y la Divinidad se establecía a través del sueño[40]. Dios les presentaba una serie de mensajes que les resultaba conocidos. Los visionarios se convertían, así pues, en los mediadores de la reforma moral de la Monarquía.
23. Pedro González Galindo y Francisco Monterón establecieron en sus profecías una comparación entre el pecado y la enfermedad. Dios era el causante último de los males que azotaban a la Monarquía católica. Consistían en avisos destinados a corregir los pecados y vicios de Felipe IV. La solución a los problemas por los que estaba atravesando la Monarquía durante el decenio de 1640 –para «desenojar a Dios», como se recoge en la documentación de la época– radicaba en la conversión del monarca en una persona virtuosa y piadosa[41]. La curación, reflejada en éxitos políticos

[36] ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 149, f. 537v. Carta del nuncio apostólico Savo Mellini al cardenal Alderano Cibò, secretario de estado pontificio. Madrid, 1675.
[37] Negredo del Cerro 2016, 42, 129.
[38] «*Mi consolo del zelo che Vostra Signoria riferisce del Padre fra Giovanni da S. Tomaso, confessore o sostituto de confessore vecchio [fray Antonio de Sotomayor] di Sua Maestà, e che Vostra Signoria tenga con lui buona corrispondenza*». ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 85, f. 245v. Carta del cardenal Francesco Barberini, secretario de estado pontificio, al nuncio apostólico Gian Giacomo Panzirolo. Roma, 6 de junio de 1643.
[39] Cueto Ruiz 1995, 16, 265.
[40] Avilés Fernández 1981, 45.
[41] Nieremberg, 1643, 1-2.

y militares, era posible siempre y cuando las costumbres de reyes y súbditos se reformaran. Don Diego de Saavedra Fajardo (1584-1648) señalaba que los monarcas gobernaban sus reinos por iniciativa de Dios, dependiendo de él todas sus grandezas y aciertos. Si tenían los ojos puestos en el mismo, no podían errar. Recordaba también que san Isidoro de Sevilla pronosticó al reino visigodo que si se apartaba de la verdadera religión sería oprimido. En cambio, si la observaba vería levantada su grandeza sobre los demás estados[42]. Al respecto, el mercedario Gabriel Adarzo de Santander, predicador de la capilla real de Madrid, apuntaba que «más han obrado contra ti [Felipe IV] tus culpas, que el brazo de los enemigos[43]».

24. Los consejos políticos que sor María dio a Felipe IV se revistieron de consideraciones religiosas, proporcionándole recomendaciones desde una perspectiva espiritual, como hicieron González Galindo y Monterón en sus profecías de 1643. Pidió al monarca que confiara plenamente en Dios y le encaminó a establecer un equilibrio social, a ser justo en la toma de las decisiones políticas más importantes y a efectuar una reforma moral de su conducta. Sus orientaciones religiosas y su apoyo moral ante los reveses políticos y militares de la Monarquía, así como las desgracias personales del monarca, se convirtieron en un valioso instrumento con el que influir en su conciencia más personal. La profesora Manero Sorolla contextualiza la correspondencia epistolar de sor María y Felipe IV dentro de un periodo de grave crisis y exacerbado sobrenaturalismo en el cual la monja emitió avisos para la conservación de la Monarquía y la supervivencia de la familia real[44].

25. David fue el personaje del Antiguo Testamento más utilizado en su correspondencia epistolar con Felipe IV. Se trató de un rey magnánimo y de grande aliento, rasgos que puso en práctica en sus acciones. En guerras y victorias, no perdió nunca la compostura. Cuando fue reprendido por la Divinidad con derrotas militares, supo llevar el castigo con dignidad y serenidad. La defensa que hizo siempre de Yahveh, añadiéndose su deseo de alcanzar la perfección y por cumplir con los mandamientos de la ley hebrea, condujo a Yahveh a premiarle con victorias militares y una larga

[42] Saavedra Fajardo 1640, 165-166, Empresa XXIV.
[43] Adarzo de Santander 1646, 15r.
[44] Manero Sorolla 1999, 120.

prosperidad para su reino. Sor María instó reiteradamente a Felipe IV a convertirse en un nuevo rey David para conseguir la felicidad y tranquilidad de sus reinos[45].

26. Con González Galindo y Monterón compartió la percepción de que la Monarquía católica estaba siendo castigada por Dios al haber Felipe IV antepuesto los intereses particulares, consistentes en defender la reputación y grandeza de sus reinos, a los de Dios. Pretendieron, de acuerdo con el lenguaje de la época, curar las heridas y sanar el cuerpo político. Felipe IV tenía la obligación de defender la causa de la Iglesia que, en realidad, era la de Dios. Deseaban su conversión personal para recuperar el favor divino para las empresas políticas y militares de la Monarquía. En lo concerniente a los tributos, siguieron el planteamiento de Saavedra Fajardo consistente en que, si se imponían de forma moderada, los vasallos colaborarían encantados. En cambio, cuando eran recaudados violenta y forzosamente, se producían revueltas[46].

27. El alejamiento de Olivares, considerado el responsable último de la situación catastrófica de la Monarquía, no había producido, en un primer momento, una reorientación de la política[47]. Los miembros de su clientela, cómplices de su forma de gobernar, permanecían en palacio[48] y continuaban abiertos los frentes militares en Europa y en la propia península ibérica. Los profesores Robert A. Stradling y John Elliott han puesto de manifiesto que la defenestración de Olivares no significó la caída en desgracia de sus parientes más cercanos y hechuras –no, al menos, a corto plazo– puesto que lograron conservar parte de su estatus socio-político[49], a diferencia de lo ocurrido a los Sandoval que fueron obligados a abandonar sus cargos en los consejos y servicio palatino cuando murió Felipe III e, incluso, con anterioridad. El nuncio Panzirolo se hacía eco de la situación:

> Il popolo di Madrid e tutta questa nobilità, vedendo che tuttavia la Contessa di Olivares continua di stare in palazzo esercitando i suoi officii et vedendo che il Conte Duca sta in Loeches senza allontanarsi

[45] Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 25 de octubre de 1647. Seco Serrano 1958, 108, 126.
[46] Saavedra Fajardo 1640, 507 y ss. Empresa LXVII.
[47] El nuncio Panzirolo era de la misma opinión, informando a la secretaria vaticana que «*si vede che Sua Maestà et suoi ministri continuano tuttavia nelle massime antiche intorno alla poca inclinatione alla Santa Sede*». ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 87, f. 17r. Carta del nuncio apostólico Gian Giacomo Panzirolo al cardenal Francesco Barberini, secretario de estado pontificio. Madrid, 9 de septiembre de 1643.
[48] Don Jerónimo de Villanueva constituye una excepción.
[49] Stradling 1989, 356-357; Elliott 1990, 632.

> maggiormente […]. In maniera che […] si figurano il ritorno del medessimo Conte, se non alla privanza, almeno che assista a i negotii come un'altro consigliere di stato[50].

28. Entre las hechuras de Olivares, cabe mencionar a don Ramiro Núñez de Guzmán (1600-1668), primer duque de Medina de las Torres, que regresó de Nápoles en 1644. Aunque cesó como virrey un año antes, hubo de permanecer en el reino partenopeo unos meses más debido a cuestiones familiares. Al poco tiempo de llegar a la península ibérica, se presentaron varios cargos contra él. Detrás de esta maniobra, estuvieron Haro, el marqués de Leganés y los condes de Castrillo y Monterrey. Pidieron a Felipe IV que le destituyera de todos sus cargos de la Corte y fuera creada una comisión judicial que investigara su etapa al frente del virreinato napolitano. Don Juan Alfonso Enríquez de Cabrera, almirante de Castilla –uno de sus enemigos declarados– se había desplazado hasta allí para recoger pruebas incriminatorias. Felipe IV entendió que una restauración inmediata y total de don Ramiro generaría tensiones entre la facción Guzmán y podría resquebrajarse el equilibrio en la Corte[51].
29. Por su parte, don García de Haro y Avellaneda (1584-1670), segundo conde de Castrillo, tuvo diferencias con su sobrino, don Luís de Haro[52]. Una fuente que proporciona información sobre esta enemistad es la correspondencia epistolar que mantuvo con sor María de Ágreda. A comienzos de septiembre de 1647, informaba a la religiosa de su desengaño con Felipe IV, reconociendo la crueldad de la vida y el pago por haber servido con honestidad y verdad[53]. Sor María entendió su decepción comentándole, al respecto, que «todo es vanidad de vanidades y aflicción de espíritu[54]».
30. Don Manuel de Zúñiga y Acevedo (1586-1653), sexto conde de Monterrey, y don Diego Mesía Felípez de Guzmán, primer marqués de Leganés, buscaron recuperar el favor de Felipe IV. Monterrey fue desterrado a sus posesiones territoriales de Salamanca durante un año, al término del cual regresó a Madrid. Leganés, que había sido

[50] ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 85, f. 232v. Carta de nuncio apostólico Gian Giacomo Panzirolo al cardenal Francesco Barberini, secretario de estado pontificio. Madrid, 13 de mayo de 1643.
[51] Stradling 1989, 361-366.
[52] *Ibid.*, 358-361.
[53] Fernández Gracia 2002, 140.
[54] Archivo Condes de Orgaz (ACO), leg. XIV, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don García de Haro y Avellaneda, conde de Castrillo. Ágreda, 28 de diciembre de 1646.

expulsado del ejército de Aragón, desertó también del de Extremadura en marzo de 1646, tardando un año en rehabilitar su nombre. Se presentó en Madrid –instigado por Monterrey– acusando al monarca de que no le había protegido y pidiéndole su reincorporación al ejército de Aragón, del que había sido nombrado capitán general en noviembre de 1641[55].

31. Sor María y los citados visionarios concibieron a don Luís de Haro como el continuador de la política de Olivares. En su correspondencia epistolar con Chumacero, la agredana emplea una terminología médica para referirse a la posición socio-política de Haro. Ella se autocompara con un «médico» que debe salvar a Felipe IV –«la hermana enferma»– de la influencia de Haro, al que llama la «amiga»[56]. Se queja de que los consejos que proporciona al monarca no surten efecto en su conducta personal. En marzo de 1656, indicaba a Chumacero:

> Paréceme bien lo que dice Vuestra Excelencia de que se haga junta de médicos y cirujanos para que miren lo que la conviene para su salud [a la hermana enferma] […]. Dígame Vuestra Excelencia qué médicos le parece y qué cirujanos más cabales en su ciencia, o por qué modo, porque se acierte[57].

32. Como era de esperar, Felipe IV se quejó de que González Galindo y Monterón le sugerían que apartara de su lado a unas personas en las que nunca había reconocido ambiciones[58]. En cambio, aprobaban a otras en las cuales sí había visto malas costumbres y planes ocultos. Sor María le respondió que tenían razones fundadas «y como tan apriesa no se ven buenos sucesos y aciertos, paréceles que gobierna quien gobernó antes[59]».

33. Lo cierto es que tanto la monja como González Galindo y Monterón ignoraban que Felipe IV había sufrido un cambio interior. Se trataba de un monarca arrepentido y más espiritual. Tenía intención de rodearse de ministros afectos al Papado, enmendar

[55] Stradling 1989, 367-368.
[56] Se trata del lenguaje encubierto que sor María empleó, en su epistolario con Chumacero, para referirse a la posición socio-política de Haro.
[57] AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carps. 52 y 53, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Juan Chumacero. Ágreda, 3 de marzo de 1656.
[58] En relación a Haro, Felipe IV comentó a sor María que, desde la niñez, se habían criado juntos y que no había reconocido en él malas costumbres. Carta de Felipe IV a sor María de Ágreda. Madrid, 30 de enero de 1647. Seco Serrano 1958, 108, 91.
[59] Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 13 de octubre de 1643. Seco Serrano 1958, 108, 6.

sus pecados y «servirle [a Dios] y ejecutar su gusto en todo[60] ». Aunque la transformación ideológica de la Monarquía comenzó a manifestarse a finales de la década de 1620 –siendo constante hasta el final del reinado–, podemos afirmar que, alrededor de 1643, Felipe IV estaba comprometido con la causa del Papado, habiendo asimilado su espiritualidad radical e ideología religiosa[61]. A partir de ese año, se aprecia un cambio en su conducta personal y política, reforzado por su relación epistolar con sor María. No obstante, el influjo de esta no fue determinante puesto que debe achacarse también a los factores de la edad, las desgracias familiares y las derrotas militares de sus ejércitos en los campos de batalla europeos.

34. Se comprende, de este modo, por qué González Galindo y Monterón fueron encarcelados y la negativa de Felipe IV a sacar de prisión al segundo. Se sintió engañado, ya que pretendieron conseguir unos fines particulares consistentes en el alejamiento de don Luís de Haro del entorno regio. No sabemos si sor María se adscribió a la corriente de pensamiento que abogaba por la supresión del valimiento o si reivindicó este puesto para don Juan Chumacero, don Fernando de Borja u otro miembro del grupo de poder cercano a Roma. Más bien, pretendió que el monarca gobernara sus reinos de acuerdo con las premisas ideológicas del Papado. En el verano y otoño de 1643, no tenía constancia aún del cambio experimentado por este y, en general, de la transformación ideológica de la Monarquía[62].

4. Enfermedad y muerte del príncipe Baltasar Carlos de Austria

35. En marzo de 1646, Felipe IV comunicaba a sor María de Ágreda que realizaría un viaje a Aragón y Navarra, en compañía del príncipe Baltasar Carlos de Austria, con objeto de que este fuera jurado heredero por las Cortes de esos reinos[63]. Las expectativas puestas en su hijo, como su sucesor de los reinos hispanos, se desvanecieron a

[60] BNE, ms. 13163, f. 158v. Carta de Felipe IV a fray Francisco Monterón. Zaragoza, 23 de septiembre de 1643.
[61] «Estamos haciendo todo lo humanamente posible para defendernos. Pero, al mismo tiempo, tenemos que convencer a Dios de que somos dignos de su favor. En particular, es menester que hagamos una gran enmienda de todo lo que ofenda su vista». Carta de Felipe IV a don Juan Chumacero. Madrid, 18 de mayo de 1643. Stradling, 1989, 384.
[62] Para la transformación ideológica de la Monarquía católica durante el siglo XVII, véanse los trabajos del profesor José Martínez Millán. Entre otros, Martínez Millán 2015, 31, 59-60, 215-250.
[63] Carta de Felipe IV a sor María de Ágreda. Madrid, 7 de marzo de 1646. Seco Serrano 1958, 108, 52.

comienzos de octubre de ese año. Por entonces, informaba a la religiosa que el príncipe se encontraba gravemente enfermo, produciéndose su óbito a los pocos días. El 12 de ese mes, sor María daba su pésame y el de la comunidad conventual al monarca. En su misiva, le comenta que Dios –al que define como un padre de misericordia y consolación– buscaba siempre el momento más oportuno y conveniente para sacar a sus criaturas de la tierra y procedía con equidad, justicia, peso y medida «dándonos el menor trabajo porque consigamos el mayor descanso[64]».

36. El 5 de noviembre, Felipe IV y sor María se vieron por tercera y última vez en el convento agredano[65]. En el transcurso de la entrevista, le relató cómo había transcurrido la enfermedad y muerte de su hijo, encargándole que redactara una relación sobre su deceso[66]. Desde el principio, sor María entendió el fallecimiento del príncipe como un sacrificio que debía hacer el soberano para templar la ira de Dios. Le inculcó la idea de que su muerte se trataba de un castigo divino por la política que había llevado a cabo en las décadas anteriores. A su juicio, el príncipe no había muerto, sino que había abandonado la tierra para velar, desde el cielo, por la conservación y reparo de la Monarquía católica.

37. Este documento constituye un intento por influir en el ánimo y conciencia de Felipe IV, aprovechando sus desgracias familiares y la coyuntura política de la Monarquía. El objetivo a conseguir era que alejara de su presencia a las hechuras y deudos de Olivares. La monja arremetió contra los ministros que le estaban ayudando a gobernar sus reinos, entre los que cabe mencionar a don Luís de Haro cuya cercanía al monarca empezaba a ser visible tanto dentro como fuera de la Corte[67]. De nuevo, utiliza el mensaje divino instrumentalizándolo a favor de los intereses del grupo de poder cercano a Roma. La pérdida del favor divino no procedía exclusivamente de los pecados y vicios del monarca, sino también de una realidad material, como fue el ataque contra el Papado y el estamento eclesiástico hispano, al que Olivares había

[64] Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 12 de octubre de 1646. Seco Serrano 1958, 108, 83.
[65] La primera visita de Felipe IV al convento de Ágreda tuvo lugar en julio de 1643, mientras que la segunda en la primavera de 1646.
[66] Este documento se encuentra publicado en Seco Serrano 1958, 109, 259-265.
[67] Alonso de la Higuera, 2013, 594.

sometido a toda clase de impuestos para defender la política de reputación y grandeza de la Monarquía en Europa.

38. Antes del fallecimiento del príncipe, sor María tenía constancia de los males que azotarían a los reinos hispanos[68]. En sus encuentros con Dios, este le informaba sobre el estado de los mismos y de su enfado porque Felipe IV no hacía nada por enmendar los errores pasados. Presagió un nuevo castigo que, esta vez, recaería en las personas reales. Unos días después, el alma del príncipe se apareció a la agredana. Le informó que no deseaba regresar a la tierra por los engaños y maldades que existían. Sentía compasión por su padre ya que vivía rodeado de falacias, mentiras y traiciones por parte de las personas que le servían. Le impedían relacionarse con los individuos que le profesaban un sincero respeto y que podían ayudarle a desenojar a Dios:

> Que ni le dejan ejecutar ni obrar, conforme a la divina luz que recibe, ni recibir lo que el Altísimo quiere darle […]. Y aunque otros le desengañarían, no pueden porque los ha alejado y apartado, por diversos medios, para que no le ayuden con la fidelidad que lo hicieran si fueran buscados, oídos y admitidos […]. Adviértele, pues, alma, con instancia y cuidado, que vuelva sobre sí y se levante y se desahogue, desembarazándose de estas cadenas y buscando, con eficacia, el camino de la luz verdadera, aunque sea a costa de grandes trabajos y sacudiendo de sí a todos[69].

39. El día de san Andrés, festividad en la que se exponía el Santísimo Sacramento de la Eucaristía en la iglesia del convento de Ágreda, el alma del príncipe le ordenaba que pidiera a Dios por las necesidades de la Iglesia y la Monarquía. Le recordó que se trataba de un instrumento divino para alertar a Felipe IV del peligro en el que vivía.

40. Sor María no estaba descaminada en sus planteamientos. La muerte del príncipe Baltasar Carlos significó la disolución de su Casa y, por ende, la pérdida de influencia de sus miembros. Se menciona a don Fernando de Borja, que perdió su puesto de sumiller de corps. A mediados de octubre, la religiosa comunicaba su pesar a la condesa de Grajal:

> Con razón, me da Vuestra Señoría el pésame del Príncipe porque confieso, de verdad, que en mi vida tuve mayor pena porque miro y peso el castigo

[68] Al respecto, se mencionan las revelaciones del alma de la difunta Isabel de Borbón, primera esposa de Felipe IV, a sor María. Seco Serrano 1958, 109, 256-258.
[69] Seco Serrano 1958, 109, 264.

> y azote, que ha sido grande, para esta Monarquía […]. También he sentido mucho el trabajo del Señor don Fernando y que salga de palacio. Yo deseo vivamente le ocupen en él[70].

41. De nuevo, la agredana erraba en su percepción. Felipe IV aceptaba con resignación la decisión divina, a pesar de haber perdido a su único hijo varón. Por esas mismas fechas, comentaba al marqués de Leganés que su óbito le había causado un profundo dolor. Confiaba en la voluntad de Dios en que su hijo se encontraría gozando de la gracia divina y, desde el cielo, podía defender a sus reinos, «que también ellos son mis hijos. Y si hemos perdido uno, es menester conservar los demás[71]». Ese mismo año había fallecido su hermana María –a la que, desde la niñez, estaba muy unido–. Comentó a sor María que si no entendiera los mensajes divinos como un medio que aseguraba su salvación eterna, difícilmente hubiera podido soportar las muertes de su esposa, Isabel de Borbón, hijo y hermana[72].

Referencias archivísticas y bibliográficas

Fuentes manuscritas

Archivo de los Condes de Orgaz, leg. XIV.
Archivo Histórico Nacional, Estado, lib. 864.
Archivo Histórico Nacional, Inquisición, leg. 4436, exp. 16.
Archivo de Madres Concepcionistas de Ágreda, cód. 1.6.4, caj. 76, carp. 9.
Archivo de Madres Concepcionistas de Ágreda, cód. 1.6.5.2, caj. 24, carps. 52 y 53.
Archivo de Madres Concepcionistas de Ágreda, cód. 1.6.5.2, caj. 24, carp. 82.
Archivio Segreto Vaticano, Segreteria di Stato Spagna, lib. 85, 87, 96, 149.
Biblioteca Nacional de España, ms. 4015 ; ms. 7007 ; ms. 13163.

Fuentes impresas

Adarzo de Santander, Gabriel, 1646, Baltasar príncipe, copia de Baltasar profeta: oración fúnebre a las gloriosas memorias del Serenísimo Señor don Baltasar Carlos, príncipe jurado de las Españas, Madrid, Imprenta de Domingo García y Alorras.

[70] AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 82, s.f. Carta de sor María de Ágreda a doña Juana de Borja y Henin, condesa de Grajal. Ágreda, 20 de octubre de 1646.
[71] ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 96, f. 769r. Carta de Felipe IV a don Diego Mesía Felípez de Guzmán, marqués de Leganés. Zaragoza, 9 de octubre de 1646.
[72] Carta de Felipe IV a sor María de Ágreda. Zaragoza, 17 de junio de 1646. Seco Serrano 1958, 108, 64.

Nieremberg, Juan Eusebio, 1643, Corona virtuosa y virtud coronada, en que se proponen los frutos de la virtud de un príncipe, juntamente con los heroicos ejemplos de virtudes de los emperadores de la Casa de Austria y reyes de España, Madrid, Imprenta de Francisco Maroto.

Novoa, Mateo, 1878, «Historia de Felipe IV», Memorial Histórico Español: Colección de documentos, opúsculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia, Madrid, Imprenta de Miguel Ginesta, t. LXIX.

Saavedra Fajardo, Diego, 1640, Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas, Monaco [Munich], 1640.

Aparato crítico

Alonso de la Higuera, Gloria, 2013, «El ceremonial de la muerte en la Monarquía Hispánica. El príncipe don Baltasar Carlos de Austria (1629-1646)», Eliseo Serrano Martín (coord.), *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 585-599.

Avilés Fernández, Miguel, 1981, *Sueños ficticios y lucha ideológica en el Siglo de Oro*, Madrid, Editora Nacional.

Baranda Leturio, Consolación, 2013, *Cartas de Sor María de Jesús de Ágreda a Fernando de Borja y Francisco de Borja (1628-1664). Estudio y edición,* Valladolid, Universidad de Valladolid.

Campos Ruiz, julio, 1969, «Cartas inéditas de la Venerable Sor María de Jesús de Ágreda», *Salmaticensis*, 16, pp. 635-666.

Cueto Ruiz, Ronald, 1994, *Quimeras y sueños. Los profetas y la Monarquía Católica de Felipe IV*, Valladolid, Universidad de Valladolid.

Cueto Ruiz, Ronald, 1995, «Crisis, conciencia y confesores en la Guerra de los Treinta Años», *Cuadernos de Investigación Histórica*, 16, pp. 249-265.

Domínguez Ortiz, Antonio, 1992, *Historia de la caída del Conde-Duque de Olivares (manuscrito del siglo XVII)*, Málaga, Editorial Algazara.

Elliott, John H., 1990, *El conde-duque de Olivares. El político en una época de decadencia*, Barcelona, Editorial Crítica.

Fernández Gracia, Ricardo, 2002, *Arte, Devoción y Política. La promoción de las artes en torno a sor María de Ágreda*, Soria, Diputación Provincial de Soria.

Filippini, Orietta, 2006, *La coscienza del re. Juan de Santo Tomás, confessore di Filippo IV di Spagna (1643-1644)*, Firenze, Leo S. Olschki Editore.

García Hernán, Enrique, 2004, «La secularización del fenómeno profético en el siglo XVI», Jaime Contreras Contreras – Alfredo Alvar Ezquerra – José Ignacio Ruiz Rodríguez (coords.), *Política y cultura en la época moderna. Cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, pp. 601-609.

Granda Lorenzo, Sara, 2013, *La presidencia del Consejo Real de Castilla*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Manero Sorolla, María del Pilar, 1999, «Sor María de Jesús de Ágreda y el providencialismo político de la Casa de Austria», Monika Bosse – Bárbara Potthast – Andrè Stoll (eds.), *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico*, Kassel, Reicherberger, pp. 105-125.

Martínez Millán, José, 2007, *La Inquisición española*, Madrid, Alianza Editorial.

Martínez Millán, José, 2015, «Evolución política y religiosa de la Monarquía Hispana durante el siglo XVII», *Carthaginensia: Revista de Estudios e Investigación*, vol. 31, nº 59-60, pp. 215-250.

Mazín Gómez, Oscar, 2016, «Hombres de prudencia y «grandes partes». El conde de Castrillo y don Luís Méndez de Haro», Rafael Valladares Ramírez (ed.), *El mundo de un valido. Don Luís de Haro y su entorno, 1643-1661*, Madrid, Marcial Pons, pp. 153-192.

Morte Acín, Ana, 2005, «Profetas en la Corte del Felipe IV: Aragón, testigo privilegiado (1643-1648)», Porfirio Sanz Camañes (coord.), *La Monarquía Hispánica en tiempos del Quijote*, pp. 333-352.

Morte Acín, Ana, 2010, *Misticismo y conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico.

Negredo del Cerro, Fernando, 2016, «Antes de la tormenta. La nunciatura madrileña y el gobierno de la Monarquía en vísperas de la crisis de 1632», *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 42, pp. 103-135.

Paz y Meliá, Ángel, 1903, «Correspondencia del conde de Lemos con don Francisco de Castro, su hermano, y con el príncipe de Esquilache (1613-1620) (conclusión)», *Bulletin Hispanique*, vol. 5, nº 4, pp. 349-358.

Seco Serrano, Carlos, 1958, *Cartas de Sor María de Jesús de Ágreda y de Felipe IV*, Madrid, Atlas, vols. 108 y 109.

Sigüenza Tarí, José Felipe, 1997, «La embajada de Chumacero, un antecedente del regalismo borbónico», Antonio Mestre Sanchís – Pablo Fernández Albaladejo – Enrique Giménez López (coords.), *Monarquía, imperio y pueblos en la España Moderna*, Alicante, Universidad de Alicante, vol. 1, pp. 25-38.

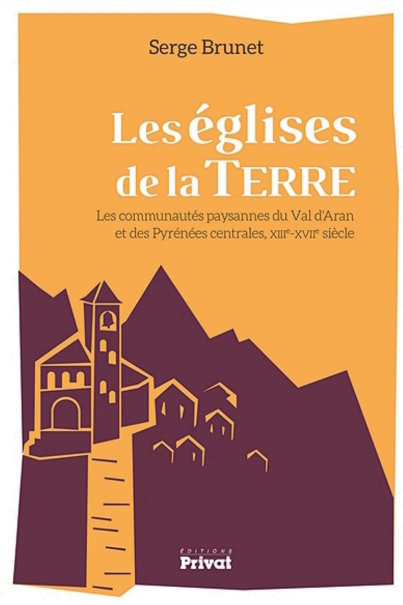
Silvela, Francisco, 1885-1886, *Cartas de la Venerable Madre Sor María de Ágreda y del Señor Rey don Felipe IV*, Madrid, Est. Tipográfico «Sucesores de Rivadeneyra», 2 vols.

Simón Díaz, José, 1975, *Jesuitas de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Universitaria Española.

Stradling, Robert. A, 1989, *Felipe IV y el gobierno de España (1621-1665)*, Madrid, Cátedra.

Recensions d’ouvrages

Serge Brunet, *Les églises de la Terre. Les communautés paysannes du Val d'Aran et des Pyrénées centrales, XII^{e}-XVII^{e} siècle*



1. Pocos territorios tan pequeños pueden presumir de ser el objeto de estudio de tantos historiadores como el Valle de Arán. Las investigaciones de autores como Patrice Poujade, Maria Àngels Sanllehy, Joan Carles Riera o el mismo Serge Brunet, entre otros, lo atestiguan. La razón estriba en la singular naturaleza geográfica, política y cultural de este enclave: en el extremo de Cataluña, fronterizo con Aragón y con Francia, pero en la vertiente norte de los Pirineos y, por tanto, peor comunicado con España –a la que

pertenece políticamente– que con Francia, con Cataluña que con Occitania, cuyo idioma conserva como lengua oficial.

2. Serge Brunet, profesor de la Universidad de Montpellier, había ya publicado buena parte de su tesis[1]. Ahora vuelve sobre su investigación doctoral para publicar la otra parte, enriquecida con nuevas aportaciones y una actualización bibliográfica que le permite desarrollar de manera muy instructiva y detallada algunos aspectos que ya estaban presentes en ese primer libro. Para ello utiliza profusamente los documentos de los Archivos Departamentales de la Haute-Garonne así como los conservados en los archivos araneses -aunque raramente precisa su signatura archivística concreta-, y los del Archivo de la Corona de Aragón que fueron transcritos por Joan Reglà en 1951.
3. El libro de Brunet se plantea el estudio del Valle de Arán desde el siglo IX hasta el siglo XVII o, como él mismo dice, «entre reforma gregoriana y reforma tridentina» (p. 276, 371). Para el autor, la situación del valle en la Edad Moderna no es comprensible sin remontar hasta la formación del feudalismo en los Pirineos. La idea básica es que la estructuración comunal y familiar de los araneses se ha apoyado sobre una determinada organización eclesiástica que, a su vez, les ha permitido librarse de la opresión señorial feudal. Esa organización se basa en una lucha de poder fundamental, repetida por las sucesivas generaciones: asegurar para las comunidades locales y para sus sacerdotes, hijos de las casas del lugar, la posesión de los bienes y rentas eclesiásticos frente a las apetencias de obispos, cabildos, monasterios y señores laicos. Para conseguirlo los araneses han utilizado hábilmente su condición fronteriza, que les ha permitido salvaguardar un marco institucional que no es sólo único, sino un caso «extremo» (p. 422).
4. El inicio del libro nos sitúa entre el año mil, cuando la mayoría de las iglesias aranesas ya están construidas, y finales del siglo XI. En ese periodo, en Cataluña y en el Midi surgen los *milites* que, apoderándose de los patronatos de las iglesias gestionadas previamente por la comunidad o por algunas familias, evolucionarán

[1] Serge Brunet, *Les prêtres des montagnes. La vie, la mort, la foi dans les Pyrénées centrales sous l'Ancien Régime*, Aspet, PyréGraph, 2001, 863 p.

hasta convertirse en señores feudales. Ellos y sus feudatarios se hacen con los diezmos y las primicias, no dejando al sacerdote más que algunas rentas o parcelas para poder mantenerse. No así en el Valle de Arán, donde los habitantes continúan siendo patrones colectivos de las iglesias.

5. Cuando la «reforma gregoriana», que debe su nombre al papa Gregorio VII (1073-1085) pero que desborda ampliamente los límites de su pontificado, se plantea sistemáticamente el retorno de las rentas eclesiásticas en manos de laicos al clero, por todas partes crecen las mensas episcopales, capitulares y monásticas. Pero, de nuevo, su impacto se revela débil en los Pirineos, donde territorios como el Valle de Arán o, inicialmente, el Alto Comminges resisten los intentos de desposeerles de los diezmos. Los araneses obtienen la protección de los reyes de Aragón para resistir las presiones del obispo y del cabildo de Saint-Bertrand de Comminges. Es esa intervención real la que, a partir de 1313, interrumpe un incipiente proceso de feudalización que ya había comenzado en el Bajo Arán, en cuanto que impide las tentativas de apropiación particular de unos diezmos que continuarán durante siglos bajo el control de las comunidades locales. Estas gestionan los diezmos de la misma manera que sus pastos comunales, igualmente fundamentales para la supervivencia de la economía en la alta montaña.
6. Gradualmente, a finales del siglo XIII, la posesión de las rentas eclesiales se traslada de las familias del lugar a la de los sacerdotes provenientes de ellas. Estos se constituyen en comunidades de sacerdotes racioneros («*portionnaires*») que se reparten colegiadamente los diezmos y las rentas para misas de difuntos. A partir del siglo XIV estas confraternidades de sacerdotes reciben el nombre de *taules* en el Valle de Arán y de *mesaus* en otros valles pirenaicos. Es una forma inteligente de cumplir con la reforma gregoriana, pues son clérigos quienes disponen de las rentas, sin perder por ello el control sobre los ingresos, ya que en todas las parroquias los clérigos del lugar son preferidos a los forasteros y los sacerdotes araneses antes que cualquier extraño al valle. El arrendamiento de los beneficios eclesiásticos, práctica habitual en todas partes, introduce una presencia nueva en este entramado socio-institucional, que es la de los mercaderes. En ese sentido, se

puede lamentar que no se acuda a los estudios más recientes de Patrice Poujade sobre las redes comerciales transpirenaicas. En cambio, es altamente sugestiva la idea de que en el Alto Comminges el arrendamiento ha sido una forma de mantener las rentas decimales como mutuas de socorro de las comunidades locales a pesar del extrañamiento de los propietarios de los diezmos.

7. Los fenómenos posteriores no introducen cambios sustanciales en este marco organizativo. Las reformas tridentinas comportan restricciones sobre el comportamiento clerical –por ejemplo, el respeto del celibato, bastante incumplido en el siglo XIV–, pero no cambian los rasgos sociológicos esenciales de estos «capellanes de casa», mantenidos con las rentas colectivas, además de las propias de la familia, mientras se generaliza el sistema de herencia que privilegia al hijo mayor -el *hereu*- sobre sus hermanos. Tampoco lo harán los tratados de «*lies et passeries*» entre diferentes valles, la división administrativa del Valle en seis «*terçons*» o los ecos de las guerras de religión francesas, sobre las cuales Brunet es autor de otros estudios en los que también se trata con detalle de la posición estratégica de la diócesis de Comminges. Es más, el tratado firmado con el obispo de dicha diócesis en 1567 extiende esta organización peculiar aranesa a las parroquias del Bajo Arán, donde hasta entonces no se había desarrollado completamente. En cambio, la Guerra de los Segadores, a la que Brunet dedica el último capítulo, arrasa el valle y provoca el estallido de tensiones internas que marcan «el final de un tiempo» (p. 417).
8. Una escueta bibliografía, que no da cuenta de todas las obras citadas en el trabajo, un útil conjunto de mapas y fotografías hechas por el propio autor y dos índices, de nombres de lugar y de personas, completan el trabajo.
9. En fin, es muy remarcable que con este libro Serge Brunet reivindica una manera transversal de escribir la historia. Transversal cronológicamente, porque enlaza la Edad Media y la Moderna sin solución de continuidad. Transversal también temáticamente, porque, en la pluma de Brunet, las iglesias son a la vez comunidades parroquiales y fortalezas de defensa militar y los clérigos, hombre de

Iglesia al tiempo que miembros de unas familias montañesas con unas normas de conducta y, sobre todo, de herencia claramente definidas.

10. El trabajo de Serge Brunet no se limita al Valle de Arán, sino que incluye continuas comparaciones con los otros valles de los Pirineos centrales, en particular el de Aneu -conocido gracias a los estudios de Enric Moliné-, el Alto y el Bajo Comminges e incluso, en algunas ocasiones, con Navarra, Bearn o la Gascuña, para lo cual son fundamentales las relaciones establecidas con los trabajos de Benoît Cursente. Brunet muestra de manera convincente que en cada valle se dan respuestas diferentes a unas mismas necesidades. Por eso, es de esperar que esta obra, por la riqueza de sus hipótesis y por la meticulosidad de su método, suscite nuevos estudios en otras comarcas pirenaicas.

Ignasi Fernández Terricabras
Universitat Autònoma de Barcelona

Brunet, Serge, 2018, *Les églises de la Terre. Les communautés paysannes du Val d'Aran et des Pyrénées centrales, XII^{e}-XVII^{e} siècles*, Toulouse, Éditions Privat, 1 vol., XVI p. + 506 p.; ilustr. en negro y blanco y en colores, mapas, portada.
ISBN : 978-2-7089-6995-7.

Elena de Lorenzo Álvarez (coord.), *Ser autor en la España del siglo XVIII*



1. Qu'est-ce qu'être auteur dans l'Espagne du XVIII[e] siècle ? L'ouvrage collectif *Ser autor en la España del siglo XVIII* tente d'apporter des réponses à cette question *a priori* simple et pourtant si complexe dans cette période de transition qu'est le XVIII[e] siècle. Si le terme « auteur » semble être ici central, le verbe « être » est également fondamental, dans la mesure où il ne s'agit pas seulement de donner des définitions du terme « auteur » mais aussi de montrer comment chacun le vivait à sa manière. Comment un homme ou une femme deviennent donc auteur ? Comment chaque auteur se considère-t-il ? Pour qui ou pour quoi prendre la plume ? Pouvaient-ils être amenés à se façonner une image différente de leur propre personnalité ? Comment chaque figure était-elle considérée dans la République des Lettres ? Par

ailleurs, le XVIII[e] siècle étant une période de transition, parfois même de lutte, entre les Anciens et les Modernes, entre les courants baroque et néoclassique, et de modification de la figure d'auteur, nous pouvons nous demander si, et de quelle manière, cela transparaît dans la définition qu'un écrivain fait de lui-même.

2. L'ouvrage de 526 pages réunit dix-huit articles accompagnés de leur propre bibliographie. Cette monographie comprend également un précieux index onomastique regroupant plus de mille entrées.
3. Dans l'introduction, réalisée par Elena de Lorenzo Álvarez, professeure à l'Université d'Oviedo et actuelle directrice de l'Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII, sont posées les bases théoriques de la réflexion (voir le lien ci-contre). Ainsi commence-t-elle par évoquer la controverse autour de la définition et de la place de l'auteur dans la littérature et dans le système de fonctionnement de la communication littéraire. Elle insiste également sur un façonnement évolutif de la figure de l'auteur, selon les périodes et les changements culturels et littéraires, et sur la dimension politique de la construction de l'image de l'écrivain. Pour présenter le panel qui suivra, elle indique également qu'il existe différents rapports à l'écriture et à la publication et, de même, différents degrés de volonté et de conscience auctoriales.
4. Succède à cette introduction une série de dix-huit articles. À la compilation d'articles théoriques, les dix-huitièmistes espagnols et britanniques en lien avec l'Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII ont préféré des études de cas, qui apparaissent par ordre chronologique. Ainsi donc, cet ouvrage recueille l'étude de dix-huit figures incontournables de la littérature du XVIII[e] siècle espagnol, comme Feijoo, Jovellanos, les Moratín père et fils, ou encore le poète Quintana. Elles sont toutes suffisamment représentatives pour pouvoir révéler à travers leur parcours et leurs œuvres la grande variété des définitions de la figure auctoriale. Nous retiendrons la grande diversité des exemples retenus dans l'ouvrage. En effet, il peut s'agir tout autant d'hommes que de femmes, de péninsulaires ou de *criollos*. La présence d'autres modèles que le canon masculin péninsulaire, quoiqu'en nombre limité, nous a paru très appréciable. De même, tous les genres littéraires

sont représentés car ces écrivains ont pu acquérir une notoriété certaine dans le domaine de la poésie, du théâtre, de la presse, de l'essai, du roman, etc. Leur point commun : avoir pris la plume au XVIII^{e} siècle.

5. Ils considèrent tous leur activité de manière différente, depuis ceux qui n'ont nulle volonté de publier leurs écrits (comme Martín Sarmiento), ne considérant l'écriture que comme une simple activité récréative (José Antonio de Porcel y Salablanca, homme d'église, ne voit l'activité littéraire en dehors du domaine ecclésiastique que comme un exercice gratuit), jusqu'à ceux qui, comme Gabriel Álvarez de Toledo, le Péruvien Pedro de Peralta Barnuevo ou Juan Meléndez Valdés, développent une réelle stratégie éditoriale pour se faire un nom et une place dans les plus hautes sphères des institutions intellectuelles et politiques. Il y a également ceux qui ne prétendent pas vivre de leur plume, tels José de Cadalso, Nicolás Fernández de Moratín ou Tomás de Iriarte, parce qu'elle est incompatible avec leur profession première ou parce qu'ils n'en ont pas la nécessité financière. À l'inverse, d'autres ont une activité littéraire strictement professionnelle (Ramón de la Cruz, par exemple, écrit ses pièces sur commande, pour une compagnie et des comédiens précis). D'autres encore aspirent à vivre de leur écriture, comme Diego de Torres Villarroel, ou luttent pour la professionnalisation et la reconnaissance du statut d'auteur ainsi que pour la protection de leurs droits (Sarmiento, par exemple, même s'il ne publie pas, ou le poète Eugenio Gerardo Lobo). Certains auteurs recherchent principalement gloire et reconnaissance, comme Leandro Fernández de Moratín qui souhaite s'ériger avec son père en figures incontournables des lettres espagnoles, alors que d'autres se servent de l'écriture comme d'un outil de revendication (María Rosa de Gálvez publie notamment pour démontrer son talent aux écrivains hommes) ou d'engagement politique, au service du bien commun et de la nation. Les deux exemples majeurs en sont le bénédictin Benito Jerónimo Feijoo et l'homme d'Etat Gaspar Melchor de Jovellanos. Ce dernier, cependant, doit affronter les aléas de l'histoire, tout comme José de Vargas Ponce (marin, cartographe nautique et historien naval) qui

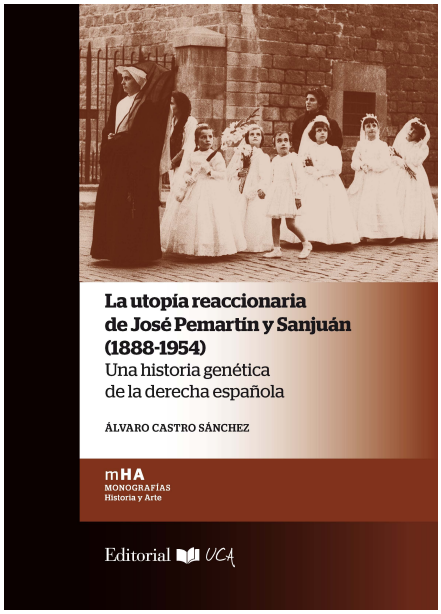
s'adapte, comme d'autres avant lui, pour conserver son statut d'auteur et sa place dans les arcanes des institutions.

6. Tel un kaléidoscope, l'ensemble des cas particuliers en vient à former un tout qui conduit sur une réflexion finale menée par Pedro Ruiz Pérez. Il propose une synthèse des contenus abordés dans ce recueil, tout en s'intéressant à la figure du poète et dramaturge José Joaquín Benagasi. Ainsi rappelle-t-il la grande variété des positions et des définitions de l'auteur, basées sur des modèles plus ou moins communs mais desquels émergent de nombreuses singularités.
7. En somme, *Ser autor en la España del siglo XVIII* est un ouvrage qui permet de retracer la diversité des positions adoptées par les écrivains de l'époque, et les évolutions de celles-ci au fil des décennies en fonction des changements de l'histoire. Il ouvre également sur un renouvellement historiographique de questions que nous pensions déjà débattues et qui pourraient sembler déjà cernées.

Emilie Cadez
Université Toulouse – Jean Jaurès.
EA7412 CEIIBA

Lorenzo Álvarez, Elena de (coord.), 2017, *Ser autor en la España del siglo XVIII*, Gijón, Ediciones TREA, 526 p.
ISBN : 978-84-9704-10-6

Álvaro Castro Sánchez, *La utopía reaccionaria de José Pemartín y Sanjuán*



1. La obra de Álvaro Castro, *La utopía reaccionaria de José Pemartín y Sanjuán (1888-1954)*, supone un soplo de aire fresco en la inmensa literatura existente en torno al franquismo, pues aplica una metodología poco usual en el campo de los estudios históricos sobre la dictadura española. Esta metodología está construida a partir de diversas fuentes como Foucault, Bourdieu –muy presente en la estructuración de los datos empíricos analizados–, la sociología de la filosofía de Randal Collins, así como la recepción española de estos autores llevada a cabo por Francisco Vázquez García –quien prologa el texto– y José Luis Moreno Pestaña.
2. Esta apuesta metodológica ha permitido al autor abordar un fenómeno situado más allá del simple *franquismo*, gracias a la figura del filósofo José Pemartín y Sanjuán (1888-1954), desde donde estructura una cartografía compleja del pensamiento

reaccionario español. Este tratamiento de los datos y su lectura componen un amplio abanico de detalles que suelen perderse precisamente en la historiografía clásica, fundamentalmente en el análisis de las ideologías.

3. Para entender el fenómeno de «fascistización» de las derechas españolas en la polémica sobre la ideología, Castro propone un análisis más general del *intelectual de derechas* para reconstruir, como en un análisis microhistórico, la figura de Pemartín y el de las redes que lo conectaron con las ideologías fascistas de la época. El *intelectual de derechas* surgió como antítesis del intelectual de izquierdas, del que se nutrió, así como de otros elementos que utilizaron para crear ideologías que contrarrestasen las ideas liberales. Ramiro de Maeztu se transformó en pionero del proyecto intelectual reaccionario. Parafraseando a Castro, la derecha en aquel momento copia sin escrúpulos las técnicas de funcionamiento del enemigo al que pretende combatir, adoptando la mayor parte de estas, pero adaptándolas a sus objetivos. De ahí que la atención a Pemartín permita al autor combinar un amplio catálogo de rasgos etnográficos de las tendencias del pensamiento reaccionario, su genética: sus conexiones y codificaciones, sus rituales de unión y coordinación, así como las luchas por alcanzar el poder ejecutivo del movimiento nacional.
4. El socio-análisis que hace el autor de las características económicas de los agentes históricos implicados, muestra claramente cómo el pensamiento reaccionario español mantuvo una relación contradictoria con el liberalismo; se opone en principio a él, pero tiende a asumirlo. La figura del «señoritismo» es en este caso una muestra ejemplar: se trata de una figura oscura, tradicionalista y reaccionaria, que muestra un rechazo explícito a la modernidad liberal pero, al mismo tiempo, se enriquece estableciendo monopolios. Estos «nuevos ricos» procedentes del extranjero se instalaron en Andalucía y acabaron defendiendo «acabó defendiendo de modo radical los valores del tradicionalismo español».
5. Esta forma de leer los datos empíricos desarrollada por el autor amplía considerablemente el marco de comprensión de las principales tendencias en el pensamiento reaccionario español. Castro nos muestra a Pemartín como un académico menor, poco volcado en el campo intelectual dada su condición

acomodada, pero profundamente inmerso en la vida política española. Muy unido desde su origen a la causa de Vegas Latapié, el marqués de Lozoya, Maeztu y Víctor Pradera, José Pemartín fue un miembro destacado en la recepción y la difusión de las ideas de L'Action Française de Charles Maurras, hasta la constitución en 1931 de la sociedad cultural Acción Española (AE). Pemartín se consolidó entonces como un importante divulgador de las nuevas ideas políticas, gracias a sus publicaciones en *La Revista de Acción Española*. Su preocupación por la política lo llevó a diseñar un modelo de Estado que acabaría coqueteando con la *regeneración* de la raza española. Cuando publica su obra *¿Qué es lo Nuevo?* (1937), esta no tarda en convertirse en una de las obras clave en la construcción de la ideología franquista. El «filósofo de Chipiona» viene a proponer en ella una ontología política completa, un sistema ideológico cerrado en torno a la dictadura de características fascistas que permitiría la reorganización de la nación.

6. La represión y depuración del profesorado universitario acabó con cualquier resto republicano en el ambiente académico, como en el caso de Ortega y Gasset, pues este mantenía como intelectual liberal «ciertos rasgos seculares que molestaron al catolicismo del régimen». En su lugar, lo intelectuales del Opus Dei, organizados a través del grupo de filosofía de Arbor, coparon la totalidad del campo académico. Esta red agrupó a Acción Española y al Opus Dei junto con los intelectuales monárquicos, que trataron de impulsar la restauración de la monarquía como estrategia fundamental contra el Estado democrático republicano. De este acercamiento surgió la idea de «derrocar a Franco» y sustituirlo por un monarca de consenso, Juan Carlos I. La vía católica fue propuesta para enmendar la dictadura de Franco, que ya en 1945 se convirtió en la «principal estrategia para solventar el aislamiento internacional». El estado se ha transformado ahora en una máquina de producir agentes orgánicos al régimen. Al igual que en el proceso comunista, la dictadura fascista no era para ellos un fin, sino la herramienta para alcanzar su modelo de Estado ideal.
7. La lectura de esta obra, a pesar de lo complejo del campo y de la amplísima muestra de datos que nos ofrece el autor, aporta nuevas hipótesis que amplían nuestra comprensión de un fenómeno histórico muy polémico. Más allá de realismos ingenuos

o de perspectivas particularmente sesgadas por distintos intereses, la obra de Álvaro Castro hila con precisión una amplia red de movimientos en la sombra, pugnas de familias de herederos, luchas de poder y discursos ideológicos enfrentados; todos indispensables en los avatares de nuestra historia política.

Diego Delgado

Castro Sánchez, Álvaro, 2018, *La utopía reaccionaria de José Pemartín y Sanjuán (1888-1954). Una historia genética de la derecha española*, Cádiz, Editorial UCA, Monografías Historia y Arte, 217 p.
ISBN: 978-84-9828-677-9

CECIL Numéro 4 - Année 2018

Dossier thématique : La fabrique de l'hérésie. L'hérétique et ses représentations à l'époque moderne : Espagne, Portugal, Amérique. XVI^{e}-XVII^{e} s. (coord. par Michel Bœglin) 5

David Kahn : Actualiser l'hérésie au temps de la Réforme. Catholicité, innovations doctrinales et Inquisition dans l'Espagne de la première modernité (1517-1530) 9

Borja Franco Llopis : Imágenes de la herejía y de los protestantes en el arte efímero de los Austrias 37

Estelle Garbay-Velázquez : Quand le nom fait l'hérétique. Les mots de l'illuminisme castillan de 1525 63

Miquel Beltrán : Mística del abandono en los primeros alumbrados 87

Shems Kasmi : La figure du métis hérétique. Contribution à l'étude des discours de diabolisation des *mestizos* de Nouvelle-Grenade (XVI^{e}-XVII^{e} siècles)..... 107

Ignacio J. García Pinilla : Escritura y reescritura del relato de la orden dominica sobre el doctor Constantino de la Fuente 127

Rosa María Alabrús Iglesias : Religiosas visionarias y supersticiosas ante la Inquisición de Barcelona (1575-1680) 151

Pedro Vilas Boas Tavares : A *invenção* do «molinista» em Portugal..... 167

Varia **..... 183**

Bernard Grunberg : Un nicodémisme toléré ? Le cas des judaïsants de Nouvelle-Espagne (1519-1571) 185

Alberto Pérez Camarma : La instrumentalización del mensaje divino: sor María de Ágreda y el castigo de Dios 207

Recensions d'ouvrages 229

Serge Brunet, *Les églises de la Terre. Les communautés paysannes du Val d'Aran et des Pyrénées centrales, XII^{e}-XVII^{e} siècle* 231

Elena de Lorenzo Álvarez (coord.), *Ser autor en la España del siglo XVIII*..... 237

Álvaro Castro Sánchez, *La utopía reaccionaria de José Pemartín y Sanjuán*..... 241

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

url: <https://cecil-univ.eu/>
© CECIL Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines - ISSN 2428-7245
IRIEC. Institut de Recherche Intersite d'Études Culturelles, Montpellier (EA 740)
Université Paul-Valéry, Montpellier 3 – Université Toulouse Jean-Jaurès