

*CADENA DE ORO PARA ATRAER A LOS HEREJES. ARGUMENTOS
DE PERSUASIÓN Y ESTRATEGIAS DE SUPERVIVENCIA
EN FRAY JUAN DE VILLAGARCÍA, O.P., DISCÍPULO
DE FRAY BARTOLOMÉ DE CARRANZA**

POR

DORIS MORENO

Universidad Autónoma de Barcelona

RESUMEN

En este artículo se aborda, en primer lugar, el perfil biográfico del dominico fray Juan de Villagarcía, su papel en la recatolización de Inglaterra y sus problemas con el Santo Oficio, paralelos al proceso de su maestro, el arzobispo de Toledo Carranza. Se analizará también su manuscrito: *Diálogo o Cadena de oro para atraer a los herejes*, escrito entre 1560 y 1563, estableciendo similitudes y distancias respecto al pensamiento de Carranza.

PALABRAS CLAVE: Reforma Católica, Inquisición, Lectura de la Biblia, Herejía, Dominicos, Espiritualidad

*CADENA DE ORO PARA ATRAER A LOS HEREJES. ARGUMENTS
OF PERSUASION AND STRATEGIES OF SURVIVAL IN
FRIAR JUAN DE VILLAGARCÍA, O.P., DISCIPLE
OF FRIAR BARTOLOMÉ DE CARRANZA.*

ABSTRACT

This article discusses the biography of the Dominican Friar Juan de Villagarcía, his role in the recatholization of England and his problems with the

* Este artículo ha sido elaborado en el marco de los proyectos: RyC2008, HAR2008-01406 y HAR2008-06048-C03-03, financiados por el Ministerio de Ciencia e Innovación. Agradezco los comentarios de mis compañeros: Ricardo García Cárcel, Manuel Peña, Michele Olivari, Bernat Hernández y José Luis Betrán.

Inquisition, at the same time that his master, the Toledo archbishop Carranza, was being processed. We will analyze Villagarcía's manuscript *Dialogue or gold chain to attract the heretics*, written between 1560 and 1563, and establish similarities and differences with Carranza's thought.

KEY WORDS: Catholic Reform, Inquisition, Reading of Bible, Heresy, Dominicans, Spirituality

Recibido/Received 23-05-2011

Aceptado/Accepted 20-02-2012

El dominico fray Juan de Villagarcía tuvo una vida corta. Natural de la villa del mismo nombre, nació hacia 1529, entró siendo niño en el convento dominico de San Pablo de Valladolid y, destacando como estudiante, los padres del convento le eligieron colegial del Colegio de San Gregorio de la misma ciudad. Ocupó algunos cargos en la provincia leyendo teología en el Colegio con opinión de «hombre de grande ingenio», a pesar de su juventud. Escribió obras de polémica y apologetica del catolicismo, aunque hasta donde sabemos la mayoría no se ha conservado. Murió en marzo de 1564.¹

Lo que conocemos de las peripecias vitales de este dominico es gracias a su condición de discípulo, compañero y amigo estrechísimo de fray Bartolomé de Carranza. Cuando Villagarcía entró en el Colegio de San Gregorio en 1543, Carranza era ya un profesor acreditado (había entrado como colegial en 1523) que unos años antes, en 1539, había recibido los grados de maestro en teología en Roma. Villagarcía se convirtió en una de las jóvenes promesas dominicas que rodeaban a Carranza y que él cultivó con mimo. Gracias al proceso inquisitorial contra el arzobispo de Toledo han sobrevivido varias cartas entre Carranza, Villagarcía y otros corresponsales como Melchor Cano, que nos proporcionan información suficiente sobre la relación de amistad entre los dos

¹ Las fuentes son un tanto contradictorias respecto a la fecha de su muerte. Fray Hernando del Castillo, que predicó en su funeral, es quien nos da la que aparece en el texto, al hacer una breve reseña biográfica de este dominico en su obra: *Primera [Segunda] parte de la Historia de Sancto Domingo y de su Orden de Predicadores*. Madrid: en casa de Francisco Sánchez, 1584-92. En cambio, según el manuscrito que comentaremos, murió el 25 de marzo de 1563 (BN, ms. 10547, f. 129v). Creemos que es un error y que efectivamente murió en 1564. Fray Bartolomé de Las Casas confirma su presencia en la cárcel a finales de 1562 o en 1563 cuando en una carta a los dominicos de Chiapas y Guatemala de esos años (hay dudas respecto a la datación precisa) afirmaba que había enviado una carta a Carranza cuando éste se encontraba en Inglaterra sobre el tema de las encomiendas de indios «y escribiome fray Juan de Villagarcía, su compañero, que era y es muy docto y también católico cristiano, aunque todavía está preso hasta quel negocio del arzobispo se acabe (el cual no es hereje, por la misericordia de Dios)». Las Casas, Fray Bartolomé de. 1958. *Obras Escogidas*. Tomo V. *Opúsculos, cartas y memorial*: 470. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

primeros, amistad tan estrecha que Tellechea, el editor de las cartas, sugiere que Villagarcía quizá pudo ser en algún momento confesor o director espiritual de Carranza.² De la confianza del maestro en las aptitudes del discípulo da testimonio el hecho de que cuando Carranza acompañó a Felipe II a Inglaterra para su matrimonio con María Tudor en 1554, eligiera a Villagarcía como compañero, siendo éste un joven de unos 25 años. Se sumó después, en 1555, fray Pedro de Soto, compañero de orden, y un hombre ya experimentado que venía de Dillingen, Alemania, donde había pasado los anteriores seis años colaborando con el obispo de Augsburgo desde la universidad, en la lucha contra el protestantismo. Esa estrecha relación entre Carranza y Villagarcía era bien conocida en los círculos próximos al futuro arzobispo. Al respecto es significativo que cuando el Vicario General de la orden felicitó el nombramiento de primado de Toledo a Carranza en 1558 le prometió, en consideración a él, hacer maestro a fray Juan de Villagarcía en el próximo capítulo.³

En Inglaterra, los dominicos Carranza, Villagarcía, Soto, los franciscanos fray Bernardo de Fresneda, confesor del príncipe Felipe, y fray Alonso de Castro, entre otros, se convirtieron en pieza clave de la recatolización del país. Los frailes españoles formaron parte del círculo que se reunía periódicamente en la casa del Cardenal de Inglaterra, Reginald Pole, legado pontificio en Londres desde 1554 y hasta 1557, cuando fue cesado por Paulo IV.⁴ Formaron entonces un grupo de amigos en el que se integraron algunos profesores y estudiantes del New College de la Universidad de Oxford como Thomas Harding,⁵ Thomas Dorman, Nicholas Sander, Thomas Stapleton y John Rastell,⁶ católicos

² Tellechea Idígoras, J. I. 1975. «Inglaterra, Flandes y España (1557-1559), en cartas inéditas de Carranza y otros». *Estudios históricos I. «Miscelánea José Zuzunegui» (1911-1974)*: 382. Vitoria: Facultad de Teología de Vitoria.

³ *Ibidem*, 409.

⁴ Edward, J. 2000. «A Spanish Inquisition? The Repression of Protestantism under Mary Tudor». *Reformation and Renaissance Review* 4: 62-74. Edward, J. y R. Truman (eds.). 2005. *Reforming Catholicism in the England of Mary Tudor*, London: Ashgate; Tellechea Idígoras, J. I. 1974. «Pole, Carranza y Fresneda. Cara y cruz de una amistad y de una enemistad», *Diálogo ecuménico* 8: 287-393. Tellechea Idígoras, J. I. 1977. *Fray Bartolomé de Carranza y el Cardenal Pole: un navarro en la restauración católica de Inglaterra (1554-1558)*, Pamplona: Diputación Foral de Navarra-CSIC.

⁵ T. Harding (1516-72), sacerdote, fue profesor de hebreo en Oxford durante el reinado de Enrique VIII, teólogo, capellán del obispo Gardiner. Se exilió bajo el reinado de Isabel I primero a Amberes y después a Lovaina. Fue protagonista de una sonada polémica con el obispo de Salisbury, John Jewel.

⁶ Thomas Dorman (?-1572/77), católico, estudiante en Oxford tutelado por Harding, se exilió a Amberes y después a Douai, donde invitado por el Cardenal Allen se convirtió en profesor del Colegio Inglés. Participó en las polémicas con los anglicanos. Nicholas Sander (1530-81), estudiante, con la entronización de Isabel I optó por ir a Roma, donde fue acogido por el Cardenal Morone, amigo de Pole. Ordenado sacerdote, colaboró con el Cardenal Hosio en la recatolización de Polonia hasta que se estableció en Douai participando activamente en las polémicas de los años sesenta contra los anglicanos ingleses. Fue consejero de Gregorio XIII. A partir de 1572 se instaló en Madrid buscando el apoyo de

que acabaron liderando la oposición al anglicanismo de Isabel I desde el continente, desde el Colegio Inglés de Douai, mediante una guerra de libelos, panfletos y literatura apologética de combate.⁷

Tres fueron los ámbitos de actuación de Villagarcía en Inglaterra: su participación en el proceso del arzobispo Thomas Cranmer, su papel en la reinstauración de la teología católica, junto a fray Pedro de Soto, en las universidades de Oxford y Cambridge, y finalmente su puesto como confesor de la reina María. Quizá el más conocido es el protagonismo que le cupo en el proceso contra el arzobispo de Canterbury, Thomas Cranmer, a quien intentó hacer volver al catolicismo. Mantuvo varios encuentros de discusión teológica con él durante los primeros meses de 1556 y parece que es el autor, si no de todas, de varias de las retractaciones escritas que firmó el arzobispo. Se habló de su reconciliación e incluso de su absolución sacramental. El arzobispo aceptó retractarse con la esperanza de salvar la vida. Sin embargo, la decisión de la reina María (como la de Carlos V poco después en España) fue de signo contrario e inapelable: Cranmer debía ser tratado como sedicioso, la reina no estaba dispuesta a perdonar al arzobispo la legitimación del divorcio de sus padres, Enrique VIII y Catalina de Aragón, y la sanción del matrimonio con Ana Bolena. Villagarcía acompañó a Cranmer en la ceremonia pública de retractación aun a sabiendas que el pacto acordado era papel mojado y que el destino del arzobispo era la hoguera. Cranmer, que había recibido de alguna forma esa información, cambió el guión en el último momento para sorpresa de todos los presentes que tenían el sermón con su retractación por escrito, rechazó la autoridad del Papa y expresó su voluntad de morir como reformado. El libro del protestante John Fox, *Acts and Monuments*, de enorme difusión, recogió el relato de la muerte

Felipe II en favor de los católicos ingleses y en 1579 participó en una desastrosa expedición a Irlanda sancionada por el Papa, destinada a fomentar la rebelión contra la reina Isabel. Murió en 1581. Sanders escribió entre otras cosas, una muy conocida y exitosa obra de propaganda católica titulada *De Origine ad Progressu Schismatis Anglicani*, (Colonia 1585) que fue traducida a diversas lenguas y al castellano, en versión bastante libre por el padre Ribadeneira en 1588 con notable éxito. Thomas Stapleton (1535-98), estudiante en aquella época, se exilió a partir de 1559, primero a Lovaina y después a París donde finalizó sus estudios de teología. Participó activamente en la fundación y sostenimiento del Colegio Inglés de Douai. Quiso entrar en la Compañía de Jesús en 1584 pero no completó el noviciado. Felipe II lo nombró profesor de Escrituras en la Universidad Católica de Lovaina en 1590. Ganó fama de excelente teólogo pero no consiguió el capelo cardenalicio por la oposición de la Compañía de Jesús. John Rastell (1527-77), muy amigo de Villagarcía, había pertenecido al grupo de Pietro Martyr en Oxford, grupo que se disolvió bajo el reinado de María Tudor. Rastell volvió a la obediencia de Roma en 1554, se graduó en Oxford en 1559 y fue ordenado sacerdote. En 1560 se instaló en Lovaina, en 1564 en Amberes y en 1568 lo encontramos en el noviciado jesuita de San Andrés, en Roma. Fue vicerrector del Colegio de la Compañía de Jesús en Ingolstadt. Murió en 1577. Edwards, J. R. W. Truman. 2005: 26.

⁷ Entre 1554 y 1570 unas 58 publicaciones salieron de las imprentas de Amberes y Lovaina. Walsham, A. 2000. ««Domme Preachers»? Post-Reformation English Catholicism and the Culture of Print». *Past and Present* 168: 72-123.

de Cranmer haciendo referencia explícita al dominico español, a su participación en la retractación y, después, a la actitud de Villagarcía ante la muerte del arzobispo de Canterbury en la hoguera.⁸ El éxito del martirologio de Fox otorgó un papel destacado a fray Juan en la historiografía protestante inglesa más beligerante contra el catolicismo, juzgándolo mentiroso, malévolo y cruel, e incluso fue protagonista de la novela romántica de Anna Eliza Bray, *The Protestant: a tale of the reign Queen Mary* (London, 1828).⁹

Las actividades de Villagarcía en el ámbito universitario tuvieron una incidencia menos mediática aunque, a mi juicio, más importante. Fray Juan, Friar John Villa García o *Garsina* o *Joannes Fraterculus*, «frailecillo», como era conocido por católicos y protestantes (lo de «frailecillo», de manera peyorativa por parte de éstos últimos), desarrolló labor docente junto a Pedro de Soto con el objetivo específico de restablecer la escolástica y la teología católica en Oxford, tras el paso de protestantes destacadísimos como Pedro Mártir Vermiglio, que había impartido teología en aquella universidad con notable éxito desde 1547 y hasta 1554.¹⁰ Parece que Villagarcía no participó en el Concilio nacional convocado por Carranza y Reginald Pole, legado pontificio, aunque sí sabemos que colaboró en la visita-inspección de las universidades de Oxford y Cambridge, y apoyó un programa de recatolización de carácter más popular que incluía la celebración de fiestas católicas como el Corpus Christi. Villagarcía estuvo durante un año, hasta octubre de 1555, acompañando a Carranza en Londres y poco después se desplazó a Oxford donde logró, con las gestiones oportunas de Carranza, la reapertura de una casa dominica donde fue admitido al grado de bachiller en 1555 y de maestro en 1558.¹¹ Fue profesor de Teología en el Magdalen College de Oxford desde 1558 y hasta 1559.¹² El dominico se mostró prolijo en el debate teológico con los protestantes, escribiendo textos de combate que no han llegado hasta nosotros.

En tercer lugar, Carranza y Villagarcía estuvieron muy próximos a la reina María, especialmente Villagarcía que se convirtió en su confesor.¹³ Algunas

⁸ He consultado la edición de Londres, 1839, vol. VIII: 80-90.

⁹ Heylyn, P. 1849. *Ecclesia Restaurata; or, the History of the Reformation of the Church England*: 166. Vol. II, Cambridge: Ecclesiastical History Society, University Press.

¹⁰ Edward, J. y R. Truman (eds.). 2005: 158.

¹¹ Hegarty, A. 2005. «Carranza and the English Universities», en J. Edwards y R. Truman, 2005: 157-158.

¹² Page, W. (ed.). 1907. «Friaries: The house of Black Friars», *A History of the County of Oxford*: 107-122. Vol. 2. British History Online. URL: <http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=40196>. Fecha de consulta: 13 de mayo de 2010.

¹³ Wizeman, W. 2006. *The theology and spirituality of Mary Tudor's church*: 15. Aldershot: Ashgate. Villagarcía tenía, además, dispensa para leer libros prohibidos. También informa de su papel

fuentes afirman que la reina le asignó una guardia personal para protegerle ante las amenazas de muerte que recibió por su beligerancia católica.¹⁴

La influencia del grupo de eclesiásticos españoles en Inglaterra ha sido debatida en el marco más amplio de la discusión sobre la naturaleza del proceso de recatolización inglés, si más cercano a un catolicismo contrarreformista continental, o bien teñido de singularidad por iniciarse en oposición a un anglicanismo que muy tardíamente había definido su propio ámbito teológico-dogmático. Tellechea Idígoras afirmó que Reginald Pole fue muy influido por Carranza, envolviendo de un cierto aroma español la vida religiosa de la corte inglesa de aquellos años. David Loades, sin embargo, cree que debe leerse esa influencia al revés puesto que los contemporáneos creyeron claramente que había sido Pole el que influyó sobre Carranza. Para este autor, el catolicismo inglés de estos años estaba convencido de deberle más a la reina María que al Papa y a su representante, el legado Cardenal Pole. Y éste tampoco parecía estar muy cómodo en su posición, habiendo perdido a muchos de sus más próximos amigos: había muerto el cardenal Contarini, el cardenal Morone estaba en horas bajas, Julio III que lo había nombrado legado en Inglaterra había muerto en 1555 y las relaciones con Paulo IV estaban marcadas por la tensión. En Inglaterra, Pole había creado un círculo de *espirituales* a su alrededor entre los que se encontraba Alvise Priuli, Donato Rullo, Carranza, o Villagarcía y había conectado con algunos de los más importantes componentes del séquito de Felipe II como el conde de Feria, el secretario Eraso o Rui Gómez. Era desde este núcleo de donde partían las propuestas de recatolización. John Edwards recientemente ha vuelto a plantear que la presencia de influyentes eclesiásticos españoles fue un factor de mayor peso en la restauración religiosa de María de lo que generalmente se ha dicho. No sólo porque hubo numerosos capellanes y confesores españoles en la corte, sino también porque algunos de ellos eran personas de un alto relieve intelectual y elevada influencia estratégica (a los ya mencionados habría que añadir el obispo de Cuenca Don Pedro de Castro, el Dr. Bartolomé Torres, más tarde obispo de las Canarias, o Fernando de Valdés, Inquisidor General). Sería un error suponer que la corte inglesa no fue tocada por la teología y las prioridades intelectuales de la Contrarreforma cuando Pole, Carranza, Soto y Villagarcía formaban parte de este grupo, aunque tendría un

de confesor de la Reina, Arriaga O.P., fray Gonzalo de. 1928. *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid* II: 135. (ed. del P. Manuel M^a de Hoyos, O.P.) Valladolid: Cuesta.

¹⁴ Aporta esta noticia Fray Gonzalo de Arriaga, *Ibidem*. Fray Bartolomé de Carranza, en el curso de su proceso, afirmó que Villagarcía sufrió hasta tres intentos de asesinato en Inglaterra: Tellechea Idígoras, J. I. 1976. *Fray Bartolomé de Carranza. Documentos históricos (DH)*. Vol. V. *Audiencias II (1562-63)*: 150. Madrid: Real Academia de la Historia.

color singular: Edwards reconstruye el perfil de una sensibilidad católica reformada, fortalecida en la fricción con el protestantismo inglés.¹⁵

Fray Juan era miembro integrante de un grupo más amplio que, alrededor de Carranza y del colegio de San Gregorio de Valladolid, formaban una sensibilidad teológico-religiosa diferenciada en el seno de la orden dominica. La fundación del propio Colegio, en 1496, ya había estado vinculada a un importante movimiento de observancia dominica, con el padre Juan Hurtado de Mendoza, que acabó fagocitando al sector conventual.¹⁶ Y la presencia en él en el primer tercio del siglo de personajes como fray Tomás de Guzmán subrayan este carácter espiritualista. Fray Tomás fue uno de los dominicos jóvenes que participaron en la aventura de los doce apóstoles del Almirante de Castilla en 1525; entonces ya era conocido como predicador y poco después de aquella aventura se le confió la cátedra de Sentencias en el Colegio de San Gregorio (1530), donde fue compañero de Carranza.¹⁷

Varios eran los miembros del grupo carrancista. El maestro fray Pedro de Sotomayor (1511-1564), catedrático de Vísperas (1552-1561) y de Prima (1560-1564) en Salamanca. El maestro fray Juan de la Peña (nacido hacia 1513) que entró primero en los benedictinos reformados de Castilla y después ingresó en los dominicos, juró los estatutos de San Gregorio de Valladolid en 1540 y allí estuvo primero como estudiante y después como profesor hasta 1559. Amigo estrechísimo de Carranza, cuando éste tuvo que hacer el camino de Inglaterra en 1554 con el Príncipe, fray Juan de la Peña ocupó el lugar referencial de Carranza en el Colegio para el resto del grupo. Fue sustituto de Prima de Domingo de Soto en Salamanca en el curso 1559-60 y catedrático de Vísperas de la misma universidad de 1561 a 1565. El maestro fray Ambrosio de Salazar (h. 1522-1559) leyó sustituciones de Prima en Salamanca por el Maestro fray Domingo de Soto, jubilado, de 1556 a 1559. El maestro fray Felipe de Meneses fue catedrático de Vísperas en Alcalá y autor de un muy aceptado catecismo, *Luz del alma* (Valladolid, 1554), que conoció varias ediciones a lo largo del siglo XVI. Meneses se mostró abiertamente favorable a Carranza no sólo en la

¹⁵ Loades, D. 1991. «The Piety of the Catholic Restoration in England, 1553-1558». *Politics, censorship and the English Reformation*: 203-204. London-New York: Printer Publishers. También en Loades, D. 1991. *The Reign of Mary Tudor*: 297. Londres: Longman, donde Loades se muestra escéptico ante el peso español por la dificultad de medir adecuadamente la influencia española ya que ésta se ejerció entre bambalinas. Edwards, J. 2006. «Spanish Religious Influence in Marian England», en E. Duffy and D. Loades (eds.). 2006. *The Church of Mary Tudor*: 201-224. Aldershot: Ashgate.

¹⁶ Beltrán de Heredia, V. O.P. 1941. *Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*: 110 y ss. Salamanca: Ope. Sobre el Colegio de San Gregorio y su importancia: Huerga, A. 1973. «Introducción» a Esbarroya, A. *Purificador de la conciencia*: 71-91. Madrid: Fundación Universitaria Española.

¹⁷ Bataillon, M. 1983. *Erasmus y España*: 184. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

censura de su Catecismo sino también en la escritura de cartas en defensa de su maestro enviadas, entre otros, al obispo de Palencia. Y, finalmente, es necesario mencionar a fray Domingo de Rojas, que procesado por luteranismo murió en la hoguera el 6 de octubre de 1559. La mayoría de los mencionados fueron discípulos del maestro Carranza.¹⁸

La provincia dominica estaba dividida entre los seguidores de fray Melchor Cano (canistas) y los de fray Bartolomé de Carranza (carrancistas), los primeros «intelectuales» y los segundos «espirituales».¹⁹ Ya hemos visto a algunos de los integrantes del grupo de Carranza. En las filas canistas militaban, según el propio Carranza, entre otros, fray Diego de Cuevas y fray Diego Calvete, fray Diego Maldonado, fray Hernando del Castillo, fray Alonso Muñoz, fray Lorenzo Frías, y fray Pedro Portocarrero.²⁰ En San Gregorio convivían los dos grupos desde los años 30' del XVI, cuando Cano y Carranza eran ya estudiantes en el Colegio. Fray Felipe de Meneses, testigo de Carranza en la recusación del Inquisidor General Valdés, a finales de 1559, afirmó: «Conoció al maestro fray Melchor Cano de conversación y haber vivido con él en una misma casa y tratado muchos negocios con él; y que sabe que no tenía buena voluntad al dicho Rmo. de Toledo y esto de muchos años acá. Y la causa de esta diferencia era por ser el dicho Rmo. arzobispo de Toledo particularmente aficionado a cosas de virtud y a los que la seguían muy señaladamente, de las cuales cosas el dicho maestro fray Melchor Cano hablaba mal, aunque con colores y afeites que él tenía para ello. Y a esta causa estuvo siempre mal, no solamente con el Rmo. de Toledo, pero con todos aquellos que pareciesen favorecer aquellas cosas y personas semejantes y que esto tuvo toda su vida, a lo cual, digo a lo menos veintidós años que este testigo le conoció y trató».²¹ El canónigo Sabino Astete confirmaba que la discrepancia arrancaba de antiguo y afirmaba: «el dicho arzobispo de Toledo en las cosas de religión trataba con algún rigor; y fray Melchor Cano con más libertad. Por donde los religiosos estaban divididos en estas dos partes, y así se entendía y trataba comúnmente entre los religiosos, que no se

¹⁸ Otros dominicos del grupo de Carranza fueron fray Francisco Ramírez, fray Mancio de Corpus Christi, catedrático de Alcalá, que hizo una censura favorable al Catecismo e intentó influir en las censuras de otros en el mismo sentido; y fray Pedro Serrano (Tellechea Idígoras. J. I. 1981. *Fray Bartolomé de Carranza. DH.*, VI: 329-330. Madrid: Real Academia de la Historia). Vicente Carro añade los nombres de Pedro de Soto, fray Luis de Granada, Bartolomé de los Mártires, Pineda, Loaysa, Diego de San Pedro, Juan de la Peña, Báñez y el P. Hurtado. (Carro, V. D., O.P. 1931. *El Maestro fray Pedro de Soto, O.P. y las controversias políticos-teológicas en el siglo xvi* I: 319. Salamanca: Convento de San Esteban).

¹⁹ Arriaga, Fray G. de., 1928: I: 370.

²⁰ Tellechea Idígoras, J. I. 1962. «Melchor Cano y Bartolomé de Carranza, dos dominicos frente a frente», *Hispania sacra* 15: 21.

²¹ *Ibidem*: 13.

trataban bien ni tenían amistad». ²² Fray Felipe de Meneses establecía un paralelismo curioso entre las críticas feroces que Cano había lanzado públicamente contra la Compañía de Jesús y la actuación de Cano en el interior de su propia orden, y señalaba que el momento de ruptura del equilibrio entre ambos bandos se situaba en el momento en que Carranza fue nombrado provincial, en 1550, cosa que a Cano le resultó tan intolerable que «si hasta allí había sido algo descomedido, allí salió de madre, como lo sabe toda esta Provincia y lo dirán aun los más amigos del dicho maestro Cano. Y que la causa desta desafición y mala voluntad ha sido la buena vida y señalada religión del dicho Rmo. Señor arzobispo de Toledo. Porque, como es pública voz y fama entre frailes de Santo Domingo de la dicha Provincia, el dicho maestro Cano siempre ha hecho muy mal rostro a cualquiera maestro de particular y eminente virtud entre seglares y frailes, y ha mordido y perseguido a todos aquellos que ve con estas plumas... Y finalmente, como en público se ha habido con los de la Compañía, acá entre los religiosos se ha habido con todos aquellos que más se señalan en virtud y religión». ²³

La fractura entre las dos corrientes dominicas se debía a discrepancias que recorrían varios frentes: la espiritualidad, el gobierno y la actitud hacia la joven Compañía de Jesús. En el primer ámbito, el de la espiritualidad, es necesario subrayar que, a pesar de los textos citados anteriormente, las discrepancias fueron especialmente intensas a partir de 1551-52. Como subrayó Sánchez-Arjona, en el dominico Cano se produjo un cambio de orientación muy significativo en esas fechas sin que hasta ahora hayan sido suficientemente explicados los motivos. El Melchor Cano que traduce el *Tratado de la victoria de sí mismo* de Fermo, que alaba a Savonarola, que cita a Erasmo en sus clases en Salamanca y en sus primeros textos, que no rehúye la reflexión independiente sobre la esperanza cristiana de la salvación en los escritos más tempranos de sus *Loci Theologici*, cambiará de manera significativa su guión a lo largo de los años cincuenta, mucho más escolástico ahora, más radical en sus rechazos a cualquier camino que sugiera ni una sola concesión a los herejes, ni tan sólo en el lenguaje. De ahí su feroz censura de 1558 a los Comentarios al Catecismo de Carranza, una censura amarga en cuanto es, al mismo tiempo una censura de sí mismo, del Cano de diez y quince años atrás. ²⁴

²² *Ibidem*: 13-14.

²³ *Ibidem*: 18.

²⁴ Sánchez-Arjona, F. 1969. *La certeza de la esperanza cristiana en los teólogos de la Escuela de Salamanca*: capítulos IV y V dedicados a Cano y Carranza. Roma: Iglesia Nacional Española. Olivari, M. 2001. «Le facce diverse di Melchor Cano», en A. Prosperi (cur.). *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*: I: 149-176. Roma: Bulzoni Editore.

Carranza, desde el principio, representó una tendencia espiritualista, marcada por la influencia de Savonarola, la corriente erasmiana e incluso ciertas simpatías hacia Juan de Valdés, con cuyos discípulos tuvo frecuentes contactos durante su participación en el Concilio de Trento.²⁵ Las simpatías erasmianas fueron las que llevaron a fray Bartolomé de Miranda a tener un primer choque con el Santo Oficio en 1530. En aquella fecha fue delatado por su maestro de San Gregorio, fray Miguel de San Sebastián. Se le acusaba de unas palabras dichas dos o tres años antes: de menospreciar el poder del Papa y las ceremonias de la Iglesia, ser defensor de Erasmo, especialmente en el capítulo de la confesión, en el énfasis en la confesión frecuente.²⁶ No fue el único, también fueron denunciados fray Antonio de Zúñiga, que entró en el colegio de San Gregorio en 1528 y fray Francisco de Vadillo. Veinte años más tarde, Zúñiga recordaba sus tiempos de colegial como una época especialmente intensa en el aprendizaje de la lucha contra los herejes; no en vano, el maestro fray Diego de Astudillo ordenó en aquel tiempo que «cada día, uno de los colegiales del dicho colegio un día, e otro otro, sustentavan una de las herejías e errores de Luthero para que los otros arguyesen contra ella, y el dicho maestro las confutase e resolviese la verdad».²⁷

José Ramón Guerrero subrayó el talante más espiritualista de Carranza a través del análisis de sus *Comentarios al Catecismo cristiano*. Encuentra Guerrero en Carranza un deseo de vuelta a la primera iglesia y a los primeros padres, «porque aquello fue lo más sano y lo más limpio», un voluntad de purificar la Iglesia mirando a lo orígenes, que coincide con Constantino de la Fuente y, lo que debió ser más sospechoso, con uno de los argumentos más utilizados por los protestantes para reivindicar su reforma.²⁸ Carranza era también singular en su perfil teológico, muy marcado por lo positivo. Para Carranza, así como la fe

²⁵ Santa Teresa, Domingo de. O.C.D. 1957. *Juan de Valdés (1498?-1541). Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*: 335-336. Roma: Universidad Gregoriana.

²⁶ Bataillon, M. 1983: 516-19. Este primer encuentro con el Santo Oficio de Carranza era conocido por algunos treinta años después. Es Menéndez Pelayo el que cita la opinión que el embajador en Roma, D. Diego Hurtado de Mendoza declaraba el 28 de septiembre de 1559: que no tenía a Carranza por buen cristiano, la estrecha relación con el cardenal Pole le hacía sospechar, lo mismo que su flojedad a la hora de argumentar contra los herejes en su Catecismo, y, recordaba, «hubo procesos contra él» (Menéndez Pelayo, M., 1986. *Historia de los heterodoxos españoles*: II: 32-33. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos).

²⁷ Beltrán de Heredia, V. 1972 «Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla», *Miscelánea Beltrán de Heredia*: IV: 651. Salamanca: Editorial Ope. El recuerdo de fray Antonio de Zúñiga en Tellechea Idígoras, J. I. 1963. *Fray Bartolomé de Carranza. DH.*, vol. II-2: 954. Madrid: Real Academia de la Historia. Fray Diego de Astudillo, maestro de Carranza tuvo por las mismas fechas un roce inquisitorial: fue discretamente absuelto de haber leído libros de Lutero en 1528, el dato en Redondo, A. 1965. «Luther et l'Espagne de 1520 a 1536». *Mélanges de la Casa de Velázquez*, I: 150.

²⁸ Guerrero, J. R. 1969. *Catecismos españoles del siglo xvr*: 328. Madrid: Instituto Superior de Pastoral.

se apoyaba en sola autoridad, la teología se fundamentaba en los discursos con los que las conclusiones eran deducidas. Así, la fe tenía un fundamento escriturístico aunque el edificio debía levantarse sobre la teología viva generada por la Iglesia y su tradición. A la Iglesia correspondía la definición de los dogmas de fe. En este ámbito, Carranza se mostraba partidario de que la Iglesia no agotase su autoridad en la definición extensa de los dogmas, es decir, que no se definiere como dogma todo lo que pudiese porque, al fin, esta definición, generaría dogmas y herejías. Su ejemplo era Lutero: al principio sólo había errado sobre las indulgencias y su uso, pero cuando la Iglesia definió la legitimidad de la concesión de indulgencias, Lutero erró en otras muchas cosas. Carranza asumía la definición clásica de herejía: todo lo que se oponía a lo contenido en la Escritura o determinado por la Iglesia. Pero introducía un matiz, esa oposición debía ser claramente manifiesta.²⁹ Al reducir positivamente el campo herético, se ampliaba el territorio de los creyentes que podían haber caído en el error sin ser herejes y a los que era necesario reintegrar al seno de la Iglesia con medios suaves, empezando con el principio de la corrección fraterna, y dejando en manos de los obispos lo que de otro mano entraría en la jurisdicción inquisitorial: esa era su propuesta en un sermón predicado ante la princesa Juana en Valladolid en 1558, inmediatamente después de su vuelta de Inglaterra, lo cual le otorga un peso específico a una propuesta que levantó ampollas entre algunos de los oyentes. Era una propuesta profundamente unida a las noticias de aquellos días: la detención de varias personas acusadas de luteranismo y, entre ellas, de fray Domingo de Rojas, discípulo de Carranza a quien el arzobispo amaba como a un hijo.³⁰

En cuanto al gobierno, la existencia de esos enfrentamientos había generado una enorme inestabilidad interna dentro de la orden. No es de extrañar que, como escribía el cronista fray Juan de la Cruz O.P., «En espacio de dos años poco más, por muertes y enfermedades de algunas personas y por diversidad de pareceres y aficiones, hubo en la Provincia de España nueve prelados generales en diversos tiempos».³¹ Asimismo, todo parece indicar que las dos facciones habían acabado convirtiéndose en símbolo de cambio generacional. Fray Luis de la Cruz afirmaba por las mismas fechas que «los padres viejos muy religiosos e doctos de esta provincia» apoyaban a Carranza, mientras que los jóvenes se habían adherido a Cano. El padre Ribadeneira también apuntó este matiz:

²⁹ Pozo, C. S. I. 1959. *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca, 1526-1644*: 105-177. Granada: Instituto «Francisco Suárez».

³⁰ Tellechea Idígoras, J. I. 1963. «Un «sermón de tolerancia» de Bartolomé de Carranza? Valladolid, 21 de agosto de 1559». *Scriptorium Victoriense* 10: 7-45; Pastore, S. 2003. *Il Vangelo e la spada*: 232-234. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura. La referencia a la relación tan estrecha entre Carranza y fray Domingo de Rojas, en Tellechea Idígoras, J. I. 1963: 511.

³¹ Tellechea Idígoras, J. I. 1962: 20

«Comúnmente la gente moza y libre y que se tenía por ingeniosa, era la que seguía al Maestro Cano y se preciaba de tenerle por maestro, y los hombres más cuerdos y más graves y tenidos por más religiosos, eran del bando contrario».³²

Y finalmente, los dos grupos encontraron en la valoración de la joven Compañía de Jesús un nuevo motivo de enfrentamiento. Afirmaba fray Pedro Serrano, O. P., que «el uno con el otro [tenían] diferencias sobre las cosas y gobernación de la orden: porque el dicho Padre maestro fray Melchor Cano tiene por herejes a los teatinos, y le ha este juicio oído decir, que, antes que muera, espera ver un grave juicio sobre ellos; y así está tan mal con los hombres que parecen que les tienen afición y devoción. Y el arzobispo de Toledo es al revés, porque es muy devoto de los hombres que parecen devotos. Y sobre estas dos opiniones está dividida toda la orden de Santo Domingo; porque unos quieren mortificación, oración y recogimiento y penitencia; y otros piensan que está todo en estudiar y predicar».³³

En cualquier caso, a mediados del XVI las discusiones estaban lejos de la fineza teológica y su dureza se traducían en gestos concretos. Siendo prior de Salamanca, Cano dio disciplina pública a fray Pedro de Sotomayor y fray Ambrosio de Salazar, carrancistas, por orden del Inquisidor General Fernando de Valdés, aunque con cierto ensañamiento en la publicidad del hecho. El motivo fue una carta que estos padres escribieron a fray Domingo de Soto «para que mirase no se descuidase en hablar y en tener rigores que se podían excusar santamente» respecto a su censura del *Catecismo* de Carranza.³⁴ Del encono de los enfrentamientos tenemos testimonios jugosos. Fray Antonio de Santo Domingo, rector de San Gregorio decía que «matar al maestro Cano, sería tan servicio de Dios como decir misa».³⁵ Y fray Hernando de San Ambrosio, en carta a fray Juan de Villagarcía, de 13 de abril de 1559, que «Cano ponía el reino en fuego por satisfacer sus rencores; y por eso debía ir a Roma y ser encerrado en un convento por el General de la orden». Fray Domingo de Soto hablaba de la necesidad de «descabezar a Mauricio de Sajonia» [Cano]. Y, finalmente, don Antonio Enríquez escribía a Carranza que «tengo empacho de la profesión de Theología que he profesado, si a tanta ceguedad en algún tiempo me hubiese

³² *Ídem*: 49.

³³ *Ídem*: 19. La espiritualidad de Cano fue calificada por Menéndez Pelayo como «refractaria al misticismo» en Menéndez Pelayo, M. 1915. *La Ciencia Española*: III: 121. Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos Bibliotecas y Museos.

³⁴ Carro, V. D., O.P. 1931: I: 64. Tellechea Idígoras, J. I. 1962: I: 100.

³⁵ Afirma Menéndez Pelayo (1986: II: 33) que fue fray Juan Manuel el que delató esta frase no de fray Antonio de Santo Domingo, sino del mismo Carranza: «tanto servicio de Dios es perseguir o matar a fray Melchor Cano como decir Misa».

de traer, que anduviese a levantar los señores y moverlos a armas, con escándalo de mis prójimos y alteración de la República».³⁶

La fractura en el seno de la orden, en Valladolid y Salamanca, se precipitó en el contexto de los sucesos de 1558-59 produciendo un giro muy notable. Si hasta esas fechas el nombramiento de Carranza como hombre de confianza de Felipe II para su viaje a Inglaterra o los intentos del Rey para que Carranza aceptara un obispado (aceptó finalmente el arzobispado de Toledo en 1558), eran el signo evidente de que la facción que él representaba dentro de la orden estaba en alza, todo cambió ahora. El nombramiento de Cano como Provincial en 1559 y el veto de Carranza a ese nombramiento desataron las iras del primero. La muy crítica censura del *Catecismo* del arzobispo que hizo Melchor Cano por encargo del Inquisidor General Valdés, es un buen termómetro de esas iras. El descubrimiento de los focos protestantes castellanos y la frecuente aparición del nombre de Carranza entre sus testimonios dio argumentos al Inquisidor General para emitir la orden de encarcelamiento del arzobispo de Toledo. El *Catecismo*, que se había impreso en Amberes en 1558, ya había sido sometido a múltiples censuras y fue incluido en el Índice de libros prohibidos de 1559.³⁷ También Francisco de Borja, Comisario de la Compañía de Jesús para España y Portugal desde 1554, vio su nombre incluido en ese Índice. El Inquisidor Fernando de Valdés y su partido cortesano, el albismo, fueron los grandes triunfadores de aquellas aguas revueltas y en nombre del miedo a la herejía se rearmaron de poder.³⁸ Melchor Cano fue instrumento utilísimo de esa facción y, al mismo tiempo, beneficiario de ella. El dominico transformó la escisión interna de la orden en una cuestión de ortodoxia presentándose a sí mismo como campeón de la fe.³⁹

Con todo, es necesario precisar que el hecho de que Carranza liderara una sensibilidad específica no quiere decir que fuese un disidente dentro de la espiritualidad dominica oficial. El propio Maestro General de la Orden, al felicitarlo por su nombramiento para la silla de Toledo en 1558, le hizo partícipe de sus

³⁶ Tellechea Idígoras, J. I. 1962: 40.

³⁷ Menéndez Pelayo afirmó que Carranza encargó la traducción al latín de su catecismo a fray Juan de Villagarcía primero y al jesuita Gil González después, aunque ninguno finalizó el trabajo (Menéndez Pelayo, M. 1986: II: 385). Villagarcía, en sus declaraciones incorporadas al proceso del arzobispo, parece sugerir que él se encargó de esta traducción, que la dio a un par de estudiantes, sin saberlo Carranza.

³⁸ Martínez Millán, J. 1994. «Familia real y grupos políticos: la Princesa Doña Juan de Austria (1535-1573)», en J. Martínez Millán (dir.). *La corte de Felipe II*: 73-106. Madrid: Alianza Editorial; Martínez Millán, J. 2004. «Corrientes espirituales y facciones políticas en el servicio del emperador Carlos V», en W. Blockmans y N. Mout (eds.), *The World of Emperor Charles V*: 97-126. Amsterdam: Royal Netherlands Academy.

³⁹ Tellechea Idígoras, J. I. 1962: 58.

esperanzas de convertirlo en su sucesor en los meses siguientes. Carranza tenía un gran prestigio dentro y fuera de su orden y en la misma Roma y sus opiniones tuvieron un peso específico en las decisiones que afectaban a la gobernabilidad de la orden en España. Eso precisamente criticaba Melchor Cano, que se vio desprovisto de su flamante y nuevo nombramiento como Provincial gracias a la influencia de Carranza, en 1559.⁴⁰

FRAY JUAN DE VILLAGARCÍA Y EL SANTO OFICIO

Fray Juan de Villagarcía fue preso el 24 de agosto de 1559 en Flandes en una nao y un mes más tarde ya estaba en las cárceles inquisitoriales del tribunal de Valladolid, donde permaneció hasta 1563. Fray Bartolomé de Carranza había sido tomado preso por el Santo Oficio dos días antes. La causa de la prisión de Villagarcía hay que buscarla, sin duda, en el proceso a Carranza. Los rumores sobre los motivos de su prisión eran contradictorios: para algunos era sospechoso de herejía, porque junto con Carranza no «decía Misa» como los demás; para otros, Villagarcía actuaba como sedicioso porque el Rey le había ordenado la vuelta a España para ocuparse de su conciencia y el dominico hacía desobedecido.⁴¹ Según testimonio de Villagarcía, efectivamente, el Rey le había ordenado que viajase a España y él estaba preparando el viaje por tierra cuando fue sorprendido por una prisión tan poco usual. Los testimonios parecen coincidir en que Villagarcía, que seguía en Oxford, a pesar de la muerte del cardenal Pole y la reina María en noviembre de 1558 no tenía prisa por volver a España. Y ello a pesar de que desde marzo había recibido varias cartas de su compañero fray Hernando de San Ambrosio, que desde Flandes primero y desde Roma después le pedía que urgentemente se desplazase a la corte flamenca.⁴² ¿Objetivo? Lograr que la censura del *Catecismo* de Carranza se detuviese hasta que el Rey llegase a Valladolid. Cuando viajó a Flandes finalmente en junio de 1559 fue por dos razones: informar a Felipe II de la situación en la que quedaba Inglaterra (no habló con él del tema del *Catecismo*, según su testimonio), y conseguir el apoyo de influyentes cortesanos (el secretario Eraso, el confesor Fresneda y el prior don Antonio de Toledo) al objetivo propuesto por fray Hernando de Salazar. Es

⁴⁰ Tellechea Idígoras, J. I. 1965. «Bartolomé de Carranza en Flandes. El clima religioso en los Países Bajos (1557-58)», en *Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin*: II: 320. Münster: Aschendorff.

⁴¹ Así en el testimonio de Luis Fernández, en Tellechea Idígoras, J. I., 1962: II: 425.

⁴² Fray Hernando de San Ambrosio se desplazó a Roma esperando encontrar allí los apoyos necesarios para el *nihil obstat* del *Catecismo*: ver las cartas al arzobispo datadas en Roma, en marzo y julio de 1559 en Tellechea Idígoras, J. I. 1962: II-1: 337.

más, durante ese mes de junio de 1559 Villagarcía habló del asunto del arzobispo con el propio fray Melchor Cano.⁴³

Villagarcía hacía tiempo que estaba preocupado por su compañero y maestro, por su creciente imprudencia. Ya antes de partir para Inglaterra, Carranza había predicado con un estilo singular que había llamado la atención —y escandalizado— a algunos de sus compañeros de orden. Su insistencia en la apropiación individual, personal, de los beneficios de la pasión y muerte de Cristo, su insistencia en que por los méritos de Cristo el cristiano podía alcanzar certeza de salvación, sonaban claramente a «lenguaje de Alemania», al decir de sus propios partidarios.⁴⁴ Y durante su estancia en Inglaterra, Carranza siguió predicando con estos énfasis para escándalo de algunos oyentes entre los que se encontraba el obispo de Cuenca, no precisamente amigo del dominico, quien explicaba ante los inquisidores algunos años después, haber oído un sermón predicado ante el Rey, en el que Carranza había levantado la cruz y mirándola había dicho «aquella fe viva en aquella imagen os levanta y aviva e justifica». Escandalizado, el obispo de Cuenca había pedido a Villagarcía que mediara para moderar a su maestro a lo que Villagarcía había respondido que ya antes de partir hacia Inglaterra le había pedido moderación y prudencia, evidentemente sin éxito.⁴⁵ En realidad, este estilo lo venía practicando Carranza, según Villagarcía, desde más o menos 1551.⁴⁶

Todo parece indicar que Villagarcía, junto con otros compañeros dominicos, hicieron todo lo posible para defender la ortodoxia del maestro. Fray Francisco de Tordesillas, discípulo de Carranza y amigo de Villagarcía, era el copista habitual del arzobispo: se encargaba de hacer copias de sus sermones y escritos, de hacerlos circular para dar respuesta a la demanda de otros religiosos y, sobre todo, de las numerosas mujeres que seguían de cerca y leían con avidez y pasión la multitud de escritos espirituales que circulaban por Castilla en aquellas décadas. Tordesillas copió para las monjas de Santa Catalina de Siena de Valladolid, para las marquesas de Priego y Alcañices... lo curioso de este dominico es que desde que «anda esta doctrina nueva en España», desde que empezaron a saberse las noticias de los procesados por luteranismo en la corte, el propio fray

⁴³ *Ibidem*: 487, 489-491 y Tellechea Idígoras, J. I. 1963: II-2: 610-15. Conseguir el apoyo del confesor Fresneda era una quimera: la enemistad entre ambos era ya antigua y Fresneda había visto frustradas sus aspiraciones con el nombramiento de Carranza como arzobispo de Toledo. En 1561 y 1562 corrió el rumor de que Carranza también sería acusado de sodomía, y según parece, Fresneda fue caja de resonancia de esa calumnia. Tellechea Idígoras, J. I. 1974: 340-349.

⁴⁴ Sánchez-Arjona, F. 1969: 104-105, 123. Subraya este autor que esta confianza es una de las características del alumbradismo de aquellas décadas.

⁴⁵ Tellechea Idígoras, J. I. 1962: II-1: 296-297. El testimonio es de 1559

⁴⁶ *Ibidem*: 484-486. Curiosamente, Villagarcía marca un cambio en Carranza que coincide en el tiempo con el *giro escolástico* de Melchor Cano.

Francisco escribía avisos a los lectores en las recopilaciones de los textos de Carranza: «del nombre e qualidades del autor Della e cómo se habían de interpretar algunas cosas de las dichas obras... a fin de que no estropeçase nadie en ella donde no había en qué ofenderse, porque el pueblo, es a saber, la gente, se engaña en las cosas que no hay mal».⁴⁷ Tordesillas justificaba su intervención diciendo que Carranza tocaba doctrina muy delicada, no apta para todos los paladares, pero «no se explicaba bien por la oscuridad que tiene en la manera de él enseñar, porque así lo era en lo que leía en las lecciones».⁴⁸

Todos los discípulos encontraban ahora al maestro un poco *oscuro*. La declaración de Villagarcía, parcialmente inserta en el proceso a Carranza, es un magnífico intento de equilibrista sutil para dar la razón a los inquisidores y al mismo tiempo quitársela: era cierto que el lenguaje de Carranza era especial, pero que «lo atribuía a su bondad usar de aquel lenguaje a propósito de consolar a los pecadores»; era cierto que Carranza leía y usaba libros de herejes como Lutero y Ecolampadio, pero en su calidad de consultor tenía privilegio para leer libros prohibidos y Villagarcía nunca lo vio distribuirlos; reconocía que había hecho circular textos de Carranza y de fray Domingo de Rojas, pero nunca le pareció que hubiera error en ellos; admitía que había conocido a Don Carlos de Seso, pero no lo tenía en gran estima porque era «parlón doquiere se hallaba, e hablaba con demasiada soltura en cosas de Dios»; era cierto que conocía del trabajo de Carranza con su *Catecismo*, pero no lo leyó completamente hasta abril de 1559. Afirmaciones que, en parte fueron cayendo como un castillo de naipes, a lo largo del proceso: Villagarcía había pasado un verano en Logroño en casa de Don Carlos de Seso y le había defendido, distribuyendo algunas cartas suyas; Carranza ya tenía escrito el preámbulo de su *Catecismo* antes de salir para Inglaterra en 1554, y hasta su publicación en 1558 había tenido en las manos o alguien le había leído algunos cuadernillos y secciones; más aún, sabemos que el arzobispo le envió a Oxford varios ejemplares del texto acabado de salir de las prensas de Amberes en abril de 1558.⁴⁹ Es más, era tan consciente de los peligros que entrañaba la publicación del texto que le sugirió a Carranza un texto abreviado en castellano y la traducción al latín del

⁴⁷ *Ibídem*. 1963: II-2: 667-668. Tordesillas había incluso, en las últimas copias, realizadas entre 1558 y octubre de 1559, quitado algunas palabras y añadido otras para aclarar el sentido.

⁴⁸ *Ibídem*: 665.

⁴⁹ *Ibídem*: 513. Ver también las cartas publicadas por Tellechea en (1975: 403, 405, 406) donde Carranza le anuncia el envío a Inglaterra en cuanto se imprima y, una vez salido de imprenta (1975: 407); el 24 de abril de 1558 le escribe: «Hágame saber V. M. si ha recibido los libros del Catechismo que llevó (Luis) de Paz» (1975: 408). Carranza afirmaba, sin embargo, en el marco de su proceso, que la idea del *Catecismo* nació en Inglaterra, hacia 1555, ver la «Introducción» de Tellechea Idígoras a Carranza, B. 1972. *Comentarios sobre el Catecismo cristiano*: I: 48-97. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

original: él mismo lo entregó a dos estudiantes para que lo hicieran aunque no terminaron el trabajo.⁵⁰ A juicio de Villagarcía, no había ninguna duda de que Carranza era un autor católico.⁵¹ En cambio, sus Comentarios al Catecismo cristiano dejaban mucho que desear. Atribuía las dificultades del texto al ingenio del autor que «no es tan claro como otros...» y a «su llaneza y sinceridad con que suele hablar e decir muchas hipérboles».⁵² De nuevo Carranza como un maestro *oscuro*. Villagarcía se autorizó con el confesor del Rey, el franciscano Fresneda, al afirmar que preocupado por el arzobispo y el crédito entre los herejes, le había propuesto al confesor corregir el texto «ocultamente, enmendándolo él con parecer de algunos doctos».⁵³ El único punto en el que mostraba una discrepancia abierta con el texto de Carranza en aquella declaración de septiembre de 1559 era en el preámbulo y la defensa de Carranza de traducir parcialmente la Biblia a la lengua vulgar. Parece oportuno recordar aquí que según el propio Villagarcía ese preámbulo ya estaba escrito antes de 1554, y que a Carranza le atribuyeron en Inglaterra la decisión de quitar las Biblias inglesas de las iglesias.

Estas medias verdades o medias mentiras, estos equilibrios y prudentes distanciamientos en los interrogatorios inquisitoriales tienen su envés en los dos contactos que tuvieron fray Juan de Villagarcía y Carranza después de que ambos entraran en las cárceles inquisitoriales. Intentos de contacto mediado, deberíamos precisar, porque no parece que los billetes de Villagarcía llegaran a Carranza. El primero, se lo envió fray Juan al arzobispo en forma de carta, poco después de que fuese encarcelado en Flandes, el 24 de agosto de 1559. No sabía que en esos mismos días, Carranza fue encarcelado en Valladolid. El segundo intento de contacto se produjo hacia octubre de 1559, cuando Villagarcía ya estaba también en Valladolid. Despierta cierta ternura ver los intentos del discípulo por contactar con el maestro a través de lo que debió ser una práctica habitual entre ellos: el uso de los textos bíblicos como mensaje en clave. En la primera ocasión Villagarcía solicitaba la ayuda de Carranza. En la segunda, con un contenido bastante críptico, a mi juicio Villagarcía confirmaba a Carranza que estaba preso (probablemente no tenía la certeza de que el arzobispo lo supiera), que estaban bajo sospecha otros religiosos de los que estuvieron en Inglaterra con ellos, hacía algún tipo de advertencia sobre la necesidad de la prudencia

⁵⁰ Tellechea Idígoras, J. I. 1962: II-1: 487.

⁵¹ Ofrecía Villagarcía el testimonio de un Carranza buen cristiano en sus prácticas devocionales, buen servidor del Rey en la restauración católica de Inglaterra, y de gran fortaleza para sobreponerse a las oposiciones vividas; sabemos que la decisión de Carranza de llevarse a Villagarcía a Inglaterra tuvo alguna oposición: «como en reformar las escuelas tuvo por bien de que enviasen allá a este confesante, aunque se le hizo harto mal» (*Ibidem*: II-1: 491).

⁵² *Ibidem*: II-1: 490.

⁵³ *Ibidem*: II.1: 491.

en la conversación (¿en el interrogatorio inquisitorial?) y se identificaba con su sufrimiento.⁵⁴

Los contemporáneos se sorprendieron del encarcelamiento que tuvo, además, un eco internacional relevante debido al importante papel que Villagarcía había representado en sus años ingleses. En Londres y en Flandes la noticia cayó como una bomba, siendo utilizada como argumento contra los españoles y, en cierto modo, erosionando el trabajo de recatolización llevado a cabo. El Obispo de Aquila escribía al obispo de Arrás desde Londres, el 2 de septiembre de 1559: «También ha ayudado mucho a escandalizar a todo este reino la prisión de fray Juan de Villagarcía que parece que el diablo lo ha ordenado para dar contentamiento a estos herejes y desconfiar del todo a estos católicos. No podría creer V. S. lo que se han entristecido y desconsolado y con mucha razón, porque aquí le tenían por muy docto y era maestro de cuatrocientos estudiantes, y decir ahora que es hereje y prenderle por ello ha sido cortarles las narices a todos estos y darles ocasión a que por defender a su maestro digan que somos nosotros los herejes y malos, como lo dicen. Por menos mal tuviere que le empozaran si algo había contra él, lo cual no creo».⁵⁵

⁵⁴ La referencia de la primera carta en Tellechea Idígoras, J. I. 1963: II-2: 528, con los textos a Apocalipsis 1: 9a (*Yo, Juan, soy vuestro hermano, y por mi unión con Jesús tengo parte con vosotros en el reino de Dios, en los sufrimientos y en la fortaleza para soportarlos*) y Génesis 40: 14 (*Cuando esto suceda, acuérdate de mí y, por favor, habla de mí al faraón para que me saque de este lugar. ¡Compadécete de mí!*). La referencia al billete de octubre de 1559 en *Ibidem*: II-2: 667-668, esta vez utilizando Apocalipsis 1: 9-10 y 2ª de Timoteo 2: 12. Es Francisco de Tordesillas el que recuerda el texto del billete: «en la Escritura divina hay un libro que llaman el Apocalipsi de revelaciones que dio sant Juan en el qual se dicen estas palabras: *Ego Joannes frater vester et paticeps tribulationis*. Yta abthor in quaedam s[c]holia super eodem libro et loco dicit animadvertendum nam dicit Paulus ‘si compartimur et conregnabimus’. Optat autem Joanes socium fieri no tantum tribulationis sed conversationis, sicut Utrila, quiamvis longe altius comunicet in tribulationibus. Subiungitur deinde: *fui in die dominica in insula quae appellatur Pathmos*. Sunt et aliae insulae *ispani Angliae* ubi fuimos omnes. Valemus autem tibi et nobis bona cupimos, neque enim ab isto Juane quidquam mali tibi accidit». Una posible traducción: «en la Escritura divina hay un libro que llaman el Apocalipsi de revelaciones que dio sant Juan en el qual se dicen estas palabras: *Yo Juan, vuestro hermano y compañero en la tribulación*. Así el autor en algunos escolios sobre el mismo libro y lugar dice que hay que tener cuidado porque dice Pablo: Si compartimos y reinamos juntos. Pero Juan desea que sea compañero no sólo de tribulación sino también de familiaridad, como Utrila, aunque muy largamente compartirá en las tribulaciones. Se concluye de aquí: Fui el domingo a la isla que se llama Pathmos. Hay tambien españoles de la otra isla inglesa donde fuimos todos. Estemos bien pero a ti y a nosotros deseamos cosas buenas y que no te llegue ningún mal de este Juan». Agradezco a Borja Vilallonga la traducción de este fragmento. Patmos, además de ser la isla desde la que el apóstol Juan escribió el Apocalipsis, era también uno de los destinos a donde eran deportados los presos romanos. Asimismo, la referencia a Utrila es también clara: fray Antonio de Utrila era criado de Carranza, ya le acompañó a Trento en 1552 y estaba a los pies de su lecho de muerte en 1576. Fueron 25 años de fidelidad.

⁵⁵ Kervyn de Lettenhove; J. M. C. 1883. *Relations Politiques des Pays-Bas et de l’Angleterre sous le règne de Philippe II*: II: 15. Bruselas: Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique.

La historiografía dominica, por un lado, y el máximo concededor del proceso de Carranza, J. I. Tellechea Idígoras, por otro, coinciden en señalar que Villagarcía fue procesado por su íntima amistad con Carranza. Aunque no tengamos su proceso, de lo dicho hasta ahora podemos concluir que fue acusado, por lo menos, de fautor de herejes. Pero sin duda, hay que añadir también que precisamente esa íntima amistad hacía de Villagarcía un personaje clave, un cruce, un punto de apoyo, de la tupida red de relaciones que se había tejido alrededor de Carranza. Villagarcía formaba parte del círculo íntimo de Carranza, del círculo dominico del colegio de San Gregorio, del círculo dominico que tanta influencia tuvo en la Universidad de Salamanca, aunque él nunca diera clases en ella, del círculo de relaciones que a través de la confesión se establecía con diversos conventos de monjas vallisoletanos, de los círculos cortesanos, en Valladolid, en Londres y en Amberes. Villagarcía fue una de las correas de transmisión entre el grupo de protestantes vallisoletanos, presentes en todos esos círculos.⁵⁶ Fray Domingo de Rojas, hermano de la marquesa de Alcañices, D^a Elvira de Rojas, condenado a la hoguera por hereje pertinaz en octubre de 1559, fue compañero de fray Juan en San Gregorio, y habían compartido las aulas, la sensibilidad y el maestro,⁵⁷ y probablemente también textos y manuscritos diversos con sermones, comentarios y obrillas que circulaban entre los miembros del grupo, como la *Explicación de los artículos de la fe* y otros papeles de fray Domingo de Rojas que Carranza tenía en su cámara.⁵⁸ Fray Domingo de Rojas era para Carranza como un hijo y así lo trataba. La amistad y confianza entre los dos dominicos, Villagarcía y Rojas, era tal que cuando el primero viajó a Inglaterra con Carranza dejó a fray Domingo al cargo de la conciencia de algunos de sus penitentes habituales. Significativo me parece que entre estos penitentes estuviese la beata Francisca de Zúñiga y su madre, ambas reconciliadas por el Santo Oficio en 1559.⁵⁹ Con Francisca de Zúñiga, la relación era muy fluida en términos de diálogo espiritual y de conversación piadosa. La penitente comentaba con el confesor los sermones de fray Bartolomé de Carranza, por ejemplo, y fray Juan le había hablado de las fuentes de su maestro: Lutero, Ecolampadio, precisando que entre las herejías se encontraban cosas buenas.⁶⁰

Hay que añadir todavía a ese círculo de relación a Juan Sánchez, uno de los personajes más curiosos e inquietos en aquel escenario singular, lo que no escapó a la perspicacia literaria de Miguel Delibes que se inspiró en él para construir

⁵⁶ Son numerosos los testimonios de este rol de Villagarcía que podemos encontrar a través del proceso de Bartolomé de Carranza, sirva de ejemplo: Tellechea Idígoras, J. I. 1962: II-1, 31-33 (testimonio de D^a Francisca de Zúñiga, 29/10/1558).

⁵⁷ Menéndez Pelayo, M. 1986: II: 15.

⁵⁸ *Ibidem*: 41, n. 37.

⁵⁹ *Ibidem*: 15-16.

⁶⁰ Tellechea Idígoras, J. I. 1962: II-1: 27 (testimonio del 8/07/1558).

la personalidad y avatares de su libro *El hereje*. Juan Sánchez había estado al servicio del humanista Hernán Núñez el Pinciano durante cerca de dos años, y había confiado su alma al dominico Villagarcía, conociendo también personalmente a Carranza. En ese tiempo decidió hacerse sacerdote pero el confesor le disuadió, quizá para evitarle problemas mayores por su condición de converso, recomendándole, eso sí, que se dedicase intensamente a la oración, pauta que siguió Sánchez a rajatabla. Entró a servir a la familia Cazalla-Vivero prestando servicios primero a Pedro de Cazalla en Pedrosa del Rey, donde éste era cura parroquial, —quien lo alejó de sí por su poca discreción— y después a su hermana D^a Beatriz de Vivero en Valladolid. La actuación de Juan Sánchez implicó de manera decisiva a fray Juan porque Sánchez huyó de España al conocer las actuaciones del Santo Oficio en Valladolid, y antes de cruzar la frontera escribió unas cartas en las que señalaba que se dirigía a Flandes donde sería bien acogido en casa de fray Juan de Villagarcía, donde debían contactarlo. De cierto valor debió ser que también conociera a Don Carlos de Seso, el heresiarca que había contaminado Castilla a juicio de los inquisidores. Villagarcía confesó que sólo había hablado en algunas ocasiones con él, pero otros testigos afirmaron que incluso había pasado unas vacaciones en casa de Seso, en Logroño, y que fue a instancias suyas que Carranza habló con Seso en un famoso encuentro, poco antes de partir hacia Inglaterra, encuentro que en manos del fiscal del Santo Oficio se convirtió en una de las acusaciones de más peso contra el arzobispo.⁶¹

Fray Juan de Villagarcía se convirtió en un preso singular en las cárceles inquisitoriales. El personal del tribunal de Valladolid se dividió ante la prisión de Carranza, ordenada por el Inquisidor General. Éste, y el Consejo de la Suprema, asumieron el control directo de la causa utilizando a los inquisidores de distrito como meros ejecutores de sus decisiones. Uno de los que más se mostró partidario del arzobispo de Toledo fue el inquisidor Francisco Vaca que, de alguna forma, vertió sus simpatías sobre el discípulo, ahora en la cárcel.⁶² El inquisidor Vaca informaba y comentaba con Villagarcía el curso de las investigaciones y los testimonios, informaciones que no podían dejar de tener un interés muy notable para todos los encarcelados que pertenecían al mismo círculo, como fray Luis de la Cruz, otro de los dominicos de confianza de Carranza.⁶³

Por otro lado, la información circulaba también en dirección contraria. Fray Juan de Villagarcía informaba puntualmente al inquisidor Vaca de lo que ocurría en el interior de las cárceles. El crédito del fraile dominico entre los

⁶¹ Bataillon, M. 1983: 707. Tellechea Idígoras, J. I., 1963: II-2: 520-525 y 794. Villagarcía negó haber sido confesor de Don Carlos como se rumoreaba por Valladolid.

⁶² Entre los documentos requisados a Carranza se encontraba una carta del inquisidor Francisco Vaca de 1556: Tellechea Idígoras, J. I. 1962: II-1: 343.

⁶³ Archivo Histórico Nacional, Inquisición, legajo 2136, exp. 2.

inquisidores llegó al punto de que le encargaron la atención religiosa de algunos de sus compañeros de cárcel, y muy especialmente de algún extranjero preso al que Villagarcía adoctrinó. Dice el cronista de la Orden, fray Hernando del Castillo, contemporáneo de Villagarcía, que detenido en el Santo Oficio «a poco se conoció su Christiandad y su virtud, de manera que cuando en la cárcel del Santo Oficio se hallaba alguno muy rebelde y obstinado en las cosas de la fe tenían aquellos señores por desesperado su remedio, si no venía por las manos del Maestro». ⁶⁴ Esta actitud colaboracionista probablemente jugó un papel no pequeño en la suspensión del proceso de Villagarcía.

En 1563 «dieron por libre al bendito Maestro entregándole al Superior y a otro padre del Convento de San Pablo». ⁶⁵ Allí predicó todo aquel verano y luego fue a cumplir el voto que había hecho a nuestra Señora de la Peña de Francia, suplicándole que descubriese su inocencia. Poco después leía Teología en el Colegio de San Gregorio, donde fue nombrado regente, ocupación que mantuvo hasta su muerte en marzo de 1564. Predicó en su entierro el padre Hernando de Castillo, predicador que fue de Felipe II, y contó que el día y hora en que murió fray Juan, él oyó «por tres veces una celestial musica de dulces voces», y cuando supo de la muerte de fray Juan «entendió que sin duda se hazia aquella música y fiesta en el Cielo a la dichosa entrada del siervo de Dios» y se lo contó a muchos y las noticias «fueron recibidas por nueva certísima de la bienaventuranza deste padre». ⁶⁶ Esta insistencia, adobada con la escucha sobrenatural de música celestial, pone de relieve la voluntad de la orden de confirmar absolutamente la entrada de Villagarcía en el cielo a pesar de su *affaire* inquisitorial.

EL DIÁLOGO LLAMADO CADENA DE ORO

Cuando fray Juan de Villagarcía abandonó las cárceles inquisitoriales de Valladolid en 1563 llevaba bajo el brazo un texto suyo manuscrito titulado *Diálogo llamado cadena de oro: entre dos cristianos... y sirve para dar a entender aquellas cosas con que un herege se pueda y deva volver a la sancta fee*

⁶⁴ Castillo, Fray Hernando del. 1584-1592. *Primera (sexta) parte de la Historia de Santo Domingo*: IV: 412.

⁶⁵ *Ídem*.

⁶⁶ *Ibidem*: 411. Relación biográfica de Villagarcía bastante coincidente con la de Arriaga, Fray Gonzalo de, O.P. 1928: II: 134-138. Curiosamente, fray Hernando del Castillo era del grupo canista. Fray Alonso Fernández, en su *Historia eclesiástica de nuestros tiempos* (1611: 433. Toledo: viuda de Pedro Rodríguez), se hace eco de Arriaga (*ibidem*: 137) y afirma que fue fray Martín Navarro Azpilcueta el que oyó la música celestial y se lo contó, entre otros, al P. maestro fray Juan de la Puente, quien lo recogería por primera vez en su (1612) *Tomo primero de la conveniencia de las dos Monarchias Catolicas*: Libro I, Capítulo XIII, f. 76. Madrid: Imprenta Real (por Juan Flamenco).

católica de Iesucristo. Del texto, hemos localizado cuatro ejemplares manuscritos, dos en la Biblioteca Nacional de Madrid (A, mss. 10547 y B, 10734),⁶⁷ un tercero en el Biblioteca del Palacio Real (C);⁶⁸ y un cuarto ejemplar (D) se encuentra en la Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial.⁶⁹

El ejemplar A es el más extenso y el que nosotros seguiremos, con el título antes citado. Además de este diálogo incorpora al final un breve «Modo de ejercicio christiano» y como epílogo una breve nota en la que se afirma que fray Juan de Villagarcía es el autor de todo el manuscrito (diálogo y ejercicios espirituales). Se afirma que pasó cuatro años en prisión (42 meses en el mss. D) y murió cuando aún no hacía un año que había sido liberado. Se trata de una copia con referencias bíblicas y patrísticas en los márgenes, así como algunas correcciones añadidas al cuerpo del texto, siempre de la misma mano. Las intervenciones de los dos personajes del diálogo se subrayan por un signo especial, aunque el texto es corrido.

La copia B no tiene la breve introducción del manuscrito A y se inicia directamente con el diálogo; cambia el título: *Diálogo entre dos cristianos (conviene a saber) entre Joan y Antonio / aprovecha para entender qué cosas pueden servir para hacer de un hereje christiano / nombrase cadena de oro*; desarrolla algunas citas latinas que en A están abreviadas, y, lo más relevante, de los cinco eslabones que conforman la cadena de oro en A y C, aquí sólo encontramos el primero, el más extenso. La parte final es un añadido original para concluir el argumento, inexistente en las otras copias: se subraya que la Biblia no es para idiotas, y mucho menos para mujeres (si los hombres son idiotas es puramente por haber nacido de mujer) y se insta a recordar que ante la muerte ineludible, en la disyuntiva entre infierno y cielo, las obras son el camino para alcanzar la gloria. En B no hay ninguna referencia a Villagarcía ni a la fecha de redacción. Es un texto de letra menuda, corrido.

El manuscrito C, de la Biblioteca Real de Palacio, lleva por título: *Cadena de oro / compuesto por el muy reverendo padre maestro fray Juan de Villagarcía*

⁶⁷ Biblioteca Nacional de Madrid (BNM), mss. 10547 y 10734, ff. 179-210. El mss. 10547 perteneció al duque de Osuna: *Catálogo abreviado de los manuscritos de la biblioteca del Excmo. Señor Duque de Osuna e Infantado. Hecho por el conservador de ella, Don José María Rocamora*. 1882. Madrid: Imprenta de Fontanet, n° 205 de la relación de manuscritos. El mss. 10734, en origen perteneció al arzobispo de Toledo, García de Loaysa. Ver al respecto Andrés, G. de. Ene-jun. 1974. «Historia de un fondo griego de la Biblioteca Nacional de Madrid. Colecciones: Cardenal Mendoza y García de Loaysa», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* Tomo LXXVII, 1: 5-65, la referencia al inventario de Loaysa en el que aparece el manuscrito en p. 57, n° 93.

⁶⁸ El ejemplar de la Biblioteca Real de Palacio lleva la signatura II/2964 y perteneció a la Biblioteca del Conde de Gondomar.

⁶⁹ Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo del Escorial (RBME), mss. d-III-28 (1°).

de la orden de predicadores en el año del señor de 1560 y le falta la primera página del diálogo. No aparecen los Ejercicios del manuscrito A. Encontramos aquí por lo menos dos manos en un pequeño volumen donde el texto, con letra minúscula, va todo corrido y sin líneas blancas, sin anotaciones marginales. Encontramos variaciones gramaticales y de sintaxis, citas latinas que se abrevian o se anotan en extenso respecto al mss. A. Las referencias cronológicas internas se ajustan a la fecha de 1560 que se da en el título.

El manuscrito del Escorial (D), que no hemos tenido oportunidad de consultar en su totalidad, ofrece algunas peculiaridades interesantes. La primera es la presentación en primera persona del copista, el bachiller Gabriel de Cisneros, como recopilador de varios diálogos, en plural, de fray Juan de Villagarcía, todos ellos escritos, al parecer, en el curso de su prisión.⁷⁰ Justificaba Cisneros su recopilación por las peripecias del dominico en el Santo Oficio, afirmando que el resultado final había sido revisado directamente por el autor antes de su muerte. El manuscrito, inserto en un volumen facticio, comprende varios textos de Villagarcía, si creemos al compilador: un primer diálogo sobre cómo el cristiano ha de hacer tres cosas: creer, obrar y servir y pedir a Dios, «trata en suma de toda la doctrina cristiana por Santo Tomás; y de los artículos de la fe». El segundo diálogo insiste en la necesidad de las obras para la salvación a través del cumplimiento de los mandamientos de Dios y de la Iglesia. Se añade un texto titulado *El castillo de la fe* en el que bajo el símil clásico del castillo encontramos una doctrina cristiana. El tercer diálogo aborda el tema de la oración a Dios y a los santos como intercesores como preámbulo para después, en tres etapas o «conferencias», subrayar la autoridad de la Iglesia y el papel del clero católico en el enseñanza ya que «la iglesia sabe lo que Dios quiere decir y que no se engaña ni se puede engañar». El cuarto diálogo es el que nosotros abordaremos aquí; la *Cadena de oro*. Aún parece haber un diálogo más: *Las principales razones de la presencia de Jesucristo en el Santísimo Sacramento del altar. Diálogo entre Juan y Antonio* y unas *Breves reflexiones sobre el ejemplo de Mathatias*. Cisneros, que hizo la recopilación entre 1563 y 1564, añadió un prólogo y, en 1569, una dedicatoria al Inquisidor General Diego de Espinosa y un Sumario y una justificación de por qué no se permitió la impresión del texto a pesar de haber sido solicitada la licencia y haber sido aprobado por el agustino Alonso Orozco, predicador real. El agustino hizo una censura muy elogiosa pidiendo sólo que las autoridades se tradujesen del latín y se anotasen claramente. Esto ocurrió en 1564, tras la muerte de Villagarcía. Unos meses después,

⁷⁰ No han llegado hasta nosotros otras obras de fray Juan de Villagarcía a pesar de que antes de su partida a Inglaterra, en 1554, ya era considerado un autor espiritual en Valladolid, en los círculos que frecuentaban a fray Bartolomé de Carranza. La marquesa de Alcañices tenía una obra suya manuscrita que entregó al Santo Oficio en 1559: Tellechea Idígoras, J. I. 1963: II-2: 648.

supo que el Inquisidor General le había preguntado al secretario del Consejo sobre el contenido del libro, y éste contestó que era una diálogo entre un hereje y un católico en disputa de la fe. Esta respuesta fue suficiente para que no se diera licencia puesto que esos contenidos estaban prohibidos por el Índice de libros prohibidos de 1559. Cisneros aclaraba que el sentido del libro no era en absoluto polémico: «Y es de notar que el discípulo enseñado nunca pone ni sustenta proposición ninguna errónea ni contraria a la fe de que a los que este libro leyeren puede seguirse escándalo alguno» (p. 249). En cualquier caso, aquella copia se quedó en el despacho del Inquisidor General y Cisneros se vio en la obligación de hacer una nueva de los originales que conservaba, que es la que está en la Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo del Escorial.⁷¹

Finalmente, existe una impresión del *Diálogo*, aunque no bajo la autoría de Villagarcía sino de su compañero de orden Tomás Ramón, realizada en Barcelona, en 1612: *Cadena de oro, hecha de cinco eslabones y por diálogo para confirmar al Christiano en la Santa Fe Católica y reducir a ella al que no lo fuere*; es un pequeño volumen en 8º, muy manejable, con anotaciones marginales: las citas bíblicas, las referencias de los padres, etc. Es un texto impreso para ser leído y consultado, no sólo por su tamaño sino también por su formato interno, que marca muy bien las entradas de los dialogantes, añade las referencias citadas en márgenes, e incluso anota otras citas para ampliación. No encontramos ni una sola referencia a Villagarcía o a la fecha original. Se añade un breve diálogo final para poder mencionar que se ha hecho el libro a mayor gloria de San Agustín, Santo Domingo, San Pedro Mártir, San Raimundo y San Jacinto, «todos martillos fuertes (con otros sin cuento) contra los herejes y para provecho de las almas».⁷²

Si aceptamos que el texto fue escrito entre 1560 y 1563, el periodo de cárcel del dominico, concluiremos que sin duda Villagarcía fue un preso muy especial puesto que a los reos del Santo Oficio sólo se les daba papel tasado y marcado

⁷¹ Da noticia de este ejemplar B. José Gallardo, *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*, nº 4303, y la referencia al catálogo del Escorial en Amador de los Ríos, J. 1865. *Historia crítica de la literatura española*: III: 354. Madrid: Imprenta a cargo de José Fernández Cancela, aunque el autor cree erróneamente que la obra es de principios del siglo XVI. B. José Gallardo en su *Ensayo...* da noticia de otra copia que estaba en la librería del Colegio Mayor de Cuenca, en Salamanca sin que podamos identificarlo con ninguno de los anteriores: *Ensayo*, nº 4302, y Galende Díaz, J. C. 2002. «Manuscritos de la Biblioteca del Colegio Mayor Salmantino de Cuenca en el siglo XVIII», *Cuadernos de Investigación Histórica* 19: 232. La letra de este informe final es muy similar a la del manuscrito de la Biblioteca Nacional, mss. 10547, que es por el que citaremos. El bachiller Gabriel de Cisneros era capellán del Santo Oficio del tribunal de Valladolid y aparece constantemente como testigo en las ratificaciones y declaraciones de los procesados por luteranismo en ese tribunal, así como en el proceso de fray Bartolomé de Carranza.

⁷² Barcelona, por Gabriel Graells, 1612, la cita en p. 117.

para sus testimonios escritos. Con todo, pudiera ser que el diálogo fuera escrito entre la salida de la cárcel a principios del verano de 1563 y su muerte en marzo de 1564, sin que por el momento podamos precisar más la fecha.

Lo que está fuera de toda duda es la autoría. Encontramos múltiples referencias al periodo inglés de Villagarcía: se mencionan los nombres de los estudiantes de Oxford que formaban parte de su círculo más próximo, se dan ejemplos anónimos, pero ingleses, de mártires y de herejes, se mencionan incluso a músicos de gran renombre en el mundo cultural de la época, como Josquin Desprez o Jacob Clemens (p. 49).

Villagarcía, al escoger la forma del diálogo se encuadró en una tradición perfectamente definida desde la Antigüedad y hasta el Renacimiento, con modelos clásicos tan referenciales como Platón o Cicerón, aunque probablemente el dominico seguía el modelo cristiano fijado por San Agustín. En el Renacimiento, el género del diálogo conoció un éxito notable en toda Europa, con Erasmo como uno de los autores que más lo practicó, y fue ampliamente utilizado en la escritura de literatura devocional, moral y en doctrinas cristianas por su carácter didáctico. Villagarcía prescinde de los llamados *verba dicendi*, como Juan de Valdés en su *Diálogo de la doctrina cristiana*, facilitando una lectura fluida y muy articulada. El tono es coloquial y accesible con comparaciones, paralelismos y figuras bíblicas muy comunes (el vino en odres nuevos /viejos, por ejemplo). Se mezcla didactismo y amenidad.

Como en la mayoría de diálogos de temática religiosa encontramos a dos personajes perfectamente jerarquizados: un maestro y un discípulo. El discípulo contradice dando al maestro la oportunidad de presentar respuesta. Por supuesto, no es un auténtico diálogo en el sentido platónico, no es una conversación abierta, sólo un instrumento amable de adoctrinamiento, la confirmación de la opinión por la vía de la acumulación de testimonios que fundamenta la autoridad.⁷³

Esta aparente sencillez, este tono coloquial y persuasivo, se refuerza con el uso de un lugar común en la tradición clásica y eclesiástica que enmarca todo el contenido del manuscrito: la *cadena/cuerda de oro / catena áurea*. Ya Platón habló de la «cuerda de oro» (*Leyes*, 644) a la que por todos los medios debemos agarrarnos si queremos ser gobernados rectamente, y no afligidos por los impulsos de las pasiones contrarias. En el mundo clásico, la «cadena de oro» de Homero (*La Iliada*) hacía referencia al instrumento con el que Zeus podía atraer a todas las cosas hacia sí mismo. Esta *cadena de oro* homérica, reelaborada por el platónico Macrobio, se convirtió en un *topos* familiar en los siglos XVI y XVII

⁷³ Gómez, J. 2000. *El diálogo renacentista*: 31-35. Madrid: ed. Laberinto.

como figura cosmológica y como símbolo de filosofía y magia gracias al uso que del concepto hicieron neoplatónicos italianos como Marsilio Ficino. Es un tema apasionante que tuvo un largo recorrido en la edad moderna. En el marco de la tradición eclesiástica, San Agustín utilizó el concepto de manera novedosa al hablar de una cuerda de oro que simbolizaba al mismo tiempo el orden del universo creado por Dios y las causas o razones que se encadenaban para mostrar la continuidad de la creación y los propósitos divinos hacia el hombre, era la «tradición divina». Santo Tomas, a su vez, escribió un libro titulado *Catena aurea* de uso instrumental para el clero por ser una suerte de concordancia de los cuatro Evangelios con todos los comentarios que los primeros padres de la Iglesia hicieron de cada versículo. Finalmente, Covarrubias en su *Tesoro de la lengua* exponía que «La trabazón de unas cosas con otras se llama **cadena** como es la que tienen entre sí los elementos y todas las cosas criadas que dependen del primer eslabón de su Criador. Desta cadena hicieron mención Homero, Platón, Mercurio Trismegisto...».⁷⁴ Villagarcía utilizó el sentido cristianizado del concepto para subrayar cómo se relacionaban los argumentos que iba a exponer en una vinculación estrecha que ataba al creyente con la Iglesia católica, única depositaria e intérprete a lo largo de los siglos de la verdad divina.

El texto refleja la experiencia carcelaria de Villagarcía en el Santo Oficio. Los biógrafos del dominico señalaron que durante este tiempo, de 1559 a 1563, los inquisidores le confiaron el adoctrinamiento de varios reos de los cuales cuatro ó cinco volverían al catolicismo. Entre los que convivieron con Villagarcía se encontraba un borgoñón llamado Antonio Rubin o Durin que fue reconciliado en Valladolid el 28 de octubre de 1561: abjuró *de vehementi* y fue condenado a reclusión por tres años en un monasterio y la prohibición de salir del reino sin autorización del Santo Oficio. Es posible que este sea el interlocutor del diálogo, porque así se llaman los dos protagonistas de la obra: Juan (el dominico) y Antonio (el hereje borgoñón).

A pesar del título, que expresa como objetivo la voluntad de atraer a los herejes, una lectura atenta del texto permite comprobar que el horizonte es mucho más amplio ya que se ofrecen argumentos tanto para atraer a los herejes como para convencer a los católicos que dudan. El manuscrito nace de la experiencia en la frontera confesional entre católicos y protestantes, pretende responder a la pregunta clave que tantos individuos se hacían en aquella Europa de mediados del XVI: ¿dónde está la verdad? ¿a quién debo creer? ¿cómo puedo estar seguro del camino cierto? No era una pregunta baladí. Estaba en juego, creían, su salvación eterna.

⁷⁴ Covarrubias, S. de. 2006. *Tesoro de la lengua castellana* (I. Arellano y R. Zafra, eds.): 229. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

Fray Juan de Villagarcía pretendía responder a esas dudas de manera sencilla aunque ofreciendo en lengua vulgar fundamentos sólidos y autorizados para asumir que la verdad estaba en el catolicismo romano. Villagarcía seguía la estela de su maestro y amigo, fray Bartolomé de Carranza, que muy pocos años antes había escrito sus *Comentarios al Catecismo Cristiano* en romance con el propósito de ofrecer una guía segura, primero a los sacerdotes, pero también a todos los creyentes que se acercaran a los textos bíblicos.⁷⁵ Se trataba de rearmar la fe de los católicos en confrontación con el protestantismo. Villagarcía, como veremos, no renuncia a las diatribas más comunes de los polemistas católicos contra los protestantes (traidores, fornicadores, ladrones, instigadores de divisiones, etc.), pero éstas ocupan un espacio reducido respecto a las argumentaciones positivas, que se dilatan a lo largo del texto. El autor pretende mostrar cuál es el camino verdadero, el más seguro, a través de la exposición de las «cinco cadenas que atan a cualquier católico a la iglesia».⁷⁶

No es este un planteamiento totalmente original. Villagarcía recurre, sobre todo, a la patrística para fundamentar sus afirmaciones, las cuales, a través de esos cinco eslabones, se van desarrollando de forma muy articulada. La ausencia de referentes escolásticos y el uso del diálogo como forma literaria, sitúan a Villagarcía en el marco del humanismo cristiano. San Agustín es su primer referente y el más importante, en quien encuentra el punto de apoyo sobre el que levanta el diálogo. Sus escritos, sus experiencias, su adhesión al maniqueísmo, su conversión y su lucha posterior con los herejes, lo convierten en el punto de partida idóneo. La *Réplica a la carta llamada «Del Fundamento»*, que es una respuesta a la carta enviada por un maniqueo, es la piedra angular sobre la que el dominico castellano levanta su *Diálogo*. En este texto San Agustín da argumentos contra las doctrinas maniqueas y señala qué le sujeta a la Iglesia Católica: «Dejando de lado la purísima sabiduría a cuyo conocimiento sólo llegan en esta vida unos pocos espirituales, de modo que la conocen sin duda alguna, pero, por ser hombres, sólo en una pequeñísima parte —a la multitud le otorga la máxima seguridad no la agudeza de la inteligencia, sino la simplicidad de la fe—; aun dejando de lado, repito, esta sabiduría que vosotros no creéis que se halle en la Iglesia católica, hay muchas otras cosas que me sujetan justamente en su seno. Me sujeta el consenso de los pueblos y las naciones; me sujeta su autoridad incoada con milagros, nutrida con la esperanza, acrecentada con el amor y asentada con la antigüedad. Me sujeta la sucesión de sacerdotes [obispo] desde la misma cátedra del apóstol Pedro a quien el Señor confió, después de

⁷⁵ Carranza, Fray Bartolomé de. 1972. *Comentarios al Catecismo Cristiano*: I: 3-10. Madrid: La Editorial Católica.

⁷⁶ BNM, mss. 10547, p. 129. Se citará siempre de este manuscrito. Para agilizar la lectura sin cargar el texto de notas, las páginas se incorporan en texto.

su resurrección, el pastoreo de sus ovejas, hasta el episcopado actual. Me sujeta finalmente el mismo nombre de «católica» que no sin motivo sólo esta Iglesia obtuvo entre tantas herejías. Así, no obstante que todos los herejes quieren llamarse católicos, cuando algún forastero pregunta dónde se reúne la católica, ninguno de ellos osa indicarle la propia basílica o casa. Por tanto, esas cadenas del nombre cristiano, tan numerosas y tan fuertes, sujetan en la Iglesia católica al hombre de recta fe, incluso si por la lentitud de nuestra inteligencia o por los méritos de nuestra vida aún no se manifiesta la verdad en todo su resplandor. Entre vosotros, en cambio, entre quienes no existe ninguna de esas realidades que me inviten y me sujeten, no se oye otra cosa que la promesa de verdad; verdad que si se manifiesta tan a las claras que no quepa la duda ha de ser antepuesta a todas aquellas realidades que me mantienen en la católica. Pero si sólo se promete y no se muestra, nadie me apartará de aquella fe que ata mi alma a la religión cristiana con tantos y tan poderosos lazos».⁷⁷

Villagarcía sigue al pie de la letra el guión marcado por San Agustín en su *Diálogo*: la primera cadena es la sabiduría de los (pocos) espirituales y la simplicidad de los muchos; la segunda, el consentimiento de las gentes y pueblos que «han venido en esta fe y conocimiento»; la tercera, «la autoridad de la iglesia comenzada por tantos milagros, criada con la esperanza, aumentada con la caridad, confirmada con la ancianidad»; la cuarta, la sucesión ininterrumpida de Papas desde San Pedro hasta el «que hoy está en su silla cuyo nombre no sé».⁷⁸ y finalmente, la quinta, «el nombre de católico el qual es propio de la Iglesia». Un encaje perfecto. Pero si San Agustín en su réplica al maniqueo se limitaba a enumerar sus razones, Villagarcía las desglosó desgranando argumentos y aduciendo autoridades en respuesta a un contexto evidentemente distinto. Con todo, el resultado no podía ser más tranquilizador para el lector que albergase dudas sobre su fe en lo íntimo: la Iglesia, como depositaria de la verdad, se había enfrentado a innumerables herejías a lo largo de la historia, y continuaba siendo vencedora con argumentos de validez universal, que ya estaban autorizados en tiempos de San Agustín y ahora volvían a mostrarse eficaces.⁷⁹

El primer eslabón de la cadena áurea que señalaba el dominico era el de la sabiduría de los (pocos) espirituales y la simplicidad de los muchos. Un tema

⁷⁷ S. Agustín. 1986. *Obras completas*, XXX: 388-390. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

⁷⁸ Esta afirmación no sabemos a qué atribuirle. Paulo IV murió en agosto de 1559 y su sucesor, Pío IV fue elegido en enero de 1560. Villagarcía ya estaba en la cárcel en ese período. ¿No supo de la elección de Pío IV?

⁷⁹ Los argumentos de San Agustín eran muy frecuentados en las obras de polémica contra los protestantes de aquellos años. Edwards, J. y R. W. Truman. 2005: 26. John Rastell, el católico inglés muy amigo de Villagarcía escribía en *A reple against an Answer Falslie Intitled*, un texto de polémica publicado en Amberes en 1565: «We have three places of refuge, Universality, Antiquity and Consent».

importante al que dedicó prácticamente la mitad del manuscrito. Villagarcía apelaba aquí a los fundamentos canónicos de la cristiandad occidental, a los *duo genera christianorum* que Graciano había introducido en su compilación de derecho canónico en el siglo XIII: una cristiandad dividida en dos clases, el cuerpo sacerdotal y los laicos, un orden sobre el que se fundamentaba el magisterio de la Iglesia. En Villagarcía los espirituales eran mentes privilegiadas, profesionales de las cosas divinas, hombres experimentados y ejercitados, guiados por el Espíritu Santo para regir y gobernar la Iglesia. Una visión intelectualista muy dominica, al fin y al cabo. El crédito que debían recibir estos espirituales debía ser total. Su santidad, entendimiento, honestidad, justicia de sus juicios, veracidad... y la conformidad de sus juicios con los apóstoles y Cristo, eran el fundamento de su autoridad. Estos espirituales eran los que debían administrar el auténtico saber, el de las letras divinas. Los protestantes encarnarían el negativo de este elenco de virtudes: animales (por contraposición a los espirituales), sin dominio propio, de doctrina sucia, indoctos, sin crédito alguno puesto que ellos mismos estaba divididos conformando una auténtica Babel teológica que habría traicionado la enseñanza de sus antepasados.

Frente a los (pocos) espirituales, se encontraba la mayoría de la población que conformaba la masa de los idiotas, caracterizada por la santa rusticidad, el conjunto de los que debían creer con simplicidad, y esa misma simplicidad «les hace segurísimos de lo que creen». Se trataba de caballeros y oficiales, labradores y gentes idiotas. A todos ellos les bastaba saber la suma de doctrina cristiana y, en lo demás, referirse a lo que la iglesia y los santos afirmaban, porque ser cristiano era entendido básicamente como el momento de la ceremonia o culto de la congregación de los creyentes. Por tanto, no necesitaban más para su vida cotidiana. Cualquier atisbo de curiosidad que fuese respondido no haría más que embotarles el ingenio porque, o bien era mínimo, o bien no lo tenían ejercitado. No debían escudriñar más cosas de la fe, sólo creer a pies juntillas, «porque creer es tener un cosa por certísima, porque lo dice Dios y su Iglesia», y así, como los rústicos, sin razones, «porque sí y porque no» (23v.). Esa simplicidad les daba una seguridad extraordinaria, y no la viveza y agudeza de los ingenios que sólo tenían una desembocadura: las divisiones religiosas, la inquietud, el desasosiego de cuerpos y almas. El mensaje enviado a los simples era claro en Villagarcía y la tratadística de la que se hacía eco: las cuestiones de fe eran misterios que no se debían indagar, había que dejarlos en las manos de los espirituales que tenían la autoridad y preparación para ello. Era una llamada a no cruzar los límites de la propia condición, no sólo culturales (la de iletrado o la de mujer) sino también sociales (del oficio o el estado en el lugar que se había nacido).⁸⁰ Las mujeres

⁸⁰ Prosperì, A. 1981. «Intelletuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna», en *Storia d'Italia. Annali*. 4. *Intelletuali e potere*: 159-252. Turín: Einaudi.

ocupaban un lugar «relevante» en el universo de los simples: por su debilidad y curiosidad pueril eran especialmente susceptibles de sucumbir a la tentación del demonio y caer en herejías. Había que secar la fuente de la curiosidad, especialmente en las mujeres. Villagarcía criticaba con intensidad a las mujeres que osaban leer, interpretar, enseñar a otros... en definitiva, a las que asumían el papel de los espirituales. La causa principal de esas divisiones, la más grande e importante a juicio de Villagarcía era «que todos sepan la Biblia, que todos sean bachilleres» (24v.).

El dominico castellano respondía con este argumento, por otro lado no original, como veremos, a un movimiento salido de las manos del humanismo cristiano y de la Reforma. Frente a los nuevos aires que recorrían Europa, que reivindicaban el ir directamente a la lectura del Evangelio como única fuente de conocimiento espiritual y teológico, Villagarcía desplegaba la bandera de la tradición como camino seguro. La Biblia, su traducción a las lenguas vulgares, su lectura e interpretación, era para Villagarcía el mayor y más grave problema, el núcleo central sobre el que se habían levantado las disidencias religiosas porque algunos simples, guiados de su ingenio ambicioso, querían ser bachilleres. El oficial y el labrador querían argumentar con San Pablo en los labios. Con la Biblia en vulgar los luteranos tentaban a los simples como el demonio a la mujer en el paraíso, la duda se había instalado en ellos, sin los consuelos del catolicismo, sin peregrinaciones, sin imágenes, sin misas ni agua bendita. Traducir la Biblia en vulgar había sido «hacerlos cuasi a todos herejes». Habían comido de la fruta prohibida, de la Biblia, y habían perdido el paraíso (pp. 25-27).

Tradicionalmente se ha considerado que el liderazgo por hacer traducir a las lenguas vernáculas la Biblia era un patrimonio de los protestantes mientras que el catolicismo habría mantenido rígidamente su posición de no hacer accesible la Biblia al pueblo. Hoy esta última afirmación está en revisión.

En la época medieval se sucedieron los decretos que prohibían las traducciones bíblicas, prohibiciones notables como la del Sínodo de Toulouse en 1229, que tuvo su reflejo en la prohibición del Concilio Tarraconense en 1233 para la Corona de Aragón, o el edicto de Gregorio XI de 1375. Sin embargo, en los siglos XIV y XV hubo algunas tendencias que marcaron un cambio significativo. Los Hermanos de la Vida Común por ejemplo insistieron en la importancia de la lectura de la Biblia en lengua vernácula. Erasmo, que recibió una notable influencia de este grupo, es el ejemplo más conocido de la tensión humanista: entre la aspiración de la lectura universal de los textos bíblicos y un *ethos* elitista que privilegiaba la lectura en sus lenguas orientales, el hebreo y el griego.⁸¹

⁸¹ Walsham, A. April 2003. «Unclasping the Book? Post-Reformatio English Catholicism and the Vernacular Bible», *Journal of British Studies* 42: 141-166.

En su *Paraclesis*, el humanista holandés hacía un apasionado llamamiento a la lectura universal de la Biblia.⁸²

Muchas partes de la Biblia habían aparecido en lenguas vernáculas mucho antes de la traducción de Lutero (1534). Hubo dieciocho ediciones de las Escrituras en alemán entre 1466 y 1522. Las primeras cuatro italianas son de 1471. Lefèbvre d'Étaples ya traducía la Biblia al francés en 1521. En 1515 un canon de la catedral de Lund llamaba a hacer una traducción de la Biblia al danés. En España, las primeras traducciones de los textos bíblicos se hicieron de la Vulgata y fue cosa de las élites: la *Fazienda de Ultramar*, título de la primera traducción de la Biblia en romance realizada en la segunda mitad del siglo XIII a petición del arzobispo de Toledo, la Biblia romanceada elaborada a finales del XIII por la Escuela de traductores de Toledo, la Biblia en romance de Juan II en el siglo XV, la del marqués de Santillana en el XV, la de Bonifacio Ferrer vertida al catalán (1478)... Hubo también traducciones del texto hebreo que emanaron de los judíos y que circularon ampliamente por toda España, algunas por encargo de los nobles, como hizo Don Luis de Guzmán, encargando en 1422 una Biblia romanceada a Mosén Arragel, la Biblia de Alba.

Con la imprenta, en el último tercio del XV se produjo una explosión en la difusión de las traducciones de los textos sagrados del que sería buen testimonio el éxito editorial del traductor Ambrosio de Montesinos, sus versiones en lengua vulgar de los Evangelios y de las Epístolas no dejaron de editarse entre 1512 y 1586, a pesar de las prohibiciones inquisitoriales. El primer Nuevo Testamento completo en castellano es el de Francisco de Enzinas impreso en Amberes en 1543, que era la traducción de la edición latina del *Novum Instrumentum* de Erasmo. Enzinas introdujo algunos cambios que lo convirtieron en un texto peligroso: incluyó anotaciones marginales e imprimió en tipos más gruesos los

⁸² *Paraclesis o Exhortación al estudio de la filosofía cristiana* (1ª ed. latina, 1516; 1ª ed. cast. 1529): «De ninguna manera me parece bien la opinión de los que no querían que los idiotas leyesen en estas divinas letras, traducidas en la lengua que el vulgo usa, esta opinión tienen algunos. O como si Jesucristo hubiese enseñado cosas tan intrincadas que apenas pudiesen ser entendidas sino de unos pocos teólogos, o como si el presidio y amparo en la religión cristiana estuviese solamente puesto en que no se entendiese. Los secretos de los reyes por ventura cumple que no sean divulgados, pero Jesucristo lo que quiere es que sus secretos largamente se divulguen. Desearía yo, por cierto, que cualquier mujercilla leyese el Evangelio y las epístolas de San Pablo; y aún digo más, que pluguiese a Dios que estuviesen traducidas en todas las lenguas del mundo, para que no sólo las leyesen los de Escocia y los de Hibernia, pero para que aun los turcos y los moros las pudiesen leer y conocer», cit. en Fernández López, S. 2003. *Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar. Defensores y detractores*. León: Universidad de León.

versículos de las epístolas de San Pablo que se invocaban para defender la justificación por la fe.⁸³

Sin embargo, fue creciente el control y censura de los textos bíblicos en romance a lo largo de los siglos XVI y XVII. A la prohibición del Concilio de Tarragona se sumó la del Santo Oficio, en el reinado de los Reyes Católicos, en 1492, al comprobar que los criptojudíos faltos de sus textos sagrados, enseñaban a sus hijos los rudimentos del judaísmo con el Antiguo Testamento romanceado. Las primeras relaciones del Santo Oficio de libros prohibidos, de 1551, incluían la Biblia en romance. La censura de Biblias de 1554 y el Índice de libros prohibidos del Inquisidor General Valdés, que censuraba la lectura entera de las Biblias romanceadas y el Índice de Quiroga de 1583, que condenaba también las ediciones parciales de la Biblia en romance e incluso los libros de horas, son hitos sucesivos de la prohibición de la Biblia en vulgar en España.⁸⁴

Estas prohibiciones no deben hacernos perder de vista el acalorado debate que permea la historia de España en el Quinientos, paralelo al que se estaba produciendo en la Europa católica. Al respecto conviene recordar que en 1526 el Parlamento de París, alarmado por el éxito de la traducción francesa del Nuevo Testamento de Lefebvre d'Étaples, había ordenado el secuestro de cualquier traducción bíblica y prohibido a los impresores que la imprimiesen en el futuro. Dos años más tarde, en 1528, la Universidad de París lanzaba su censura contra Erasmo.

Las prohibiciones del Santo Oficio encontraron fundamento y legitimación en las obras del franciscano Alfonso de Castro, de los dominicos Domingo de Soto y Melchor Cano, en Alejo de Venegas o en Martín Pérez de Ayala. Favorables a la traducción de la Biblia fueron los hermanos Alfonso y Juan de Valdés, Luis Vives, fray Luis de León y, sobre todo, Fadrique Furió Ceriol con su *Bononia* (Basilea, 1556). Hubo, además, una tímida tercera vía en la que destacó la figura de fray Bartolomé de Carranza, arzobispo de Toledo, junto a otros preladados.

Carranza, en el prólogo a su *Comentarios al Catecismo Cristiano*, establecía dos niveles de lectura. Era partidario de distinguir entre lecturas edificantes y devocionales y lecturas relativas al dogma. Entre las primeras incluía Proverbios, Eclesiástico, los libros históricos del AT, algunos evangelios y

⁸³ Fernández López, S. 2003. Y para un estudio más detallado del tema, Monrreal, M. 1969. «Vernacular Scriptures in Spain», en *The Cambridge History of the Bible*. Vol. 2, *The West from the Fathers to the Reformation*: 465-491. Cambridge: Universidad de Cambridge.

⁸⁴ Enciso, J. 1944. «Prohibiciones de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino». *Estudios Bíblicos* III/4: 523-560; Tellechea Idígoras, J. I. 1962. «La censura inquisitorial de Biblias de 1554», *Anthologica Annuaria* 10: 89-142.

epístolas de sentido claro y los Hechos de los Apóstoles: estos podían ser traducidos con notas marginales añadidas para dar una segura guía de lectura. Aún más, Carranza consideraba que se debían dejar abiertas las puertas a la discrecionalidad de confesores y prelados. Si entre los penitentes se hallaban hombres o mujeres de probada madurez, para los que la lectura de la Biblia sería sin duda un beneficio, se les debía facilitar el texto bíblico para su provecho espiritual. El segundo matiz que introducía el arzobispo de Toledo era el temporal: a su juicio estaban totalmente justificadas las prohibiciones y restricciones en aquellos *tiempos recios*, pero podían ser reconsideradas cuando los tiempos cambiasen. Recordemos que este prólogo, según Villagarcía, ya estaba escrito en 1554, antes de su viaje a Inglaterra, y fue impreso en 1558. Carranza no había cambiado sustancialmente de opinión después de su experiencia directa con el protestantismo inglés, tiempo en el que había actuado según el contexto: se le atribuye un papel importante en la retirada de Biblias protestantes inglesas de las iglesias, que estaban encadenadas a los bancos para facilitar su lectura, como recordaba el mismo Villagarcía, y probablemente suscribió la decisión del sínodo de Westminster en 1555 que acordó la preparación de una edición inglesa de la Biblia.⁸⁵

¿Era fray Juan de Villagarcía de la misma opinión que su maestro? Rotundamente, no, por lo menos cuando escribió su obra.

En su *Cadena de oro*, Villagarcía se alineó claramente con los que negaban la traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas. De nuevo invocaba a San Agustín al afirmar que las herejías nacían de entender mal las Escrituras: había primero un problema de comprensión, después de interpretación. Se remitía a San Pedro cuando afirmaba en sus epístolas que algunas cartas de San Pablo eran de contenido difícil, y continuaba con la relación de santos que gastaron la vida en su estudio sin lograr alcanzar totalmente su comprensión. Los protestantes al traducir la Biblia al romance habían encontrado el mecanismo idóneo para difundir sus ideas, excitando la curiosidad de los simples, corrompiendo a los inocentes, y especialmente «a mujeres que heredaron de Eva aquel apetito de quererlo saber todo y son más indoctas y mudables que los varones» (31v.). Las perversas intenciones de los protestantes se ponían de manifiesto en las múltiples formas en las que se había traducido la Biblia: con sumarios que llevaban a un cierto sentido interpretativo, con glosas en los márgenes, con

⁸⁵ También fray Alonso Fernández en su *Historia eclesiástica* (1611) recoge la acción de Carranza: «hizo recoger y quemar muchas Biblias viciadas por los herejes en lengua vulgar inglesa, las quales tenían presas con cadenillas en los asientos de las iglesias, para que todos fácilmente las pudiesen leer» (p. 432). Sobre los puntos de vista del legado pontificio en Inglaterra Reginald Pole respecto a este tema: Fenlon, D. 1972. *Heresy and Obedience in Tridentine Italy: Cardinal Pole and The Counter Reformation*: 254-255. Cambridge: Cambridge University Press.

traducciones adulteradas. Concluía Villagarcía alabando la actuación del Santo Oficio en España: «Ahora veo la razón que en España tiene el Santo Oficio para defender la (no, *sic*) translación de la Biblia y poner el cuchillo de fuego en defensa de la fruta (prohibida) y el estar esta provincia tan sana en este mal» (33r.). El dominico aprovechaba esta loa para presentarse como autor de esta medida en Inglaterra, como promotor de la retirada de Biblias inglesas de las iglesias (33v.).

Villagarcía desgranaba las razones para defender la no vulgarización de la Biblia: la exaltación de la figura de los sacerdotes invocando paralelismos en la figura sacerdotal del Antiguo Testamento, como custodios y transmisores de lo sagrado (el arca de Dios sólo la podían tocar sacerdotes y profetas), y como instructores del pueblo, dispensadores y distribuidores de la «hacienda de Dios» entre los creyentes. Avisaba de los peligros que para los simples podía contraer probar directamente la «miel» divina: un empacho del entendimiento que podía llevar al vómito, al vacío de la fe. En contraste, los prelados y espirituales, guiados por el Espíritu Santo, estaban capacitados para instruir al pueblo teniendo en cuenta su calidad, su necesidad y su estado.

Esta distinción era fundamental, a su juicio, porque precisamente las nuevas herejías habían introducido un factor subversivo que amenazaba el buen orden de la cristiandad: la fe como experiencia individual, la salvación personal, el conocimiento de las cosas divinas a través de la Biblia en romance e impresa... había puesto en las manos de los simples el saber, el conocimiento, al fin, la fruta prohibida y el resultado era que «todos quieren interpretar la Escritura; todos son bachilleres y doctores. A todos les parece que pueden enseñar» (44r.). Contra ese peligro Villagarcía recomendaba, apelando al símil de la Iglesia como cuerpo: «El pueblo tenga oydos para oír y no quiera ser ojos (prelados). Los pies y las manos (los simples) déjense guiar de la vista de los ojos (prelados)» (44r.).

El dominico no olvidaba a los prelados, aprovechando para lanzar una reprimenda discreta a los seguidores de terceras vías, al exigir que no enseñasen al pueblo a leer las Epístolas, sino a cómo se habían de gobernar y sujetar a sus superiores. Villagarcía hacía un gran énfasis en la importancia de teólogos y predicadores bien preparados y conscientes de su función: médicos del alma que debían decir a los creyentes qué comer y qué no, madres que masticaban el alimento para dárselo a sus niños. Hacía una exaltación de la predicación, del oír frente al ver, de la palabra escuchada frente a la palabra escrita. Los predicadores podían enfrentar temas desde el púlpito dando la interpretación correcta en el mismo momento. En cambio, la lectura, y sobre todo la lectura a solas, eran un peligro temible: «mucho menos se les debe permitir a cada uno que lea a solas todo o cualquier cosa de la Escritura Sagrada, pues en ella se lee de la predestinación, de la reprobación, de los méritos de la Iglesia y de la justificación por la fe, y de las obras, del pecado original, de los sacramentos

nuevos y viejos, y otras cosas que la gente común es imposible entenderlos sin caer en infinitos errores, pues aun en cosas clarísimas se tropezarán a cada paso» (p. 53r.). Lo único que se debía predicar generalmente eran los rudimentos de la fe: los artículos de la fe, los sacramentos, los mandamientos, con el propósito no de satisfacer la curiosidad sino de enseñar lo necesario.

El razonamiento de Villagarcía en contra de la lectura de la Biblia estaba lejos de la posición de su maestro, como hemos visto. El dominico encontró la fuente de sus argumentos en la obra de fray Alonso de Castro, con quien compartió su experiencia inglesa hasta 1558, año en el que murió en Flandes. El franciscano Alonso de Castro había publicado su *Adversus omnes haereses*, en París en 1532, con un éxito notable, doce ediciones en la década siguiente. Se trataba de un libro instrumental, con un Índice o Catálogo de todos los herejes y sus argumentos, un índice de conceptos relacionados con los herejes de la primera sección, y, finalmente, una explicación de esos conceptos por orden alfabético. Castro incluía en su texto una sección dedicada a las «Escrituras» en la que se especificaban las opiniones que los herejes habían tenido respecto al canon bíblico, qué libros habían sido rechazados y por qué y ya se hacía eco de la tesis de la Sorbona según la cual las herejías habían nacido de la errónea interpretación de los simples que habían tenido acceso a la lectura de la Biblia en vulgar.⁸⁶ El franciscano volvió sobre el tema en su *De iusta punitione haereticorum* (1547) un tratado jurídico completo, casi un manual inquisitorial.

La posición de Alfonso de Castro es especialmente interesante porque el franciscano la dejó oír intensamente en el Concilio de Trento, abierto en 1545. Fue en las primeras sesiones del Concilio cuando se discutió alrededor sobre la versión de la Biblia: se asumió la Vulgata como versión autorizada del texto bíblico y se asentó que la verdad cristiana estaba contenida en la Vulgata y en la tradición de la iglesia, ambas con el mismo peso. La traducción de la Biblia a las lenguas vulgares fue debatida en las primeras sesiones de 1546 de manera especialmente intensa por parte del Cardenal Madruzzo, obispo-príncipe de Trento, y el Cardenal Pacheco. Alonso de Castro era teólogo a las órdenes de este último.⁸⁷ Los partidarios de la traducción de la Biblia al romance, liderados por el Cardenal Madruzzo, afirmaban que las herejías no habían venido de la interpretación del vulgo sino de los doctos. La única prevención que se debía tener en cuenta era que las traducciones las hiciesen los más competentes, que se debían prohibir las versiones de la Vulgata ya viciadas y se debía exigir la vigilancia de los obispos para que se difundiese la adecuada interpretación. Para

⁸⁶ Castro, A. de. OF. 1773. *Opera Alfonsi a Castro. Adversus omnes haereses*: 462-464. Matriti: extypographia Blasii Roman.

⁸⁷ Asensio, F. 1946. «Alfonso de Castro y los decretos tridentinos sobre Sagrada Escritura. A propósito de un testimonio de Matamoros», *Estudios eclesiásticos* 20: 63-103.

el Cardenal Madruzzo, «El alma del justo es sede de la sabiduría y cualquier corazón piadoso y amante de Cristo puede ser biblioteca de Dios».⁸⁸ La prohibición de la vulgarización de la Biblia, a su juicio, sólo daba argumentos a los protestantes, que acusaban a la Iglesia católica de impedir el acceso a las Escrituras de los fieles.

El sector contrario a la vulgarización estaba liderado en buena medida por Alfonso de Castro, miembro de la comisión que preparó los documentos de trabajo que luego debían discutirse en sesión plenaria.⁸⁹ Aunque representante del Cardenal Pacheco, éste se distanciaba de la posición de su teólogo puesto que admitía la posibilidad de que se pudiesen traducir algunos libros bíblicos, de carácter devocional. Castro, en cambio, sólo admitía la traducción, bien censurada, de los evangelios de las dominicas. La discusión no se cerró porque la polémica, muy intensa, debía atender a diversas tradiciones «nacionales». Se subrayó que en España y Francia el acceso a la Biblia en romance hacía tiempo que estaba prohibido, mientras que en Italia, Alemania o Polonia tradicionalmente se había leído el texto sagrado en lengua vulgar. Esta disparidad fue el argumento clave para no llegar a un acuerdo, fuese para evitar que el choque entre defensores y detractores se tornase incontrolable, o que una decisión homogeneizadora suscitase las reacciones de las naciones afectadas.⁹⁰

Se impuso el criterio del Santo Oficio. El Índice de Paulo IV de 1559 que prohibía las traducciones bíblicas al romance significó el triunfo de la posición más intransigente, la que asumió sin ambages fray Juan de Villagarcía en su *Cadena de oro*.

El segundo eslabón, «el consentimiento de los pueblos y naciones que han venido a esta verdad», planteaba el problema del libre albedrío y de la gracia. Villagarcía era taxativo en este punto: no se cree por razones sino porque lo dice Dios y lo enseña la iglesia. Una vez se cree, bueno es ayudarse de razones. Que tanta gente a lo largo de los siglos y del orbe conocido hubiese dado su consentimiento a la fe, que Dios hubiese cautivado el entendimiento de tantos para conformar la iglesia, era un argumento a favor de la veracidad del catolicismo. Y si se sugiriese la debilidad de esta razón, trayendo a colación precisamente la división de la Iglesia en aquel momento, Villagarcía respondía que Dios mismo había querido subsanar esta herida al compensar la pérdida de efectivos en Europa, con la evangelización de los indios, «gente simple y sincera aunque de buen entendimiento y de habilidad grande». La versión optimista de Villagarcía del pasado reciente de la historia de la Iglesia, a pesar de la Reforma, permitía

⁸⁸ Buzzetti, C. 1986. *La Biblia y sus transformaciones*: 96. Navarra: Verbo Divino.

⁸⁹ Alberigo, G. 1959. *I vescovi italiani al Concilio di Trento (1545-1547)*: 271 y ss. Firenze: Sanzoni.

⁹⁰ Fragnito, G. 1997. *La Bibbia al rogo*. Bologna: Il Mulino.

hacer un balance positivo: con la conquista de las Indias se había ganado más de lo que se había perdido. En conclusión, el consentimiento de tantos individuos a la fe, siendo «tan sobre nuestra capacidad, cosas tan ajenas y contrarias a nuestro gusto, predicadas por tan rudos y pobres hombres...» (p. 74), era prueba evidente de lo milagroso y excepcional del hecho y, por ello, eslabón de oro que ataba a la cadena de la fe católica.

El tercer eslabón de la cadena era, para Villagarcía, la antigüedad de la fe católica, la cual permitía atestiguar la autoridad que Dios había dado a la iglesia a través de los milagros. La síntesis se resumía en el valor de la tradición. Frente a los protestantes y su reivindicación de la Biblia como única fuente de conocimiento para la salvación, el dominico afirmaba la tradición de la iglesia como elemento inseparable del texto bíblico. Fuera de la Iglesia católica no había salvación. La Iglesia era la gestora del poder divino: para perdonar pecados y abrir las puertas del cielo, para interpretar la Biblia y autorizarla, para predicar el Evangelio, para hacer milagros, para instituir leyes y preceptos y, finalmente, para «castigar a los malos y privar de Reynos a los Príncipes si fuese menestar para la fe católica» (p. 75). Este poder de dimensiones sobrenaturales pero de aplicación muy física era evidente en el caso de los numerosos milagros que habían tenido lugar a lo largo de la historia de la Iglesia. Aquí sí, Villagarcía aprovechaba el argumento para lanzarse sobre los protestantes subrayando con ironía y sarcasmo que sus mayores «milagros» no habían sido otros que el casar a frailes y monjas o montar sediciones como la de Thomas Münzer. Para el dominico era necesario hacer una distinción clara entre lo antiguo y lo viejo, dos conceptos separados por un abismo puesto que la Iglesia era antigua, pero nunca sería vieja, ajada, deslucida, haraposa, mientras que las sectas protestantes, a pesar de su presunta modernidad, habían envejecido ostensiblemente en apenas treinta años. La fe «nueva» no podía ser buena. La iglesia era antigua y añeja, como su tradición, y precisamente por ello su doctrina, decantada generación a generación, era la auténtica. A juicio de Villagarcía, los protestantes erraban totalmente el camino al querer mirar primero las Escrituras —«mal entendidas»— y después reformar —«deformar»— el estilo y uso antiguo de la iglesia. El único camino seguro y claro era la tradición. Cualquier otra vía no era más que piélagos oscuros llenos de peligros. La tradición como eslabón de oro que ataba con firme seguridad al creyente a la Iglesia católica.

La sucesión ininterrumpida de papas en la silla apostólica era signo evidente de que la iglesia católica era la obra de Dios, el cuarto eslabón de la cadena (p. 113). Esta sucesión estaba impregnada de orden, belleza, misterio y unidad en una sola cabeza que como poder supremo dirimía luchas y cuestiones. Las críticas de los herejes en este punto tenían una doble respuesta: en lo doctrinal un Papa no podía errar porque Dios no lo consentiría; en cambio, era posible el error en la conducta, admitía Villagarcía, pero aun así el católico debía mirar

para otro lado: «y nosotros, si queremos ser benditos de Dios, cerremos los ojos y si viésemos alguna fealdad en el Pontífice cubrámosla mirando que es nuestro padre...» (p. 123).

Consentimiento, antigüedad o tradición y sucesión ininterrumpida en la sede apostólica se anudaban al universalismo, el quinto eslabón. Concluía Villagarcía que la verdad segura ya estaba en el nombre único para todos los creyentes: católicos, mientras que los herejes tenían nombres distintos, luteranos, calvinistas, dejados y, en global, evangélicos protestantes.

En definitiva, Villagarcía se alineaba con las posiciones más conservadoras, bien representadas en aquel momento por un teólogo de tanto prestigio como su hermano de orden fray Melchor Cano. Villagarcía exponía los caminos llanos y seguros que debían seguir los católicos, defendía la seguridad y el orden, rechazaba las novedades, justificaba el alejamiento del pueblo de los misterios de la fe, la teología debía quedar fuera del alcance de los sencillos. El polo opuesto de Carranza.

CONCLUSIONES

El punto de partida de fray Juan de Villagarcía fue el Colegio dominico de San Gregorio de Valladolid, a la sombra de fray Bartolomé de Carranza, integrante de una facción que había sintetizado la piedad del humanismo erasmista y la piedad savonaroliana dando a luz un movimiento espiritual intimista, implicado en la reforma del catolicismo. De aquí surgiría un fray Luis de Granada y su *Libro de la oración* y su *Guía de pecadores*.⁹¹ De aquí surgen los *Comentarios al Catecismo Cristiano* de Carranza, como otras de sus obras. Fray Juan de Villagarcía siguió los pasos de su maestro, en su inquietud espiritual, en sus estudios, considerado como un autor espiritual y al mismo tiempo lo suficientemente formado para ocupar cátedra en Oxford, para participar en el proceso de recatolización de las élites inglesas formadas en la universidad. De la efectividad de su labor habla la trayectoria del joven estudiante y amigo John Rastell, que ya hemos visto.

Sin embargo, el éxito de sus objetivos quedó oscurecido por su encuentro con la Inquisición española. Su íntima relación con fray Bartolomé de Carranza, conocida por todos, le convirtió en objetivo del Santo Oficio, le condujo a ser una víctima más del entramado de intereses intraeclesiales y políticos que llevó al arzobispo de Toledo a las cárceles inquisitoriales, de las que no salió, fuese en España, fuese en Roma, hasta 1576, para morir poco después. Sus relaciones

⁹¹ Bataillon, M. 1983: 592.

internas con los inquisidores del tribunal de Valladolid, sus intentos de comunicación con el amigo y maestro, sus declaraciones, incorporadas al proceso de Carranza, nos permiten aproximarnos a la vivencia de aquellos cuarenta y dos meses en la cárcel, tiempo en el que Villagarcía parece haberse plegado lentamente a las exigencias inquisitoriales.

La *Cadena de oro* de fray Juan de Villagarcía era un texto de esgrima confesional que a través del uso actualizado de las fuentes patrísticas, especialmente San Agustín, pretendía dar argumentos para que los herejes volviesen al seno de la Iglesia y disipar las dudas y cortar las alas de la curiosidad de los católicos tentados. Era un texto que pretendía ofrecer tranquilidad, la seguridad de las cadenas de Dios a todos los católicos que temiesen deslizarse por terrenos resbaladizos y arenosos. Las loas a la Inquisición eran previsibles, pero las argumentaciones estaban guiadas por el criterio de la persuasión y el diálogo, más que por la coerción inquisitorial. El *Diálogo* ofrecía argumentos para una corrección fraterna de amplio alcance que debe entenderse en el contexto en el que fue escrito: en aquella Valladolid de 1558-1562 en la que muchos habían oído las predicaciones de Agustín de Cazalla y / o se habían confesado con él o con fray Domingo de Rojas. En los años siguientes ante el tribunal llegarían personas escrupulosas a autodelatarse, temerosas de haberse contaminado. Las *cadena*s que debían atar a los católicos, aunque las hemos visto aquí muy por encima, pretendían ofrecer el consuelo y la seguridad, términos que se utilizaban en la época, de las almas.

A nuestro juicio, en el *Diálogo*, Villagarcía se alejaba sensiblemente de las posiciones de Carranza, marcaba diferencias, muy especialmente en el tema de la lectura de la Biblia en vulgar. Podemos preguntarnos si el texto recogía la evolución personal de fray Juan de Villagarcía, si su distanciamiento era fruto de su propia experiencia vital en Inglaterra y la reflexión consecuente. A mi juicio, hay indicios suficientes para creer que el texto fue, en primera instancia, una forma de congraciarse con el tribunal del Santo Oficio al mismo tiempo que marcaba distancias con el maestro, una forma de expresar la sumisión militante a una visión del catolicismo sensiblemente diferente de la aprendida en San Gregorio. Villagarcía acababa su texto al mismo tiempo que finalizaba el Concilio de Trento. Podemos preguntarnos, con Marcel Bataillon, si el *Diálogo llamado Cadena de oro* no fue un empujón más en el doloroso parto que dio a luz a la Contrarreforma.

FUENTES MANUSCRITAS E IMPRESAS

Archivo Histórico Nacional, Inquisición, legajo 2136, exp. 2.

Biblioteca Nacional de España: mss. 10547, 10735

Biblioteca Real de Palacio, signatura II/2964.

Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo del Escorial (RBME), ms. d-III-28 (1º)

Arriaga O.P., fray Gonzalo de. 1928. *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid*. (ed. del P. Manuel M^a de Hoyos, O.P.) Valladolid: Cuesta.

Carranza, Fray Bartolomé de. 1972. *Comentarios al Catecismo Cristiano*. Madrid: La Editorial Católica. Introducción de J. I. Tellechea Idígoras

Castillo, Fray Hernando del. 1584-92. *Primera [Segunda] parte de la Historia de Sancto Domingo y de su Orden de Predicadores*. Madrid: en casa de Francisco Sánchez.

Castro, A. de. OF. 1773. *Opera Alfonsi a Castro. Adversus omnes haereses*. Matriti: extypographia Blasii Roman.

Fernández, fray Alonso. 1611. *Historia eclesiástica de nuestros tiempos*. Toledo: viuda de Pedro Rodríguez.

Las Casas, Fray Bartolomé de. 1958. *Obras Escogidas*. Tomo V. *Opúsculos, cartas y memorial*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Puente, fray Juan de la. 1612. *Tomo primero de la conveniencia de las dos Monarchias Catolicas*. Madrid: Imprenta Real (por Juan Flamenco).

BIBLIOGRAFÍA

Alberigo, G. 1959. *I vescovi italiani al Concilio di Trento (1545-1547)*. Firenze: Sanzoni.

Amador de los Ríos, J. 1865. *Historia crítica de la literatura española*. Madrid: Imprenta a cargo de José Fernández Cancela

Andrés, G. de. Ene-jun. 1974. «Historia de un fondo griego de la Biblioteca Nacional de Madrid. Colecciones: Cardenal Mendoza y García de Loaysa», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* Tomo LXXVII, 1: 5-65.

Asensio, F. 1946. «Alfonso de Castro y los decretos tridentinos sobre Sagrada Escritura. A propósito de un testimonio de Matamoros», *Estudios eclesiásticos* 20: 63-103.

Bataillon, M. 1983. *Erasmus y España: 184*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Beltrán de Heredia, V. O.P. 1941. *Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo xvi*. Salamanca: Ope.

Beltrán de Heredia, V. 1972 «Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla», *Miscelánea Beltrán de Heredia*. IV: 407-436. Salamanca: Editorial Ope.

Buzzetti, C. 1986. *La Biblia y sus transformaciones*. Navarra: Verbo Divino.

Carro, V. D., O.P. 1931. *El Maestro fray Pedro de Soto, O.P. y las controversias políticos-teológicas en el siglo xvi*. Salamanca: Convento de San Esteban.

Catálogo abreviado de los manuscritos de la biblioteca del Excmo. Señor Duque de Osuna e Infantado. Hecho por el conservador de ella, Don José María Rocamora. 1882. Madrid: Imprenta de Fontanet.

Covarrubias, S. de. 2006. *Tesoro de la lengua castellana* (I. Arellano y R. Zafra, eds.). Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

Edward, J. 2000. «A Spanish Inquisition? The Repression of Protestantism under Mary Tudor». *Reformation and Renaissance Review* 4: 62-74.

Edward, J. y R. Truman (eds.). 2005. *Reforming Catholicism in the England of Mary Tudor*. London: Ashgate.

Edwards, J. 2006. «Spanish Religious Influence in Marian England», en E. Duffy and D. Loades (eds.). 2006. *The Church of Mary Tudor*: 201-224. Aldershot: Ashgate.

Enciso, J. 1944. «Prohibiciones de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino». *Estudios Bíblicos* III/4: 523-560

Fenlon, D. 1972. *Heresy and Obedience in Tridentine Italy: Cardinal Pole and The Counter Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fernández López, S. 2003. *Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar. Defensores y detractores*. León: Universidad de León.

Fraginito, G. 1997. *La Bibbia al rogo*. Bolonia: Il Mulino.

Galende Díaz, J. C. 2002. «Manuscritos de la Biblioteca del Colegio Mayor Salmantino de Cuenca en el siglo XVIII», *Cuadernos de Investigación Histórica* 19: 211-246.

Gallardo, B. José. 1888. *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*. Madrid: Imprenta M. Rivadeneyra.

Gómez, J. 2000. *El diálogo renacentista*. Madrid: ed. Laberinto.

Guerrero, J. R. 1969. *Catecismos españoles del siglo XVI*. Madrid: Instituto Superior de Pastoral.

Heylyn, P. 1849. *Ecclesia Restaurata; or, the History of the Reformation of the Church England*. Cambridge: Ecclesiastical History Society, University Press.

Huerga, A. 1973. «Introducción» a Esbarroya, A. *Purificador de la conciencia*: 71-91. Madrid: Fundación Universitaria Española.

Kervyn de Lettenhove; J. M. C. 1883. *Relations Politiques des Pays-Bas et de l'Angleterre sous le règne de Philippe II*. Bruselas: Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique.

Loades, D. 1991. «The Piety of the Catholic Restoration in England, 1553-1558». *Politics, censorship and the English Reformation*: 200-212. London-New York: Printer Publishers.

Loades, D. 1991. *The Reign of Mary Tudor*. Londres: Longman.

Martínez Millán, J. 1994. «Familia real y grupos políticos: la Princesa Doña Juan de Austria (1535-1573)», en J. Martínez Millán (dir.), *La corte de Felipe II*: 73-106. Madrid: Alianza Editorial.

Martínez Millán, J. 2004. «Corrientes espirituales y facciones políticas en el servicio del emperador Carlos V», en W. Blockmans y N. Mout (eds.), *The World of Emperor Charles V*: 97-126. Amsterdam: Royal Netherlands Academy.

Menéndez Pelayo, M. 1915. *La Ciencia Española*: III. Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos Bibliotecas y Museos.

Menéndez Pelayo, M. 1986. *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Monreale, M. 1969. «Vernacular Scriptures in Spain», en *The Cambridge History of the Bible*. Vol. 2, *The West from the Fathers to the Reformation*: 465-491. Cambridge: Universidad de Cambridge.

Olivari, M. 2001. «Le facce diverse di Melchor Cano», en A. Prosperi (cur.), *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*: I: 149-176. Roma: Bulzoni Editore.

Page, W. (ed.). 1907. «Friaries: The house of Black Friars», *A History of the County of Oxford*: 107-122. Vol. 2. British History Online. URL: <http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=40196>. Fecha de consulta: 13 de mayo de 2010.

Pastore, S. 2003. *Il Vangelo e la spada*: 232-234. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Pozo, C. S. I. 1959. *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca, 1526-1644*. Granada: Instituto «Francisco Suárez».

Prosperi, A. 1981. «Intelletuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna», en *Storia d'Italia. Annali*. 4. *Intelletuali e potere*: 159-252. Turín: Einaudi.

Redondo, A. 1965. «Luther et l'Espagne de 1520 a 1536». *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1: 109-165.

Sánchez-Arjona, F. 1969. *La certeza de la esperanza cristiana en los teólogos de la Escuela de Salamanca*. Roma: Iglesia Nacional Española.

Santa Teresa, Domingo de. O.C.D. 1957. *Juan de Valdés (1498?-1541). Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*. Roma: Universidad Gregoriana.

Tellechea Idígoras, J. I. 1962. «Melchor Cano y Bartolomé de Carranza, dos dominicos frente a frente», *Hispania sacra* 15: 5-93.

Tellechea Idígoras, J. I. 1962. «La censura inquisitorial de Biblias de 1554», *Anthologica Annua* 10: 89-142.

Tellechea Idígoras, J. I. 1963. *Fray Bartolomé de Carranza. DH.*, vol. II-2. Madrid: Real Academia de la Historia.

Tellechea Idígoras, J. I. 1963. «Un «sermón de tolerancia» de Bartolomé de Carranza? Valladolid, 21 de agosto de 1559». *Scriptorium Victoriense* 10: 7-45.

Tellechea Idígoras, J. I. 1965. «Bartolomé de Carranza en Flandes. El clima religioso en los Países Bajos (1557-58)», en *Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin*: II: 317-343. Münster: Aschendorff.

Tellechea Idígoras, J. I. 1974. «Pole, Carranza y Fresneda. Cara y cruz de una amistad y de una enemistad», *Diálogo ecuménico* 8: 287-393.

Tellechea Idígoras, J. I. 1975. «Inglaterra, Flandes y España (1557-1559), en cartas inéditas de Carranza y otros». *Estudios históricos I. «Miscelánea José Zunzunegui» (1911-1974)*: 375-421. Vitoria: Facultad de Teología de Vitoria.

Tellechea Idígoras, J. I. 1976. *Fray Bartolomé de Carranza. Documentos históricos (DH). Vol. V. Audiencias II (1562-63)*. Madrid: Real Academia de la Historia.

Tellechea Idígoras, J. I. 1977. *Fray Bartolomé de Carranza y el Cardenal Pole: un navarro en la restauración católica de Inglaterra (1554-1558)*. Pamplona: Diputación Foral de Navarra-CSIC.

Tellechea Idígoras, J. I. 1981. *Fray Bartolomé de Carranza. DH.*, VI. Madrid: Real Academia de la Historia.

Walsham, A. 2000. ««Domme Preachers»? Post-Reformation English Catholicism and the Culture of Print». *Past and Present* 168: 72-123.

Walsham, A. April 2003. «Unclasping the Book? Post-Reformatio English Catholicism and the Vernacular Bible», *Journal of British Studies* 42: 141-166.

Wizeman, W. 2006. *The theology and spirituality of Mary Tudor's church*. Aldershot: Ashgate.