

APROXIMACIÓN AL NICODEMISMO DEL PROTESTANTISMO ESPAÑOL DEL SIGLO XVI. LENGUAJE Y PRÁCTICAS SOCIALES*

Approach to the Nicodemism of the Spanish Protestantism of the 16th Century. Language and Social Practices

Doris MORENO

Universidad Autónoma de Barcelona
Correo-e: Doris.Moreno@uab.es
ORCID: 0000-0003-2880-9533

RESUMEN: En este trabajo se aborda el protestantismo español de mediados del siglo XVI desde la óptica de las prácticas sociales del disimulo atendiendo a las autolegitimaciones desarrolladas por sus actores, a las formas que adoptaron, individuales y colectivas, escritas u orales, a los escenarios en los que se produjeron, y al incipiente desarrollo de una identidad diferenciada que solo maduró en los individuos que pudieron exiliarse. Atenderemos a la matriz común de muchas de estas.

Palabras clave: Protestantismo; disimulo; Inquisición; Historia Moderna; Monarquía Hispánica.

ABSTRACT: This work deals with the Spanish Protestantism of the mid-sixteenth century from the perspective of social practices of dissimulation, taking into account the self-legitimations developed by its actors, the forms they adopted, individual and collective, written or oral, the scenarios

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación «Fronteras culturales en el mundo hispánico (ss. XVI-XVII); entre ortodoxias y heterodoxias» (HAR2014-5234-C5-1-P) del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad del Gobierno de España; y de la ayuda a la investigación de la Generalitat de Catalunya: 2017SGR256.

in which they occurred, and the incipient development of a differentiated identity that only matured in the individuals who could go into exile. We will examine the common matrix of many of these practices in the *converso* world and we will approach some illustrative cases.

Key words: Protestantism; dissimulation; Inquisition; Early Modern History; Hispanic Monarchy.

«Hermanos, no os apartéis de la iglesia, sed obedientes a ella y a nuestros preladados [...] porque he visto que la inobediencia daña a los hombres»¹.

Dr. Agustín de Cazalla.
Poco antes de morir en la hoguera.
Valladolid, 21 de mayo de 1559

Durante el día Nicodemo disimulaba. A la luz del sol actuaba como el fariseo que era o, mejor, se suponía que debía ser, un representante del judaísmo oficial, referente de la ortodoxia, defensor de la lectura oficial de la ley mosaica, jurista con la responsabilidad de cumplir y hacer cumplir la ley. Un hombre sin dudas, con una clara conciencia de su identidad. Los fariseos se rasgaban las vestiduras ante el mensaje de Jesús visto como ultraje a la ley, como desafío a la ortodoxia triunfante. Pero cuando se ponía el sol a Nicodemo le asaltaban las sombras de la curiosidad y la duda, dudas que quizá hasta vencían su inquebrantable fe diurna. Y aprovechando la oscuridad y los rincones se acercaba a hablar con Jesús. El Evangelio de Juan no nos dice si venció el Nicodemo de día o el Nicodemo de noche (Juan 3:1-21).

Fue Juan Calvino quien en 1544 utilizó el término «nicodemismo» para condenar a todos aquellos calvinistas franceses, los hugonotes, que según sus palabras preferían vivir su fe protestante en la intimidad de sus corazones y hogares mientras en lo exterior se conformaban con el catolicismo. Disimulaban. Como Nicodemo. Calvino, y muchos otros reformadores, condenaron sin paliativos el disimulo, una práctica a su juicio cobarde e indefendible que rayaba la idolatría. Para el reformador ginebrino el disimulo implicaba una gestión de lo que se deja ver, y lo que no, que convertía la piedad de aquellos hugonotes en una religión a

1. LÓPEZ GÓMEZ, P. (ed.): *Rabto (sic) de los luteranos que quemaron en Valladolid en... 1559 años. El manuscrito del magistral de Astorga y su contexto*. A Coruña, 2016, p. 16.

la carta, «a sa mode», guiada por un amplio subjetivismo. La alternativa, según Calvino, era el martirio o el exilio².

El debate sobre la disimulación, sin embargo, no lo inauguró Calvino. Muy al contrario, tenía una larga tradición. Había arrancado ya en los textos de los primeros padres del cristianismo y había sido retomado con fuerza a principios del XVI por Lefebvre d'Étaples y discutido después por Erasmo y Lutero. En su *Ratio verae theologiae* (1518), de notable éxito, Erasmo proponía un método para formar a los nuevos teólogos, que debían empujar la renovación de la Iglesia desde la cúspide y hacia la base. La conciencia de las enormes resistencias que debían salvarse llevaba a Erasmo a aconsejar a sus interlocutores adaptabilidad, gradualidad, siguiendo el modelo propuesto por el apóstol Pablo en 1ª de Corintios (9:20ss), hacerse «igual a todos para de alguna manera poder salvar a algunos», para conseguir un fin mayor³. Calvino, como hemos visto, no admitía semejante flexibilidad.

La historiografía contemporánea ha interpretado el nicodemismo en términos más positivos que Calvino. Fue la historiografía italiana quien despertó el tema. Delio Cantimori recuperó el concepto para el estudio de la vida religiosa italiana del siglo XVI: la práctica del disimulo sería el antecedente de las ideas de tolerancia y relativismo religioso que emergieron durante la Ilustración⁴. Para Carlo Ginzburg, sin embargo, esta forma de nicodemismo defendida por Cantimori era, más o menos, un fenómeno característico de todas las épocas en las que era obligada la conformidad con una fe oficial y no tanto un desarrollo de la teoría nicodemita. Para Ginzburg, la invectiva de Calvino había tenido un destinatario preciso: Otto Brunfels. Este humanista, teólogo y médico de Estrasburgo escribió en 1527 un *Pandectarum Veteris et Novi Testamenti libri decem* que se difundió rápidamente y en el que se defendía la idea de que la verdadera Iglesia no se identificaba con ninguna denominación visible, que la esencia del cristianismo estaba contenida en una serie de artículos básicos y que solo Dios podía ver en los corazones de los hombres y determinar sus auténticas creencias religiosas, una justificación tranquilizadora y en toda regla para aquellos años de incertidumbre y confusión religiosa. El estudio de Ginzburg fue comentado críticamente por Albano Biondi

2. EIRE, C.: *War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge, 1986, pp. 234-275; COTTRET, B.: *Calvino. La fuerza y la debilidad*. Madrid, 2002, p. 177. Bajo la acusación de disimulo Calvino incluía a nicodemitas, libertinos y «lucianescos».

3. BIONDI, A.: «La giustificazione della simulazione nel Cinquecento», en AA. VV.: *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*. Florencia-Chicago, 1974, pp. 7-68, pp. 26-27; BIETENHOLZ, P.: «'Simulatio'. Erasme et les interprétations controversées de Galates 2:11-14», en CHOMARAT, J. (ed.): *Actes du colloque international Erasme*. Ginebra, 1990, pp. 161-169.

4. CANTIMORI, D.: *Eretici italiani del Cinquecento*. Turín, 1992 (1.ª edición, 1939).

y Carlos Eire⁵. Biondi subrayó que la discusión sobre el disimulo religioso ya arrancaba en la patrística y que debía ser estudiada en estrecha relación con uno de los más intensos debates nacidos en la Europa de principios del xvi: la discusión político-religiosa sobre la noción de *adiaphora* (las cosas indiferentes para la salvación), en relación con cuestiones claves de la fractura religiosa como la libertad del cristiano⁶.

El catálogo de casos recopilado y contextualizado por Perez Zagorin ha ampliado y enriquecido el tema del disimulo y el engaño en la primera Edad Moderna y los estudios en esta senda se han multiplicado⁷. Últimamente, algunos trabajos abordan el tema a caballo de la historia y la sociolingüística a partir de la constatación de que las teorizaciones sobre el disimulo partían de una premisa: había que creer con el corazón y decir con la boca⁸. Esta era expresión clave en la abjuración de los condenados que debían repetir como encabezamiento a cada uno de los aspectos que adjuraba: «Juro que creo de todo corazón y que mi boca proclama...»⁹. Esa concordancia entre pensamiento y palabra era la muestra de sinceridad del cristiano ante, en primer lugar y sobre cualquier otra figura humana, Dios mismo, y es desde esta premisa que la tratadística construyó la legitimación de las múltiples formas de disimulo y engaño, distanciándose de la mentira. ¿Cómo ocultar la verdad sin mentir? ¿Y en qué casos y circunstancias era legítima esta práctica? Estos interrogantes tenían una especial urgencia en el marco de las luchas religiosas del siglo xvi, solo hay que recordar que en la época el antónimo del hombre religioso no era el hereje, sino el hipócrita. El reciente

5. GINZBURG, C.: *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell' Europa del '500*. Turín, 1970; BIONDI: art. cit.; EIRE, E.: «Calvin and Nicodemism: A Reappraisal», *The Sixteenth Century Journal*, 10:1, 1979, pp. 5-69. Ver también ROTONDÒ, A.: «Atteggiamenti della vita italiana del cinquecento. La pratica nicodemitica», *Rivista Storica Italiana*, LXXIX, 1967, pp. 991-1030.

6. FRIEDRICH, M.: «Orthodoxy and variation: The roles of adiaphorism in early modern protestantism», en HEAD, D. C. R. (dir.): *Orthodoxies and heterodoxies in early modern German culture: Order and creativity, 1500-1750*. Leyden, 2007, pp. 45-69; BIONDI: art. cit. Alec Ryrie, por su parte, mostró que el punto de partida del nicodemismo en Inglaterra surge en relación a la obediencia a la Corona y ya principios de los años treinta del xvi a partir de la invocación de los *adiaphora*. Vid. RYRIE, A.: *The Gospel and Henry VIII: Evangelicals in the Early English Reformation*. Cambridge, 2003.

7. ZAGORIN, P.: *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*. Cambridge, 1990.

8. TUTINO, S.: «Nothing but the Truth? Hermeneutics and Morality in the Doctrines of Equivocation and Mental Reservation in Early Modern Europe», *Renaissance Quarterly*, 64/1, 2011, pp. 115-155.

9. EIMERIC, N.: *El Manual de los Inquisidores*. Barcelona, 1996, pp. 190 y 193.

trabajo de Diego Rubio abunda en la elaboración teórica que la tratadística realizó de las prácticas del engaño y el equívoco¹⁰.

No han faltado críticas al uso poco cauteloso del término nicodemismo como concepto historiográfico preciso y bien delimitado. Si por un lado es útil para abordar la vida religiosa de los europeos de la modernidad, por otro, muestra su incapacidad para integrar la multitud de actitudes y prácticas cotidianas de los disidentes. El nicodemismo no fue un movimiento nacido en el siglo XVI. Como señala J. J. Martin, en un mundo en el que la persecución religiosa estaba ampliamente extendida tener creencias interiores diferentes y vivir externamente conformados con las exigencias del entorno fue una realidad de la vida. El ejemplo de Nicodemo y los comentarios de ciertos textos bíblicos alcanzaron gran popularidad en la época porque fueron útiles para dar sentido a una práctica común, a la disimulación religiosa¹¹.

Asimismo, en el ámbito del estudio del disimulo, precisamente por la propia naturaleza del objeto de estudio, debemos guiarnos metodológicamente, en la mayoría de las ocasiones, por el paradigma indiciario del que Carlo Ginzburg trazó sus fundamentos metodológicos, entre los cuales destaca la integración entre realidad y posibilidades. El lenguaje que le pertenece es el de los «quizás», «debieron», «se puede suponer», «es posible que» y «probablemente», en la fina línea entre lo verdadero y lo posible, atendiendo de manera muy cuidadosa a las fuentes y su contexto¹².

En este trabajo nos proponemos abordar el protestantismo español de mediados del siglo XVI desde la óptica de las conductas y las prácticas sociales del disimulo atendiendo a las legitimaciones desarrolladas por sus actores, a las formas que adoptaron, individuales y colectivas, escritas u orales, a los escenarios en los que se produjeron, y al incipiente desarrollo de una identidad diferenciada que solo maduró en los individuos que pudieron exiliarse. Atenderemos a la matriz común de muchas de estas prácticas en el mundo converso y abordaremos algunos casos ilustrativos. El estudio de las estrategias, o quizá solo tácticas, del secreto y el disimulo nos pueden mostrar también cómo aquellos individuos, algunos claramente convertidos al protestantismo, otros en proceso de distanciamiento

10. RUBIO, D.: «Di/simulación y fronteras religiosas en la temprana modernidad», en BETRÁN, J. L., HERNÁNDEZ, B. y MORENO, D.: *Identidades y fronteras culturales en el Mundo Ibérico de la Edad Moderna*. Bellaterra, 2016, pp. 39-50.

11. «Nicodemismo», entrada elaborada por J. J. Martin en el *Dizionario storico dell'Inquisizione*, editado por Adriano Prosperi *et alia*, vol. II, p. 115. Pisa, 2010; MARTIN, J. J.: *Venice's Hidden Enemies. Italian Heretics in a Renaissance City*. Universidad de California, 1993.

12. GINZBURG, C.: *Tentativas*. Rosario, 2004.

creciente del catolicismo, fueron creadores de una suerte de teología de la cotidiano en la medida en que una parte de su disimulo consistía en autolegitimar la práctica externa de la fe desde la creciente distancia con la fe vivida interiormente. En los límites de la obediencia al poder establecido y su ortodoxia.

1. DISIMULAR Y SIMULAR, ENTRE LO PERMITIDO Y LO PROHIBIDO, ENTRE POLÍTICA Y RELIGIÓN

La nube de palabras y semánticas asociadas con simulación y disimulo es muy densa: intención, convicción interna, identidad, religiosidad oculta, secreto, sigilo, furtivismo, lenguaje codificado, prudencia, discreción, hipocresía, engaño, mentira...¹³. La primera cuestión que hay que plantear es la distancia entre disimulo y simulación desde el punto de vista de las identidades. Así, el disimulo remite a la ocultación de algo: se disimula lo que se es. En cambio, la simulación no remite tanto a una identidad, sino más bien a una máscara. Se simula lo que no se es. La simulación no necesariamente nace de una identidad oculta, sino más bien de una intención que entra en el terreno del fingimiento, el engaño, la hipocresía, la mentira. En el terreno de la confesionalidad religiosa, la conciencia de identidad diferenciada requiere un proceso de elaboración que puede tener diversas vías personales y sociales: lecturas, conversaciones, desarrollos personales... Será, en la mayoría de los casos, un proceso gradual.

El término «disimulo» tuvo, al menos, dos semánticas muy distintas que condicionan la perspectiva metodológica del historiador a la hora de abordar el fenómeno: desde la historia social del poder y desde la historia social de las minorías y los individuos. Porque no era lo mismo el disimulo del príncipe que el de los súbditos. El disimulo desde el poder y ante el poder.

El disimulo del poder con valor positivo ya estaba contemplado en el derecho canónico. El triunfo de Maquiavelo, a pesar de la censura, y sus lecturas ortodoxas desde el neostoicismo cristiano abrió un amplio campo de praxis política en toda Europa del que la historiografía se ha ocupado intensamente. En Maquiavelo, el disimulo era condición para mandar. Ya en el siglo XVII, la simulación barroca alcanzó un valor positivo entendida como el arte resultante del conocimiento y

13. ZAGORIN, *op. cit.* Dirá Ribadeneira en su *Tratado del Príncipe Cristiano*: «Y como dice el Doctor Navarro, hay dos artes de simular y disimular, la una de los que sin causa ni provecho mienten y fingen que hay lo que no hay, o que no hay lo que hay. La otra de los que, sin mal engaño y sin mentira [...] dan a entender una cosa por otra con prudencia, cuando lo pide la necesidad o utilidad», en RIBADENEIRA, P.: *Obras escogidas del padre Pedro de Ribadeneira*. Madrid, 1868, p. 525.

dominio de uno mismo. Simulación y disimulo como arte de la prudencia¹⁴. La «disimulación honesta», de la que hablaron el padre Ribadeneira y el italiano Tomasso Accetto, era el desarrollo teórico, la legitimación de una práctica política necesaria en tiempos de consolidación de los estados modernos, con las estrategias de confesionalización y disciplinamiento social como medios para lograr la adhesión de los súbditos-fieles, estrategias que combinaban persuasión y coacción y donde el disimulo del poder podía ejercer como frontera temporal entre una y otra¹⁵. Este disimulo tenía un sinónimo en la palabra ‘tolerancia’: soportar una situación no deseada, o porque se busca un ulterior bien mayor que lo justifica, o a la espera de que se tengan los medios necesarios para cambiarla. Así, se dirá, Jesús fue el primer disimulador, puesto que siendo Dios mismo tomó apariencia de hombre para alcanzar un bien mayor, la salvación de la humanidad; este sería el primer y mayor «disimulo honesto» para cualquier cristiano. Y Dios mismo disimulaba (toleraba) el pecado de los hombres a la espera del juicio final, cuando los pecados serían pesados en balanza¹⁶. Una «disimulación divina» convertida en «disimulación honesta» en manos de príncipes y señores que compartían con Dios mismo la preocupación paternal por sus súbditos.

Jean-Pierre Cavaillé ha subrayado la matriz común de las semánticas del disimulo al poner de relieve cómo los mismos textos legitimadores eran usados por dominadores y dominados, por el poder y por el disidente. Una de las formas de disimulo, la doctrina de la reserva mental desarrollada por Ribadeneira en su *Tratado del príncipe cristiano*, fue aplicada por el jesuita Henry Garnet en el contexto de persecución del catolicismo inglés vivido por Garnet en primera persona. Como indicó Cavaillé: «La práctica disidente del disimulo no se puede

14. Vid. VILLARI, R.: *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*. Roma, 1987. Un recorrido histórico sintético sobre las nociones «simular» y «disimular» desde un punto de vista político y su uso en la tratadística política de la Castilla del siglo XV, en CARRASCO MANCHADO, A. I.: «‘Simular’ y ‘disimular’, percepción de un concepto moderno en la Edad Media hispana», *Res publica*, 18, 2007, pp. 335-351; RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *Pasiones frías: secreto y disimulo en el barroco hispano*. Madrid, 2005. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A.: «Simulación y disimulación. El problema de la duplicidad en el pensamiento político español del Barroco», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 177, cuaderno 1, 1980, pp. 741-770; SNYDER, JON R.: *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*. Berkeley, 2009.

15. ACCETTO, T.: *Della dissimulazione onesta*. Edición al cuidado de S. Torres. Buenos Aires, 2005 (1ª edición, Nápoles, 1641); RIBADENEIRA, P. de: *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*, en *Obras escogidas*, pp. 449-587.

16. El debate sobre estos textos bíblicos empezando por Agustín y Jerónimo, en BIONDI, art. cit., p. 12 y ss.

concebir nunca independientemente de la práctica del poder apoyada sobre el engaño y la gestión del secreto»¹⁷.

2. LA LEGITIMACIÓN DEL DISIMULO: ENTRE LA HERMENÉUTICA Y LA PRÁCTICA

Para nuestro propósito nos interesa el enfoque de la disimulación como práctica social de las minorías o los dominados frente al poder. Los jesuitas fueron probablemente los máximos desarrolladores de la doctrina de la reserva mental, pero las grandes figuras que abrieron la brecha fueron el dominico fray Domingo de Soto y, especialmente, el sacerdote y jurista Martín de Azpilcueta, conocido también como el Dr. Navarro, en el marco del amplio desarrollo del casuismo. Los primeros pasos sobre este tema los dio este último para defender la obligación del secreto sacramental frente a la presión de otros tribunales en su exitoso *Manual de Confesores y Penitentes* (1.^a ed. en portugués de 1552; 1.^a ed. en castellano de 1553; 1.^a ed. latina de 1573; la obra tuvo más de 70 ediciones hasta 1586, año de la muerte de su autor). Por un lado, Azpilcueta subrayaba que el sacramento de la penitencia se fundamentaba sobre el secreto sacramental que ligaba al confesor. Ante la instancia de los jueces seculares para que un sacerdote declarase en función de su conocimiento de delitos oídos en la confesión, Azpilcueta afirmaba que era lícito el silencio, el equívoco o la reserva mental. Se podía dar una media respuesta y pensar la frase completamente dando a entender una media verdad o, incluso, algo completamente opuesto. Ante el abuso de un juez, el confesor estaba legitimado para defender mediante estos subterfugios el secreto de la confesión.

El Dr. Navarro también atendía a los posibles abusos del confesor con una respuesta similar. Por ejemplo, cuando el confesor interrogaba capciosamente al penitente sobre los cómplices de un pecado. Azpilcueta establecía una distinción

17. CAIVALLÉ, J.-P.: «Pour une histoire de la dis/simulation - Per una storia della dis/simulazione», *Les dossiers du Grihl*, 2, 2009, <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3666> (visto 9/12/2017). El autor propone abordar el nicodemismo no desde un cambio de confesión, sino como desenganche de una confesión, una incipiente desconfesionalización que abriría el camino hacia la secularización de lo público de los siglos contemporáneos. En la misma estela, desde el análisis del valdesianismo, *vid.* ADDANTE, L.: *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*. Roma, 2010. Jon R. SNYDER, por su parte, analiza un destacado elenco de tratados de los siglos XVI y XVII, abordando la disimulación desde la historia intelectual del poder. A su juicio, esta disimulación «honesta» se convirtió en una virtud positiva clave en el marco del creciente absolutismo: (*Dissimulation and the Culture, op. cit.*). Sobre el pensamiento político de la Compañía, HÖPFL, H.: *Jesuit political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*. Cambridge, 2004. Y sobre el largo debate que se produjo en Inglaterra alrededor de si la reserva mental era mentira o era una estrategia legítima en contextos de peligro para la integridad física del creyente, ZAGORIN, *op. cit.*, pp. 186-254.

fundamental entre el confesor y Dios mismo: el penitente que acudía al confesionario relacionaba sus pecados al confesor, ministro delegado al fin, pero el último destinatario era el oído de Dios. Se abría la puerta al arte de la reserva mental ante un interrogatorio injusto. El confesor juzgaría por las palabras oídas, pero lo importante es que Dios, que juzga los secretos del corazón y conoce los pensamientos, tuviese ante sí una confesión completa. El penitente podía tener la conciencia tranquila. Azpilcueta defendió esta tesis en una causa matrimonial, pero rápidamente se extendió a otros casos. Contra quienes querían conocer los secretos escondidos en el corazón para usarlos en juicio, Azpilcueta defendió el derecho al silencio, fuese del testigo, fuese del confesor o de otras figuras profesionales cuya responsabilidad pasaba por defender al súbdito frente a preguntas capciosas (abogados, médicos...). Azpilcueta confeccionó una relación de disimulaciones honestas que fueron reproducidas en los tratados de casuística de los siglos siguientes¹⁸.

La propuesta de Azpilcueta y su éxito debe ser entendida, también, en el marco de una ofensiva inquisitorial desde mediados del siglo XVI para intentar penetrar en el ámbito del confesionario, como magistralmente nos enseñó Adriano Proserpi¹⁹. Los inquisidores intentaron actuar debilitando las fórmulas que pudieran ser utilizadas para evitar la mirada inquisitorial. Es el caso de la corrección fraterna, práctica de diálogo frente al discrepante basada en el evangelio de Mateo (18:15): «Por tanto, si tu hermano peca contra ti, vé y repréndele estando tú y él solos; si te oyere, has ganado a tu hermano». La posición oficial de la Inquisición fue siempre la de aceptar la corrección fraterna como precepto evangélico, pero

18. TUTINO, S.: art. cit.; TEJERO, E.: «El Doctor Navarro en la historia de la doctrina canónica y moral», en TEJERO, E. y otros (eds.): *Estudios sobre el Doctor Navarro en el IV Centenario de la muerte de Martín de Azpilcueta*. Pamplona, 1988, pp. 125-80; LAVENIA, V.: *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*. Bolonia, 2004, pp. 258-264. La profesora Tutino se distancia de Zagorin y Sommerville en la interpretación de Azpilcueta: para estos el equívoco y la reserva mental son elaboraciones de la teología moral y desarrollos del casuismo bajomedieval, mientras que para Tutino Azpilcueta no se sitúa (todavía) en el campo de la teología moral, sino en el de la hermenéutica. Este sería el origen de las justificaciones de la reserva mental y el engaño. A finales del siglo XVI y principios del siglo XVII los teólogos jesuitas modificaron lentamente el debate sobre estas nociones para trasladarlo de la naturaleza del lenguaje al terreno del valor moral de las intenciones humanas. TUTINO, S., art. cit, p. 116-117.

19. PROSERPI, A.: «El inquisidor como confesor», *Studia historica. Historia Moderna*, 13, 1995, pp. 61-87; id.: *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Turín, 1996, pp. 238-239. Sobre los esfuerzos de la Iglesia para construir el delito de herejía como coartada que permitiese sacar a la luz las informaciones vertidas en el tribunal de la conciencia, sellado por el secreto sacramental, ver también: CHIFFOLEAU, J.: *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza*. Turín, 2010.

negar que pudiese valer para los delitos de herejía. Solo así los inquisidores podían salvar la plena integridad de su propia jurisdicción. En este debate hay que situar el libro del franciscano Bernardino de Arévalo, *De Correctione fraterna* (Medina del Campo, 1557), que hace una lectura restringida del texto bíblico: la corrección fraterna se aplica a los delitos entre hermanos, nunca a los delitos contra Dios (herejía). El debate entró en su momento de máxima crudeza con el proceso al arzobispo de Toledo fray Bartolomé de Carranza. En 1554, Pedro de Cazalla, que había sido discípulo de Carranza, propició un encuentro entre el dominico y el italiano Don Carlos de Seso por sus afirmaciones sobre la inexistencia del purgatorio. En aquella ocasión, el dominico aplicó el principio evangélico de la corrección fraterna y, después de una conversación que al parecer transcurrió cordialmente, salió para Inglaterra acompañando al príncipe Felipe. No delató al Santo Oficio a Don Carlos, y aquella decisión, junto a otros indicios, permitió al fiscal del Santo Oficio acusar en 1559 al ya arzobispo de Toledo. Un mes después de que Carranza fuese encarcelado, Don Carlos de Seso moría en la hoguera. Era el 8 de octubre de 1559²⁰. La corrección fraterna fue vista por los inquisidores como una grieta por la que algunas personas, mediante prácticas de disimulo y simulación, podían escabullirse, eludiendo la autoridad y jurisdicción del máximo tribunal experto en ese delito, el Santo Oficio.

En el ámbito confesional, el límite de la obediencia se ha situado en el punto de la violencia de la conciencia. Es en este punto cuando se impone el exilio, el martirio o el nicodemismo; la disimulación solo es admisible cuando la conciencia lo admite, y la conciencia se forja en relación a la convicción personal (aquello que es irrenunciable para la salvación) y los condicionamientos de la práctica social. En este marco, y desde principios del siglo XVI de la mano de Erasmo, se replanteó y amplió el debate sobre los *adiaphora*, la discusión sobre los elementos indiferentes para la salvación. Era una controversia de raíces antiguas y fue sobre todo en el campo protestante donde recibió un poderoso impulso y estuvo muy presente a lo largo del siglo, por las propias fracturas interiores del protestantismo y la necesidad de evitar o minimizar los enfrentamientos por la vía de reducir los elementos dogmáticos esenciales, el mínimo común denominador irrenunciable, y ensanchar al máximo el espacio común de la ética y la fraternidad. La *Fórmula de concordia* luterana, que pretendía llegar a cierto consenso entre los sectores protestantes más flexibles, publicada en 1580, incluía un capítulo sobre los *adia-*

20. PASTORE, S.: «A propósito di Matteo 18,15. Correctio fraterna e Inquisitione nella Spagna del Cinquecento», *Rivista Storica Italiana*, 113, 2001, pp. 323-68; TELLECHEA IDÍGORAS, J. I.: «Don Carlos de Seso y el Arzobispo Carranza. Un veronés introductor del protestantismo en España», en *Tiempos recios. Inquisición y heterodoxias*. Salamanca, 1977, pp. 53-110.

*phora*²¹. En la Reforma, el debate se produjo a tres niveles: el cúlrico o ritual, el dogmático y el moral.

El primer nivel fue el más ampliamente tratado por la tratadística protestante a lo largo del siglo XVI motivado por la fractura interna del protestantismo y los desarrollos de ceremonia y rito diferenciados que se produjeron entre las diferentes denominaciones protestantes. Una de las figuras que intervinieron fue Johannes Brenz, o Brencio, conocido entre los círculos protestantes de Valladolid por sus comentarios a los evangelios de Juan y Lucas. Brencio tenía una visión dinámica de los *adiaphora* en el nivel de la práctica de las ceremonias y hacia 1527 exponía que todas las prácticas religiosas debían ser consideradas en relación a las circunstancias. Por ejemplo, si un príncipe católico ordenase a sus súbditos olvidar el Evangelio (entendido al modo protestante) que habían conocido y volver al culto católico, ¿debían obedecerlo? Brencio respondía que algunos ritos podían ser practicados sin ningún cargo de conciencia por su irrelevancia (como ser rociado con agua bendita, similar a ser salpicado por el agua del río; o cantar en latín, una lengua buena en sí misma). Otras cosas eran buenas o malas, permitidas o no, según las circunstancias, aunque, en cualquier caso, no debían ofender a Dios. El ejemplo sería el de una comunidad en proceso hacia el protestantismo, pero todavía no en disposición de abandonar las ceremonias católicas. En este caso estaría permitido y hasta sería bueno apoyar a los miembros más débiles permitiendo la observancia de estas ceremonias. Una vez aceptado por la comunidad el protestantismo, sería equivocado mantener estos ritos. En cualquier caso, esta evolución dinámica debería estar siempre presidida por el mantenimiento de la gloria y honor de Dios. Para este fiel luterano la libertad cristiana permitía la observancia de ciertos ritos para mantener la paz pública y eventualmente mostrar a otros el camino de salida a la superstición²². El segundo nivel, el dogmático, ya se podría rastrear en la *devotio moderna* o en algunos representantes de la filosofía política tardomedieval, pero el gran formulador fue Erasmo con su *philosophia Christi*. Escribirá Erasmo: «las cosas pertenecientes a la fe deberían ser resueltas en poquísimos artículos»²³. Y, en la mejor estela erasmiana, otros siguieron este camino en nombre de un profundo irenismo, como algunos de los protestantes españoles exiliados de mediados del siglo XVI que lograron huir de la Inquisición²⁴.

21. Seguimos en esta cuestión la síntesis de SVENSSON, M.: «*Adiaphora* en la Reforma protestante: ¿minimalismo doctrinal y neutralidad moral?», *Teología y Vida*, LIII, 2012, pp. 547-574.

22. EIRE, C.: «Calvin and Nicodemism», pp. 62-64.

23. Cit. en SVENSSON: art. cit., p. 551.

24. MORENO, D.: *Casiodoro de Reina. Intolerancia y libertad en la Europa del siglo XVI*. Sevilla, 2017.

En cualquier caso, las posiciones sobre las cosas indiferentes para la salvación no fueron unánimes. Participaron en los debates Lutero, Melancton (más flexible), Flaccius Ilyricus o Calvino (rigoristas).

3. LAS FORMAS DEL DISIMULO: IDENTIDAD Y AUTOLEGITIMACIÓN

Las formas del disimulo fueron múltiples. Rotondò propuso una relación de esas prácticas en su estudio sobre la vida religiosa italiana: las justificaciones místico-valdesianas de la aceptación formal de los ritos exteriores, ceremonias y supersticiones; la habilidad de los imputados que con la tergiversación eludía el rigor de los tribunales inquisitoriales; los discursos elusivos de los intelectuales de la academia; la calculada ambigüedad de los predicadores; las abjuraciones conscientemente nicodemitas; la capacidad de elaborar medias verdades y medias mentiras; los lenguajes dobles para hablar de las noticias externas por antífrasis, ironía o códigos aceptados entre la comunidad, la insistencia en el conocimiento del discurso ambiguo que se oye en las calles, en los púlpitos, en las tiendas...²⁵.

Estas prácticas formaban parte, en buena parte, de un conocimiento heredado. En la península ibérica, su particular composición sociohistórica, con la importante presencia de musulmanes, judíos, y convertidos de unos y otros, ha estimulado la investigación sobre el disimulo. Particularmente para el mundo musulmán tenemos importantes estudios sobre la *taqiyya* o *kitmān*, los dos términos que designan en el islam el principio de disimulo legítimo de la creencia, temporalmente y en determinadas condiciones²⁶. Los estudios del mundo converso han puesto de relieve las prácticas del disimulo y el establecimiento de redes discretas de solidaridad y ayuda. Ya desde el siglo XVI en la opinión de muchos los conversos, identificados con españoles e italianos, fueron catalogados como los grandes maestros del disimulo religioso²⁷. Tanto en uno como en otro ámbito, y también fuera de la

25. ROTONDÒ: art. cit.

26. GARCÍA-ARENAL, M.: *Messianism and Puritanical Reform. Mahdis of the Muslim West*. Leiden, 2006; GARCÍA-ARENAL, M.: «Un reconfort pour ceux qui sont dans l'attente: Prophétie et millénarisme dans la péninsule Ibérique et au Maghreb (XVI-XVII siècles)», *Revue de l'Histoire des Religions*, 220-4, 2003, pp. 445-486. Ver también el dossier coordinado por GARCÍA-ARENAL, M. en la revista *Al-Qantara*, XXXIV 2, 2013, que contribuye a un acercamiento global a la noción de *taqiya* por la interdisciplinariedad de los trabajos reunidos y el diálogo intelectual sobre su realidad o no en la península ibérica.

27. PASTORE, S.: «From 'Marranos' to 'Unbelievers': The Spanish Peccadillo in Sixteenth-Century Italy», en ELIAV-FELDON, M. y HERZOG, T. (eds.): *Dissimulation and deceit in Early Modern Europe*. Londres, 2015, pp. 79-93. Ver también: CONTRERAS, J.: «Prudence, dissimulation et enchantement: les nouveaux chrétiens à la cour d'Espagne à l'époque baroque», en MERLE, A. y GUILLAUME-ALONSO, A. (coord.): *Les voix du silence dans l'Espagne des Habsbourgs*. Paris,

Península, para otras dinámicas de confrontación religiosa, se ha puesto de relieve la existencia de transmisión generacional de estrategias de disimulación religiosa en el marco del proceso de fe²⁸. Para Inglaterra, por ejemplo, se sabe que en el siglo XV circulaban consejos para evitar los interrogatorios bajo juramento y eludir la condena a muerte mediante abjuraciones genéricas y poco concluyentes que llegaron a las primeras generaciones de evangélicos perseguidos por Enrique VIII y después María Tudor. También conocemos de la existencia de estas transmisiones intergeneracionales para el mundo criptojudío. Los marranos sabían desenvolverse ante el Santo Oficio porque al tener estas tácticas altamente codificadas, los acusados aprendían qué se esperaba de ellos cuando eran acusados y cómo sobrevivir. La supervivencia del criptojudasmo pasaba por su capacidad para el exilio, el desarrollo de estrategias aprendidas para saber desenvolverse ante los inquisidores, la organización de comunidades y redes altamente comprometidas para dar apoyo a familiares y refugiados y, finalmente, la obligación de vivir el desdoblamiento de la práctica de la disimulación y la simulación en la tensión entre conformarse en lo exterior con las prácticas y la mentalidad católicas, pero en lo interior, por construir una identidad propia²⁹.

Teniendo en cuenta las raíces judías de buena parte de los procesados por luteranismo en la España del siglo XVI, podemos pensar las prácticas nicodemitas desarrolladas por estos grupos como una herencia, en parte, de la tradición del mundo judeoconverso español. En Valladolid, la casa de los Cazalla aglutinó a uno de los grupos más potentes. Los orígenes conversos de la familia y sus implicaciones con el alumbradismo treinta años antes les pusieron en la mira del

2013, pp. 233-242. Sobre las prácticas de enmascaramiento y autocensura literarias ver PEÑA, M.: *Escribir y prohibir: Inquisición y censura en los Siglos de Oro*. Madrid, 2015, pp. 79-104.

28. ZAGORIN, *op. cit.*; SOMMERVILLE, J. P.: «The New Art of Lying»: Equivocation, Mental Reservation, and Casuistry», en LEITES, E. (ed.): *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Cambridge, 2002; WALSHAM, A.: *Charitable Hatred: Tolerance and Intolerance in England, 1500-1700*. Manchester, 2006, pp. 188-206; WANEGFELEN, T.: «Simulation, dissimulation et conformité religieuse: Des concepts pour repenser l'histoire du 'temps des confessions'» (France, Italie, Angleterre)», en BETHENCOURT, F. y CROUZET, D. (dir.): *Frontières religieuses dans le monde moderne*. París, 2013, pp. 23-35; TUTINO, S.: *Shadows of Doubts. Language and Truth in Post-Reformation Catholic Culture*, Nueva York, 2014.

29. ZAGORIN, P.: *op. cit.*, pp. 49-62; MUCHNIK, N.: «Charité et communauté diasporique dans l'Europe des XVII^e-XVIII^e siècles», *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, 61/3, 2014, pp. 7-27; id.: «La conversion en héritage. Crypto-judaïsants dans l'Europe des XVII^e et XVIII^e siècles (Espagne, France, Angleterre)», *Histoire, économie & société*, 2014/4 (33^e année), pp. 10-24; ROTH, C.: *Los judíos secretos. Historia de los Marranos*. Buenos Aires, Altalena Editores, 1979; REVAH, I.: «Les marranes», *Revue des études juives*, CXVIII, 1959-1960, pp. 29-77; WACHTEL, N.: *La fe del recuerdo. Laberintos marranos*. México, Fondo de Cultura Económica, 2007; id.: *La lógica de las hogueras*. México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

Santo Oficio³⁰. En el convento de Belén, al que el doctor Cazalla acudía a predicar habitualmente, varias monjas tenían los mismos orígenes conversos, como D.^a Juana de Baeza, cuya madre había estado en la órbita inquisitorial veinte años antes por haber dado apoyo a la beata Francisca Hernández mientras esta estaba alojada en la casa de los Cazalla; y su abuelo, Pedro de Baeza, había sido servidor e íntimo del viejo marqués de Villena en Escalona, Diego López Pacheco, que contrató en 1523 a Alcaraz como predicador³¹. En Sevilla, además de Constantino de la Fuente, sabemos de varias familias de orígenes judíos que se movieron en el entorno de este predicador y de Egidio gracias a los trabajos de Juan Gil. Este historiador ha llamado la atención sobre la actuación de muchas de las familias sevillanas «tocadas» por el Santo Oficio como una red de apoyo y protección a los condenados para minimizar en lo posible el impacto de un proceso inquisitorial sobre las familias: por ejemplo, comprando los bienes confiscados a los condenados en almoneda³².

El desarrollo de prácticas nicodemíticas requirió de una profunda justificación ética, de su propia disidencia, y de su conducta. El núcleo duro de los procesados por luteranismo estaba convencido de que el cisma se había producido en la Roma de los primeros siglos al alejarse del mensaje evangélico, una corrupción que como una carcoma había podrido a la iglesia. Los herejes no eran ellos sino los «otros». La Inquisición estaba actuando contra la auténtica iglesia de los justos, esa *iglesia chiquita*, como se denominaron a sí mismos los sevillanos. La creencia de que en realidad ellos no eran herejes, sino *reformadores evangélicos*, está patéticamente reflejada en la interpelación que fray Domingo de Rojas hizo a Felipe II cuando al bajar del estrado donde acababan de leer su sentencia a muerte le espetó: «que por tener y haber tenido los dichos errores no era hereje antes católico»³³. El bachiller Herrezuelo, respondiendo a los capítulos del fiscal en abril de 1558, se declaraba abiertamente protestante y añadía que se tenía por cristiano y miembro de Jesucristo y no merecía el nombre de hereje³⁴.

30. PÉREZ ESCOHOTADO, J.: *Antonio de Medrano, alumbrado epicúreo. Proceso inquisitorial (Toledo, 1530)*. Madrid, 2003.

31. BATAILLON, M.: *Erasmus y España*. México, 1986, pp. 183 y 185.

32. GIL, J.: *Los conversos y la Inquisición sevillana*. Sevilla, 2000, vol. I, pp. 337-380. Gian Claudio CIVALE ya conectó esta tradición del disimulo judeoconverso con los protestantes sevillanos en su libro «Con secreto y disimulación». *Inquisizione ed eresia nella Siviglia del secolo XVI*. Nápoles, 2007.

33. Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición (Inq.), legajo (leg.) 3189, expediente (exp.) 2(b).

34. *Proceso de Pedro de Cazalla* editado por MENÉNDEZ PELAYO, M. en la primera edición de sus *Heterodoxos españoles*. Madrid, 1946-48, vol. VII, pp. 429-640, p. 522. En adelante: *Proceso de Pedro de Cazalla*.

Conciencia, pues, de estar en el camino verdadero. Ahora bien, ¿tanto como para poner en peligro la unidad y la paz de la iglesia? Esta unidad, esta visión de la sociedad o comunidad cristiana universal estaba bien arraigada en el imaginario de los fieles y, por otro lado, tenía que ver con una fe compartida generación a generación con los propios ancestros. Lucca Addante ha puesto de relieve, para el caso del protestantismo italiano, lo difícil que podía resultar para el individuo distanciarse de la religión de sus padres, y por supuesto romper exteriormente con la fe compartida por generaciones³⁵. Fuera de las fronteras cristianas, conocemos la experiencia traumática de las conversiones, fuesen o no forzadas, de judíos y musulmanes en la Península. Una respuesta a una angustia vital que tocaba la médula de la salvación (si solo en la Iglesia hay salvación, ¿esto significa que los antepasados judíos o moriscos están en el infierno?) fue, posiblemente, aquella afirmación que tanto trabajo dio al Santo Oficio y quizá tanto consuelo a los que lo creían: cada uno puede salvarse en su ley³⁶.

Por otro lado, esta tensión generaba en los individuos la necesidad de un acopio de energía psicológica notable, puesto que había que desarrollar estrategias y mecanismos diferenciados para actuar al mismo tiempo en público y en privado, para mantener la conciencia de una doblez en la actuación y el pensamiento. Así, más allá de los contenidos doctrinales (que no hay purgatorio y no hace falta comprar bulas...) era necesario un cambio continuo de actitud ante las prácticas habituales externas. En Zamora, Cristóbal de Padilla enseñaba que las oraciones debían hacerse interiormente a Dios y no a los santos; que la iglesia no era un lugar físico y se podía no ir a la iglesia (físicamente) y al mismo tiempo no salir de ella, porque la misa se hacía en el corazón y la pasión de Cristo (auténtica misa) siempre se llevaba interiormente; que frente a las imágenes, había que optar por reverenciar «a lo vivo que era lo bueno y lo fino»; que la actitud ante el sacramento no debía ser la de «recibir» a Dios, sino la de ser recibido por Dios, la de acogerse a Dios³⁷. Y fray Domingo de Rojas afirmaba que

yo no dejé de decir misa ni la dije por cumplimiento, ni dejé de creer que consagraba, pero nunca la dije de *requiem* y cuando llegaba el *memento* de los finados, decíale entendiéndolo de los fieles que habían de morir, entendiéndolo violentamente

35. ADDANTE, L.: *op. cit.*

36. SCHWARTZ, S. B.: *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*. Madrid, 2010.

37. *Proceso de Marina de Saavedra* en Bibliothèque Nationale de France (BNF), Mss. Esp. 456., 33r-34v. Para un estudio más profundo de este proceso, MORENO, D.: «Marina de Saavedra, una mujer en la frontera confesional (Zamora, 1558-1559)», *Cuadernos de Historia Moderna*, 40, 2015, pp. 15-30. En adelante: *Proceso de Marina de Saavedra*.

lo que por los finados se rogaba, y cuando lo de los sanctos decía, más procuraba de acordarme dellos para imitallos que para invocallos, y el sacrificio ofrecíale en agradecimiento del primer sacrificio, metiéndome a mí en él sin ninguna dubda, y recibiendo el fruto dél quando recibía el sacramento, e si habia alguna persona que quisiese comulgar holgábame mucho dello, teniendo respeto a lo que me dijera Don Carlos [de Seso], que lo hiese así por hacer representación de la cena del Señor³⁸.

Pero consultado con Pedro de Cazalla, este le recriminó

por estar persuadido de la opinión de Calvino, no le satisfacía aun esto, y me dijo en Palencia que como decía yo misa adonde lo podia escusar, e yo le dije que no podía hacer menos por no escandalizar, y dijome aquí, en casa de Don Pedro, no escandalizara y díjele que la decía de goloso por comulgar³⁹.

Don Carlos, en 1554, requerido por fray Bartolomé de Carranza para aclarar unas afirmaciones en las que había negado el purgatorio y había levantado algún escándalo, pensaba en cómo presentarse y responder en esa reunión. ¿Cómo responder diciendo lo que realmente se pensaba y, al mismo tiempo, tranquilizar al influyente dominico? La noche previa tomó papel para anotar sus razones, pero le salieron tantas y tan evidentes –confesó ante los inquisidores– que apartó el papel y se planteó una estrategia distinta, pensó entonces que Cristo crucificado «purgó mis pecados aquí, luego este es mi purgatorio y que entendiéndolo de esta manera podía decir al dicho fray Bartolomé de Miranda que había purgatorio»⁴⁰. La estrategia funcionó. Y por ello, algunos meses más tarde, en Pedrosa, invitó a todos sus oyentes a responder del mismo modo si llegaba la ocasión⁴¹. ¿Qué le respondió Carranza en aquel encuentro?: «Yo le amonestaba que mirase e no pensase que estaba en Italia, donde le castigarían las obras, porque en España le castigarían las obras e las palabras si no miraba cómo hablaba»⁴². En aquel encuentro, espacio de corrección fraterna, Carranza recomendaba la discreción y el silencio.

La tensión interior, psicológica y emocional, de quienes se sentían interpelados por las ideas de la Reforma fue intensa. Era posible una conversión radical pero no parece que esto fuera lo habitual. Solo conocemos un caso ocurrido fuera de España, el del burgalés Francisco de Sanromán⁴³. En el resto de los casos de los que

38. *Proceso de Pedro de Cazalla*, p. 446.

39. *Ibidem*.

40. *Proceso de Pedro de Cazalla*, p. 455.

41. *Ibidem*.

42. *Proceso de Pedro de Cazalla*, p. 642.

43. TELLECHEA IDÍGORAS, J. I.: «Francisco de San Román, un mártir protestante burgalés (1542)», *Cuadernos de Investigación Histórica*, 8, 1984, pp. 223-260.

tenemos conocimiento las fuentes inquisitoriales nos permiten atisbar el proceso gradual de acercamiento a los principios protestantes. Marina de Saavedra, según algunos testimonios, se encerraba en su oratorio y a gritos oraba pidiendo «Señor, yo creo lo que mandas que crea». Sin embargo, ante los inquisidores completó su testimonio

ninguna de estas cosas que decía Padilla creía porque cuando me las decía, decía yo que creía lo que Dios quería que creyese y lo que la santa madre iglesia tiene y cree e así lo confieso y digo que lo creo.

Creer y confesar con la boca. Confesó que ella les decía a su hija y sus criadas que creyesen lo que Dios manda. Los inquisidores, bien adiestrados, le preguntaron: «¿Y qué entiende ella por lo que Dios manda?»⁴⁴.

Las reflexiones de los luego procesados estaban encaminadas a establecer fórmulas por las que, sin violentar la conciencia, se pudiesen seguir practicando las formas exteriores. Era una actitud basada en la confianza de la propia elección y en un espiritualismo propio de grupos carismáticos que esperaban que iluminados por el Espíritu Santo pudiesen ser persuadidos progresivamente los demás fieles. Un gradualismo y un subjetivismo que podían haber aprendido de Juan de Valdés, del sustrato alumbrado, o en su estela, de los mismos textos de Constantino de la Fuente, que tanta influencia tuvieron entre ellos, aspectos que han puesto de relieve Massimo Firpo para el valdesianismo, Stefania Pastore para el alumbradismo español y Michel Boeglin para el doctor Constantino⁴⁵. En Zamora, Marina de Saavedra le preguntaba a Cristóbal de Padilla «si era verdad lo que me decía que por qué no lo predicaban en los púlpitos» a lo que Padilla respondió «que Dios tenía ese cuidado de alumbrarlos»⁴⁶. Esta actitud era además fluida en el tiempo: a una mayor conciencia de una identidad diferenciada, el margen de flexibilidad podía reducirse y conducir o bien al martirio o bien al exilio. La intervención de dos factores externos podía desencadenar estos fatales desenlaces. En primer lugar, la actuación del Santo Oficio. Y en segundo, una reorientación de la práctica religiosa en el marco de un creciente proceso de confesionalización y disciplinamiento

44. *Proceso de Marina de Saavedra*, f. 56v.

45. FIRPO, M.: *Entre alumbrados y «espirituales»*. Madrid, 2000; PASTORE, S.: *Una herejía española*. Madrid, 2010. Ver asimismo BATAILLON, M.: «Juan de Valdés nicodémite?», *Aspects du libertinisme au XVII^e siècle*. París, 1974, pp. 93-103. BOEGLIN, M.: *Réforme et dissidence religieuse en Castille au temps de Charles Quint. L'affaire Constantino de la Fuente (1505?-1559)*. París, 2016.

46. *Proceso de Marina de Saavedra*, f. 33v.

social como el desarrollado a partir de Trento, con el confesionario como piedra angular, como ha señalado Adriano Prosperi⁴⁷.

La práctica del disimulo fue individual y colectiva. Tomaso Acceto definió la disimulación como el arte «del cual no se puede hacer profesión sino en la escuela del propio pensamiento»⁴⁸. En lo individual, el disimulo situaba al individuo en el filo de una tensión ambivalente, entre decir una cosa y creer otra, entre vivir exteriormente según los cánones y la tradición impuestos e interiormente a partir de una nueva fe o al menos de una heterodoxia lo suficientemente marcada como para reconocer alteridad. En esta tensión, por un lado, los individuos construían una imagen de su interioridad como espacio de libertad, territorio interior producto de una elección propia y no impuesta, un espacio en el que poder soñar un futuro posible. La libertad cristiana se vivía en el corazón, donde se rendía culto sin los constreñimientos de las ceremonias exteriores. Otra forma de salvar la distancia entre lo interior y lo exterior era devaluar la confesión y buscar confesores propios, cercanos a sus círculos.

Un excesivo ensimismamiento individual y grupal podía conducir a una imagen distorsionada de la propia fuerza que podía ser, y así fue, nefasto. Entre los círculos de Valladolid y Sevilla había individuos que parecían estar convencidos de que más allá de sus conocidos había cerca de seis mil protestantes en toda España, un argumento que se daban unos a otros para fortalecer su convicción o, por lo menos, disipar momentáneamente las reservas o el miedo⁴⁹. Algunos de los líderes del protestantismo castellano tenían la convicción de que podían encontrar simpatía, acogida y complicidad en el arzobispo de Toledo Bartolomé de Carranza y su círculo más cercano, no en vano Pedro de Cazalla y fray Domingo de Rojas habían sido sus discípulos. Juan Sánchez de Vivar, por ejemplo, huyendo de Valladolid, escribió varias cartas antes de salir de España a Beatriz y Catalina de Ortega en las que les informaba de que su destino era Flandes, que allí contactaría con Bartolomé de Carranza y su discípulo fray Juan de Villagarcía. Estaba tan convencido de que le acogerían que, decía, si querían escribirle, lo hicieran a través de fray Juan. Y añadía:

47. PROSPERI, A.: «Confessione e dissimulazione», *Les Dossiers du GRIHL*, 2, (2009): <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3671> (consultado 8/12/2017).

48. De su tratado *Della dissimulazione onesta*, cap. V, cit. por PROSPERI, A.: «Confessione e dissimulazione».

49. *Proceso de Pedro de Cazalla*, p. 502.

Y si Dios quisiera, de ahí me iré en busca de mis hermanos, pues los que tenía en España yo no los supe conservar. Con ellos yo seré presto de vuelta en supiendo nuevas, porque aquel día será gloria⁵⁰.

Los hermanos que Sánchez iba a buscar eran aquellos con los que compartía la fe y proyectos de retorno, creyendo que aquellos seis mil se iban a levantar provocando la ansiada reforma («aquel día será gloria»). De alguna forma, se planteaba una utopía que sin entrar en el terreno del mesianismo profético sí imaginaba una realidad nueva en la medida en que soñaba con un proyecto político-religioso alternativo que debía restaurar el Evangelio auténtico. El nexo entre legitimación teórica del disimulo y expectativa escatológica fue frecuente⁵¹.

Entre todos los miembros del grupo de Valladolid destaca la fortaleza psicológica de Don Carlos de Seso, el introductor del protestantismo en la España del XVI y al mismo tiempo un personaje oscuro. Nacido en Vicenza hacia 1516, llegó a España en torno a 1540. Vivió inicialmente en Villamediana, Logroño, donde casó con D.^a Isabel de Castilla, de sangre real. Hizo por lo menos dos viajes a Italia coincidentes con las dos etapas del Concilio de Trento de 1545-47 y 1551-52, trayendo libros y copias manuscritas de obras de Lutero, Calvino, Juan de Valdés, Brenzio y Ochino. Volvió de Trento en 1547 con fray Alfonso de Castro, franciscano, quien publicaría ese mismo año un libro titulado *De iusta hereticorum punitione* (Salamanca, 1547), llamado a tener una fama similar a su *Adversus omnes haereses* (París, 1534), una auténtica enciclopedia de herejías. El franciscano quedó prendado de las virtudes de Seso. Don Carlos, con los libros traía las ideas, aunque nada hizo para que las sospechas inquisitoriales se proyectaran sobre él. En 1554 fue nombrado corregidor de Toro. En 1557 se encontraba de nuevo en Villamediana. Conoció pronto a la familia Cazalla: era conocido de Pedro de Cazalla desde por lo menos 1544, una relación que se intensificó diez años después en Toro⁵².

50. BATAILLON, M.: *Erasmus y España*, p. 707. Sobre fray Juan de Villagarcía ver MORENO, D.: «Cadena de oro para atraer a los herejes. Argumentos de persuasión y estrategias de supervivencia en fray Juan de Villagarcía, OP, discípulo de fray Bartolomé de Carranza», *Hispania sacra*, LXV, 131, enero-junio 2013, pp. 29-71.

51. GARCÍA PINILLA, I. J.: «Elementos de utopía religiosa en los erasmistas y disidentes españoles del siglo XVI», en Nakládalová, I. (ed.): *Religion in Utopia. From More to the Enlightenment*. Sankt Augustin, 2013, pp. 41-70.

52. TELLECHEA IDÍGORAS, J. I.: «Don Carlos de Seso y el Arzobispo Carranza. Un veronés introductor del protestantismo en España (1559)». *Tiempos recios. Inquisición y heterodoxia*. Salamanca, 1977, pp. 53-110; id.: «Don Carlos de Seso. Bienes y biblioteca confiscados por la Inquisición (1559)», *Revista Española de Teología*, 43, 1983, pp. 193-197; id.: «Don Carlos de Seso, luterano en Castilla», en *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*, vol. 1. Madrid, 1986, pp. 295-307.

El protestantismo de Don Carlos se mantuvo en círculos muy restringidos hasta 1554: su mujer y algunos amigos en Logroño. Todo muy discreto. Fue a partir de 1554 cuando Don Carlos, desde Toro, hizo circular entre los después condenados por protestantismo en Valladolid, los libros y manuscritos que había traído de Italia. Entre estas obras encontramos el *Beneficio de Cristo*, algunos escritos de Bernardino de Ochino, la *Rime spirituali* de Vittoria Colonna, el *Trattato della oratione* de Federico Fregoso y, entre otros textos de Juan de Valdés, selecciones de las *Ciento diez divinas consideraciones*. Sesó se declaró discípulo de Juan de Valdés, aunque no parece probable por fechas que lo conociera personalmente. Lo que parece probado es que no solo conoció los textos valdesianos, sino también los textos calvinistas, por ser miembro de la escuela de Fulvio Pellegrino Morano mantuano, fallecido en 1548, una escuela decisiva en la difusión del calvinismo en Italia⁵³. Gracias a la publicación de una parte de su biblioteca por Tellechea Idígoras, sabemos que Sesó también debía conocer algo del pensamiento de otro reformador profético radical, Giorgio Sículo. En el inventario solo aparece el nombre de este personaje, sin referencia la obra. Sículo era autor de una *Epistola [...] allí cittadini di Riva di Trento* (1550=, en la que afirmaba que mientras hubiera disensiones tan abismales a la hora de definir la ortodoxia, los heterodoxos no solo podían, sino que debían participar públicamente de las ceremonias católicas a la espera de una revelación de la verdad más completa en un futuro.⁵⁴

Fuese de Juan de Valdés o de Giorgio Sículo, Sesó aprendió no solo una espiritualidad basada en la experiencia interior de la fe, sino también la aceptación de un gradualismo en esa experiencia que requería del respeto y la espera paciente. Esa espera estaba preñada de disimulo⁵⁵. Así es posible entender los años de silencio y la dificultad de detectar su círculo⁵⁶. El nicodemismo de Sesó parece fiel reflejo valdesiano. Don Carlos tenía claro el gradualismo de la enseñanza que había que aplicar con suavidad y delicadeza permitiendo que el discípulo fuera descubriendo la verdad del nuevo camino por sí mismo. La práctica de la fe viva

53. OLIVIERI, A.: «Alessandro Trissino e il movimento calvinista vicentino nel Cinquecento», *Rivista di storia della chiesa in Italia*, 21, 1967, pp. 54-117.

54. «Nicodemismo», entrada elaborada por J. J. MARTIN en el *Dizionario storico dell'Inquisizione*, editado por Adriano Prosperi *et alia*, vol. II, p. 115. Pisa, 2010. PROSPERI, A.: *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*. Milán, 2000

55. Se ha apuntado que precisamente el espiritualismo gradualista valdesiano excluye que sus protagonistas pensarán en clave de desobediencia o nicodemismo. Vid. BOEGLIN, M.: *Reforme et dissidence*, p. 27-28.

56. Los trabajos de M. Firpo han puesto en evidencia las muchas y variadas rutas de la extensión del valdesianismo en Italia y en el mundo europeo. FIRPO, M.: «Reform of the church and heresy in the age of Charles V: reflections of Spain in Italy», en DANDELET, Th. J. y MARINO, J. (eds.): *Spain in Italy, Politics, Society, and Religion 1500-1700*. Brill, 2006, 457 y ss.

iluminada por el espíritu ampliaría la conciencia y el conocimiento de los nuevos creyentes. En una carta de Don Carlos a Francisco de Vivero le hablaba de otro hermano Cazalla, Gonzalo Pérez, y le recomendaba suavidad, «que no le diesen grandes bocados. El fin era que le enseñasen solo ahora el beneficio de Jesucristo, y que, visto esto, él vería lo demás»⁵⁷.

¿Cuándo y dónde a Sesó se le escapó de las manos el disimulo? En Toro. Desde 1554 y hasta 1557, estimulado por la presencia de los círculos espirituales de la corte de la princesa Juana y la coincidencia con familias como los Cazalla y los Rojas, Don Carlos se despliega: pasa libros y manuscritos, conversa con unos y otros, celebra encuentros privados en Toro, en Pedrosa, en Palencia, en Valladolid. Hacia enero de 1557 el doctor Agustín de Cazalla fue de Salamanca a Valladolid pasando primero por Toro, donde se alojó con Don Carlos, que era corregidor de la ciudad, y después por Pedrosa, parando en casa de su hermano Pedro. Al llegar a Pedrosa, los dos hermanos mantuvieron una tensa conversación privada. Al acabar, Pedro de Cazalla le dijo a Isabel de Estrada que no mencionase a Don Carlos porque su hermano había venido muy enfadado de su estancia en Toro. Al parecer, Don Carlos se arriesgaba públicamente en su doble lenguaje provocando la ira (y el miedo) en el predicador real. Más tarde, el italiano diría de Agustín de Cazalla «dijo el dicho Don Carlos riéndose ¡ah traidor! ¡Así me cogió las palabras!»⁵⁸. El doctor Cazalla se resistía a cualquier juego de complicidad, bien porque, aunque entendía las claves no era un convencido luterano, bien porque era muy consciente de los riesgos que se corrían. De hecho, su hermano Pedro había querido hablar con él, pero no había conseguido avanzar más allá del beneficio de Cristo y el tesoro «que en su pasión tenemos», afirmaciones plenamente ortodoxas. Agustín de Cazalla sabía bien lo que estaba en juego. Su madre, Leonor de Vivero, había mantenido largas conversaciones con el hijo sobre el pasado familiar.

Otra personalidad singular fue la de Constantino de la Fuente, a quien Menéndez Pelayo denominó maestro logrado en el arte de la simulación y la hipocresía. Nacido en San Clemente (Cuenca) en 1502 y residente en Sevilla desde 1533, su formación está vinculada a Alcalá, donde fue discípulo de Egidio y Francisco de Vargas. Fue predicador de Carlos V desde 1548 y hasta 1555, acompañándolo en sus viajes por Europa. Regresó a Sevilla para ocupar el cargo de predicador magistral en la catedral y en 1558 fue acusado de luteranismo. A esas alturas Constantino era un personaje bien conocido en toda España por sus dotes de predicación, pero, sobre todo, como escritor amable, conciso y espiritual. Fue autor de un

57. Testimonio de Ana Enríquez en SCHÄFER, E.: *Protestantismo español e Inquisición en el siglo XVI*. Sevilla, 2014 [1902], vol. III/B, p. 638.

58. Declaración de Isabel de Estrada, 11 de julio de 1558, *Ibidem*, p. 459.

Diálogo del Sumario de la doctrina cristiana, la conocida como Suma o Catecismo pequeño, que se publicó en Sevilla en 1543 y tuvo cinco ediciones hasta 1551; era un texto que tenía su antecedente matriz en el *Dialogo de la doctrina cristiana* de Juan de Valdés, que ya había sido prohibido por el Santo Oficio. Escribió también un catecismo para niños (1547) inspirado en el publicado por Calvino en 1542; la *Confesión de un pecador* (1544); el *Beatus Vir*, colección de sermones sobre el salmo primero (1546) y, finalmente, publicó una *Doctrina cristiana* (1548), la Doctrina grande, que ha sido justamente valorada no solo por lo que dice sino, por todo lo que calla.

En las obras de Constantino el énfasis era una fe viva, las obras de caridad, un profundo cristocentrismo y paulinismo y la asociación entre la Ley Nueva del Evangelio y la libertad del cristiano, una espiritualidad cálida y afectiva compartida por conversos y alumbrados. Hay una influencia notable del mundo reformado en el texto, pero al mismo tiempo, como ha señalado Michel Boeglin, una vehemente defensa de la unidad de la Iglesia en la conformación con las prácticas exteriores⁵⁹. Precisamente esta dualidad ha sugerido a Civale que, si Constantino fue el personaje clave en Sevilla tras la desaparición de Egidio, fue gracias al arte del disimulo y al empleo del doble discurso que el canónigo magistral de la catedral, de origen judío, dominaba con inteligencia extraordinaria⁶⁰. Boeglin, sin embargo, ha argumentado que Constantino intentó mantener toda su vida una posición irenista y conciliadora entre protestantes y católicos que le situó en una posición ambigua. Lejos de entender este disimulo como una forma de engaño, todo parece indicar que Constantino de la Fuente, en la línea de Juan de Valdés, lo convertía en virtud, jugaba a escamotear a los inquisidores una vivencia poco ortodoxa de la fe viva a la espera de los tiempos de reforma de la iglesia que permitiesen sacar a la luz de manera natural esa manera de hacer y vivir la fe. Por ello, Constantino expresó su repugnancia hacia el cisma de la iglesia y hacia el nicodemismo entendido como engaño. Que a partir de 1548 no publicase nada más a pesar de tener otros textos escritos habla bien de su progresiva decepción. Su biblioteca oficial no contenía libros prohibidos pero su biblioteca clandestina, emparedada en la casa de Isabel de Baena, sí. Murió en las cárceles inquisitoriales de Sevilla en 1560.

Constantino de la Fuente ha figurado en la historiografía católica como el gran disimulador. Pallavicino, en su biografía de Carlos V recogía la expresión del César: «si Constantino es hereje, gran hereje es». Y mucho después, en 1874, Vicente de la Fuente escribía «y con ser abominablemente carnal y vicioso, había

59. BOEGLIN, M.: *Réforme et dissidence*, pp. 121-156.

60. CIVALE, J. C.: *op. cit.*, pp. 166-172.

sabido tan bien fingir santidad, que con su nunca vista hipocresía era tenido en el pueblo por santo»⁶¹.

4. LAS FORMAS DEL DISIMULO: LOS RIESGOS DE LA COMUNIDAD DISIDENTE

La importancia del grupo era fundamental para mantener viva la identidad mediante el aporte de ideas y su razonamiento, lecturas, la práctica de ciertos ritos, la experiencia de emociones y momentos catárticos compartidos y la comunión en el secreto. Desde este punto de vista podemos ver cómo estos círculos protestantes se configuran como comunidades de lectores, en los conventos como el de Belén de Valladolid, o en las casas como la de Isabel de Baena en Sevilla, y en todos los lugares como auténticas comunidades emocionales a juzgar por las experiencias vividas y descritas en Pedrosa del Rey o San Isidoro del Campo⁶².

Los líderes de aquellos círculos predicaban hacia el interior desde una preocupación por la persuasión y formación de los nuevos creyentes y simpatizantes. Esto no era una novedad en la España de aquel siglo. Basta leer algunos sermones de fray Bartolomé de Carranza para apreciar esa inquietud didáctica y pedagógica. Fray Domingo de Rojas, discípulo de Carranza, aprendió bien de su maestro, pero ahora el objetivo de esas inquietudes retóricas era distinto. En Pedrosa, después de predicar un sermón de la fe en la iglesia, se encontraron en una discreta comida y comentaron lo oído. Fray Domingo dijo entonces

que así le parecía que se había de predicar, porque decir que se había de creer a machamartillo no le parecía bien; porque preguntar: -¿Qué creéis?; - Creo lo que cree la madre Sancta Iglesia; -¿Y qué cree la madre sancta iglesia? -Lo que yo creo; e replicar esto, si no sé lo que creo, buena está la madre Sancta Iglesia⁶³.

¿Qué se leía en estos círculos? Como ya hemos mencionado, entre estos grupos circularon obras de Lutero (el comentario sobre el salmo *De profundis*, sobre los Evangelios de fiestas y domingos del año); de Calvino (comentarios a las epístolas paulinas y, sobre todo, la *Institución de la Religión cristiana*); de Músculo (Müsli, el comentario a los evangelios de Mateo y Juan); de Brencio (comentarios a los evangelios de Juan y Lucas); de Bernardino de Ochino (sermones

61. DE LA FUENTE, V.: *Historia eclesiástica de España*. Madrid, 1874, t. V, p. 241.

62. GARCÍA-ARENAL, M., y PEREDA, F.: «A propósito de los alumbrados: confesionalidad y disidencia en el mundo ibérico», *La Corónica, A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures and Cultures*, 41-1, 2012, pp. 109-148; ROSENWEIN, B. R.: *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Cornell University Press, 2006.

63. *Proceso de Pedro de Cazalla*, pp. 437-38.

y consideraciones); pero sobre todo hay que destacar la doctrina cristiana y las *Ciento diez divinas consideraciones* de Juan de Valdés; y como textos permitidos de lectura prohibida, la *Suma de doctrina cristiana* de Constantino y sus sermones, de tanto éxito entre los círculos de espirituales de la corte⁶⁴. Como indicó Tellechea, un corpus de textos muy significativo que, leído directamente, o a través de otros, alimentó la creciente disidencia. De la peligrosidad de estos textos eran plenamente conscientes sus poseedores. Ante los rumores de una intervención inquisitorial inmediata, Pedro de Cazalla envió sus libros a sus hermanas en Valladolid pidiéndoles la quema inmediata. Otros, ya habían dado instrucciones precisas previas por si llegaba tal ocasión. D.^a Isabel de Castilla debía quemar todos los libros, cartas y papeles de su marido al primer aviso; el Dr. Cazalla había ordenado lo mismo a su hermana Constanza; y en Palencia, D. Pedro Sarmiento quemó los papeles de su hermano fray Domingo de Rojas y de su sobrino, D. Luis de Rojas⁶⁵.

Merece la pena subrayar la importancia formativa que tuvieron los textos de Constantino de la Fuente para estos grupos. Lectura habitual de las monjas de Belén de Valladolid y tema de conversación con las visitas que recibían de los círculos protestantes era el comentario de la doctrina cristiana del Dr. Constantino⁶⁶. Francisco de Vivero recomendó a D.^a Juana de Fonseca que, ahora que ya le había explicado la verdad del Evangelio, volviese a leer el *Beatus Vir* de Constantino «para aprovechar mejor», y también le recomendó la Doctrina grande⁶⁷. Y en 1557, el sevillano exiliado en Ginebra, Juan Pérez de Pineda, envió a España a través de Julián Hernández el *Sumario breve de la doctrina cristiana* que había publicado un año antes para que sirviera a los protestantes españoles. El *Sumario* tenía notables influencias del catecismo de Calvino. El envío, sin embargo, se acompañaba de instrucciones precisas: debía repartirse sobre todo en Aragón más que en Sevilla porque en Andalucía ya tenían las obras del doctor Constantino. El mismo Julián Hernández confesó ante los inquisidores:

En Sevilla habían la Institución y Catecismo de Constantino, porque, en efecto, todo lo que se contiene en el catecismo de Juan Pérez se contiene en los escritos de Constantino y que en Aragón se distribuirán mejor los catecismos de Juan Pérez⁶⁸.

64. *Proceso de Pedro de Cazalla*, pp. 571-573.

65. SCHÄFER, E.: *op. cit.*, vol. I, pp. 296-7 y 303-4. *Proceso de Pedro de Cazalla*, pp. 431 y 598.

66. SCHÄFER, E.: *op. cit.*, vol. III/A, p. 243.

67. AHN, Inq., leg. 5353, f. 35v.

68. AHN, Inq., leg. 3570, cit. en BOEGLIN, M.: *Reforme et dissidence*, pp. 129-130.

La lectura prohibida de unos libros permitidos alimentaba a aquellos grupos sevillanos y castellanos.⁶⁹

La máxima tensión entre interior/exterior se expresa en el secreto de una comunidad y en el tipo de relaciones que se generan entre los integrantes del grupo y sus diferentes sensibilidades, condicionadas por factores estructurales como el carácter o la personalidad, pero también por la evolución personal en el avance o no en el tiempo de la convicción respecto a la nueva creencia. Pedro de Cazalla tuvo por criado en Pedrosa a Juan Sánchez, personaje de comunicación incontinente que podía poner en peligro al grupo. Lo trató con «aspereza» para que se fuera, como así fue, aunque no logró apartarlo del círculo, puesto que fue a servir a las hermanas Ortega en Valladolid. Además, Cazalla organizó en grupos pequeños a las beatas y demás simpatizantes de Pedrosa para con toda probabilidad evitar las sospechas en un pueblo tan pequeño⁷⁰. Aunque quizás el más áspero fue Agustín de Cazalla... El Dr. Agustín de Cazalla, predicador reconocido en la corte y preferido de la regente D.^a Juana, capellán de Carlos V, canónigo de Salamanca, de carácter inestable y dubitativo, tuvo un papel destacado en conversaciones con la elite cortesana, la nobleza de la ciudad y los conventos femeninos de Nuestra Señora de Belén y Santa Catalina, donde con frecuencia predicaba. Era un hombre cauto. Don Carlos de Seso le escribió varias veces dándole argumentos de Calvino y él se resistió. En su testimonio afirmó que no sabía si había empezado a deslizarse hacia el protestantismo a partir de su estancia en Alemania o a través de Seso. En cualquier caso, era tan cauteloso que no tenía libros heréticos en su biblioteca, aunque había escrito mucho sobre ello: «que él no tenía libros de Lutero, pero que sobrello tenía él mucho escrito» y tampoco quiso decirle a Seso explícitamente cuál era su opinión⁷¹. Los hermanos Cazalla, en cuya memoria familiar había dejado una huella precisa la Inquisición, tenían poderosas razones para la aspereza. Y lo cierto es que el doctor Cazalla apareció en el auto de fe de 8 de octubre de 1559 y entregado al brazo secular dio muestras públicas de arrepentimiento, convenientemente publicitadas a posteriori por la Inquisición y la propia monarquía.

69. PEÑA, M.: «Libros permitidos, lecturas prohibidas (siglos XVI-XVII)», *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, 1, 2002, pp. 85-101.

70. Testimonio de D.^a Juana de Fonseca. D.^a Beatriz de Vivero le habló de la labor de su hermano Pedro de Cazalla en Pedrosa y le dijo que allí «eran muy santos en esta santidad, y tenían un colegio de santas en que había diez y siete o diez y ocho, no juntas, sino que se juntaban en una parte y en otra a hablar». *Proceso de Pedro de Cazalla*, p. 436.

71. *Proceso de Pedro de Cazalla*, p. 449.

La experiencia de encuentros y ceremonias compartidas fueron especialmente significativas. En Palencia y en Pedrosa del Rey celebraron la Cena al modo protestante, con pan y vino sin consagrar, varias veces. Pedro de Cazalla administró la eucaristía al modo luterano a algunas personas en los monasterios de Santa Catalina y Santa Isabel. La emoción contenida de un rito fundamental para la fe cristiana experimentada desde un nuevo horizonte comportaba lágrimas e incluso algún desmayo. El mismo Don Carlos de Seso, en alguno de estos momentos, parece haber caído en un trance emocional⁷².

Arma de doble filo era el uso de un lenguaje codificado solo accesible para los individuos conocedores de la clave de interpretación en diversos registros. En primer lugar, fue relativamente fácil el uso de las palabras con semánticas distintas. Estas formas comunicativas no levantaban en principio sospechas, porque el lenguaje entre católicos y protestantes era común, como bien señaló fray Juan de la Peña en el proceso a su maestro y amigo Bartolomé de Carranza⁷³. En Zamora, Cristóbal de Padilla y Cristóbal de Ocampo salían al campo a pensar y hablar del beneficio de Cristo y decían que habían ido a misa, porque aquello era misa. Y Padilla solía hablar con su mujer por las mañanas sobre el mismo tema y consideraba que la misa del día ya había sido realizada⁷⁴. Agustín de Cazalla, cuando predicaba a las monjas de Belén utilizaba un doble lenguaje, como reconocieron varios testigos durante sus procesos y como sabía el contador Alonso del Canto cuando informaba a la corte en 1564 que en Bruselas había muchos predicadores que predicaban «la palabra de Dios con dos entendimientos, como hacía Cazalla, el uno para los católicos y el otro para los herejes»⁷⁵. Cuando en Zamora se corrió el rumor de la presencia de herejes, Marina de Saavedra fue a buscar a la mujer de Cristóbal de Padilla y esta le preguntó «si había en oído tinieblas, y esta confesante (Saavedra) le dijo que no, que ya estaba en luz», un ejercicio no ya de disimulo sino de simulación, porque se dirigía a presentarse ante el obispo para delatarse⁷⁶. Más difícil resultaba eludir el sacramento de la extremaunción, aunque el mismo Padilla le había pedido a su mujer que en caso de enfermedad disimulase para

72. *Proceso de Pedro de Cazalla*, p. 434.

73. J. I. Tellechea Idígoras abundó sobre esta cuestión en varios de sus trabajos subrayando que el tronco común de unos y otros es la Biblia. TELLECHEA IDÍGORAS, J. I.: «El protestantismo castellano (Introducción a una lectura de textos)», en MANCHO DUQUE, M.ª J. (ed.): *En torno a la mística*. Salamanca, 1989, pp. 65-76.

74. *Proceso de Marina de Saavedra*, f. 39r.

75. Archivo General de Simancas (AGS), Estado (E), 526-125. También su hermana Beatriz le explicó a otras mujeres que «su hermano el Dr. Cazalla sabía mucho desta verdad, y que sus sermones nadie los entendía sino los que tenían esta verdad». *Proceso Pedro de Cazalla*, p. 435.

76. *Proceso de Marina de Saavedra*, f. 42r.

evitarlo. Los gestos y palabras públicos y cómplices eran un riesgo, pero también un recurso desafiante para vivir la práctica religiosa con la nueva semántica. En las respuestas a la acusación fiscal Pedro de Cazalla declaraba que

la orden que este confesante tenía en lo susodicho era que después de acabada la misa echaba vino e una gota de agua en el cálize y lo tornaba a consagrar; e que las dichas personas bien entendían que lo susodicho se hacía desta manera porque lo sabían ellas, e porque ya con este confesante lo habían comunicado todas las dichas personas, aunque no se acuerda que se lo dijeren juntamente todas; e que bien tenían entendido, las dichas personas, que esto se hacía por doctrina del Lutero, en lo cual ellas estaban enseñadas⁷⁷.

Y el Dr. Cazalla hablando de cómo recibir el sacramento

dijo que Dios se había hecho potajes de sí, e que le podíamos recibir en todas las vías que se nos había dado; si en espíritu en espíritu, e humanado debajo de las especies de pan e de vino; e que allí se había quedado para nuestra consolación⁷⁸.

Una teología flexible, para contextos difíciles, la de un personaje como el Dr. Cazalla un tanto anfibio. Ya hemos visto cómo Don Carlos de Seso provocaba en público a Agustín de Cazalla con este lenguaje. Seso, Pedro de Cazalla, el bachiller Herrezuelo y el Dr. Egidio se encontraron en Valladolid, en Toro y en Pedrosa en el verano de 1555 y entre los evangélicos de Valladolid circuló

que Egidio y Constantino y el Doctor Vargas estaban en los errores de Lutero y que leían libros vedados; y que, para hablar delante de otros, sin que fuesen entendidos, les mudaban los nombres, llamando a Lutero, el Doctor; e a Felipe Melanton, el negro; e así a otros desta manera⁷⁹.

El miedo ante la conciencia de que era imposible controlar la comunicación llevaba a pronunciar avisos sobre la importancia del silencio. Padilla instó a Marina y a sus acompañantes al silencio apelando a argumentos paulinos: «que las mujeres habían de ser pilas que recogiesen el agua e no canales que la derramasen y que esto lo decía San Pablo» (34v.) y «que San Pablo decía que las mujeres no predicasen a sus maridos» (40v.). Pero el mismo Padilla había sido reprendido por Pedro de Cazalla «diciéndole que hablaba muy rotamente destas cosas con todas las gentes»⁸⁰. Y el doctor Cazalla advirtió a sus oyentes «que no era bien

77. *Proceso Pedro de Cazalla*, p. 499.

78. *Proceso Pedro de Cazalla*, p. 467.

79. *Proceso de Pedro de Cazalla*, p. 581.

80. *Proceso de Pedro de Cazalla*, p. 466.

confesar en el Sancto Officio aquellas opiniones que tenía, en lo cual trataban como en cosa que tenían ante los ojos de ser presos»⁸¹. Y también que la semana antes que los prendiesen,

Doña Beatriz de Vivero dijo a este confesante (fray Domingo de Rojas) que le había dicho Pedro de Cazalla, su hermano, que se iba a Pedrosa, muy triste, determinado de persuadir a sus ovejuelas, que eran los que tenía él de su hierro, que se declarasen y confesasen e que ella lo había dicho a su hermano el doctor Cazalla, el cual se había enojado muy mucho dello, y enviádole una carta, con un mensajero propio, persuadiéndole en ella que no hiciese aquello que llevaba pensado sino que disimulase estando solos⁸².

El problema del secreto es que difícilmente se puede mantener cuando el círculo se amplía o aumenta la presión exterior. Los líderes de aquellos círculos protestantes castellanos pertenecían en general a una elite social y la participación de individuos de extracción social humilde fue, en principio, positiva. Así, Pedro de Cazalla afirmó respecto al artesano de Pedrosa Antón Domínguez «mira a quien manifiesta Dios sus bondades, a estos pobrecitos». Y Francisco de Vivero calificó a Juan Sánchez de «predicador de la gente baja», dispuesto a convertirla⁸³. Pero, al mismo tiempo, había que educarlos en los dobles juegos. Fue Don Carlos el que advirtió a Domínguez:

mira, si os dijeren que hay purgatorio decid que sí y habéis de tener entendido que es Jesucristo y que no hay otro purgatorio; si os dijeren que hay Papa, decid que sí y tened entendido que no le hay y no escandalicéis y creednos lo que os decimos⁸⁴.

¿Hasta qué punto la disidencia religiosa no era también una disidencia política? Tenemos pocos indicios para responder a esta cuestión. La Inquisición, ciertamente, era vista como un monstruo que quitaba honras, vidas y haciendas, en la estela de las afirmaciones de los conversos procesados, pero no había un rechazo a reconocer la legitimidad misma del poder, es decir, no había una actitud de rebelión respecto a la Monarquía. En todo caso, el monarca era visto como una víctima del poder inquisitorial. Con todo, la crítica al Santo Oficio no estaba exenta de profunda carga política y el apoyo incondicional de los monarcas españoles los situaba en el mismo punto de mira. Así, en casa de Leonor de Vivero se llegó a afirmar que ojalá triunfase el Rey de Francia porque permitía predicar

81. *Proceso de Pedro de Cazalla*, p. 450.

82. *Ibidem*.

83. AHN, Inq., leg. 5353, exp. 8, f. 35v.

84. *Proceso de Pedro de Cazalla*, p. 492.

públicamente «y también lo querían en España»⁸⁵. La crítica a la Inquisición y la reivindicación de una libertad religiosa que permitiese la predicación protestante iban de la mano. La afirmación de Leonor de Vivero tiene una mayor relevancia si recordamos que en su casa ya había una tradición crítica contra la Monarquía a causa del Santo Oficio. En los años treinta, el padre de la familia Cazalla-Vivero, su marido Pedro de Cazalla, había afirmado ante algunos criados, su mujer y la beata Francisca Hernández

que no teníamos rey sino un bobo, e que el diablo avía traydo a la emperatriz a Castilla, que era una bívora como su abuela la qual avía traído esta mala ventura de Inquisición a Castilla e que ella la sustentava. Que pluguiese Dios que viniesen de Francia guerras o que duraran las comunidades para que destruyeran la Inquisición, que los tenía echados a perder a todos⁸⁶.

La esperanza en el proyecto comunero de estos conversos es bien evidente. Las palabras de la anciana Leonor de Vivero treinta años después se leen perfectamente en la misma herencia comunera como deseos de una política alternativa, aunque ahora en el horizonte protestante.

Un personaje que nos acerca a la vida cotidiana de aquellos grupos es María de San Jerónimo, María de Villanueva en el siglo, aunque su proceso iniciado en 1581 debe ser tratado con prevención⁸⁷. Esta mujer había sido abandonada a las puertas del palacio de Cigales donde fue encontrada por la Emperatriz María, mujer de Maximiliano II, y entregada al contador Ortiz para su crianza. Habría nacido hacia 1549. Estuvo varios años en casa del contador, al servicio de su esposa Constanza de Vivero, después pasaría a servir a su hermana, la beata Beatriz de Vivero, y tras la muerte de esta en la hoguera, volvería a casa de los Ortiz. Allí se enamoró de un morisco que se la llevó a Granada donde permaneció tres años. Por su influencia dudó de algunos dogmas de la fe cristiana. Nunca se casaron y optó por volver a Valladolid. Sirvió en varias casas como criada hasta que, por consejo de su confesor, entró en el convento de la Magdalena de las Arrepentidas de Madrid y se delató al Santo Oficio. A partir de aquí, en 1581, se le abrió proceso. Aunque fue sentenciada pocos meses después, sus continuas demandas de ser escuchada por los inquisidores con nuevas y cada vez más surrealistas y delirantes declaraciones se prolongó hasta 1596. En sus testimonios, es posible entrever algunos ejes como la pervivencia de algunos elementos de la enseñanza que recibió en casa de los Cazalla siendo una niña (el valor ambivalente que otorga a la

85. SCHÄFER, E.: *op. cit.*, vol. III/B, p. 645.

86. Cit. en PASTORE, S.: *Una herejía española*, p. 172.

87. El proceso de María de San Jerónimo en AHN, Inq., leg. 110, exp. 12.

confesión o el matrimonio entre religiosos y monjas o beatas, por ejemplo) y una preocupación creciente por las cuestiones sexuales a partir de una iniciación precoz, hacia los diez años. ¿Estaba enloqueciendo o, vista la atención que despertaba, utilizó sus declaraciones para conseguir pequeños beneficios y, sobre todo, una notoriedad que le habría sido negada desde su mismo nacimiento? Los factores psicológico-emocionales de su delación y recuerdo han sido bien desgranados por A. Schizzano Mendel⁸⁸.

Las primeras declaraciones de María de San Jerónimo, cuando todavía parecía estar cuerda, datan de 1581 y son el recuerdo de una niña de entre ocho y doce años, de lo que vio en casa de los Cazalla entre 1557 y 1562 aproximadamente. Habían pasado veinte años. Con todo, resulta útil como indicio de las cuestiones que nos ocupan. Su memoria se había fijado a fuerza de repetir a vecinos y conocidos el relato de lo ocurrido en casa de los Cazalla, buen termómetro de un interés popular ciudadano intenso, pero poco rastreable en las fuentes. Es muy probable que en el curso de esas conversaciones su relato hubiera acentuado aspectos más morbosos o más sorprendentes para impresionar a sus oyentes. Por lo tanto, la prevención ante su testimonio es obligada.

María también se sorprendió de las reuniones en las que se encontraban personajes de distinto nivel social, como Isabel Domínguez y Juan Sánchez, criados de Beatriz de Vivero y Pedro de Cazalla respectivamente, con sus señores. Más sorprendente es su afirmación de haber asistido a la boda de fray Domingo de Rojas y Beatriz de Vivero, que habrían dormido juntos sin esconderse de ella. María habría expresado una ingenua sorpresa en público al decir que en la iglesia la gente se casaba de día y en casa de las Vivero de noche. Según su testimonio, le dieron algunos dulces, le pidieron que callase y la trasladaron a casa de la hermana, Constanza de Vivero, «y se recataron más de ella»⁸⁹.

María recuerda bien que uno de los inquisidores que participó en el proceso se llamaba Guijelmo. Después de los autos, en 1560, se publicó un jubileo en Valladolid y ella se confesó con un dominico que la redirigió al inquisidor, quien oído su testimonio la devolvió al confesionario. El confesor la absolvió. ¿Cómo recordaba el nombre del inquisidor? Porque lo conocía: Constanza

88. Ha sido comentado por SCHIZZARO MENDEL, A.: «Le procès inquisitorial comme acte autobiographique: le cas de Sor María de San Jerónimo», en *L'Autobiographie dans le monde hispanique*. Aix en Provence, 1980, pp. 155-170, y más recientemente id.: «Estrategias fantasmáticas y escenificación paródica en el discurso de Sor María de San Jerónimo», en PROFETI, M. G. (ed.): *Follia, Follie*. Florencia, 2006, pp. 57-72: «Su narración subraya una paradoja: ella no es nada, pero al mismo tiempo es alguien por haber crecido con los miembros de la familia Cazalla», p. 70.

89. AHN, Inq., leg. 110, exp. 12, segundo pliego.

Ortiz cultivaba cierta relación con el inquisidor Guijelmo y en las visitas de unos y otros, la pequeña criada María solía acompañarlos. Parece que algunas relaciones peligrosas se cultivaban como forma de proyectar una imagen pública de ortodoxia y, quizá, como fuente de información informal de lo que ocurría en los entresijos secretos del Santo Oficio.

María también se sorprendía porque con la madre de los Cazalla, Leonor, sus hijas y otras mujeres

salimos tres días particulares y en cada uno dellos andavamos quatro o cinco iglesias y en cada una dellas comulgavamos sin confesar sino en desprecio del santissimo sacramento / y yo después hice los mismo dos días sola de lo qual me pesa muy gravemente.

Para salir de dudas preguntó a fray Domingo de Rojas y él le contestó que todas se habían confesado con él a primera hora⁹⁰.

Tampoco se le escapaba el doble lenguaje del Dr. Agustín de Cazalla, que

en los sermones que predicaba el dicho Cazalla en público y de día eran muy diferentes de los que predicaba de noche y que esta confesante le preguntó a quales de aquellos sermones que predicaba de día o de noche se había de dar más crédito y que el dicho Cazalla le respondió que a los que decía de noche⁹¹.

5. EL DISIMULO ANTE EL PROCEDIMIENTO INQUISITORIAL

El *Manual de los inquisidores*, del dominico catalán Nicolau Eimeric, escrito en el último tercio del siglo XIV, uno de los textos más usados por las inquisiciones medieval y moderna, ya planteaba que los acusados practicaban toda una serie tácticas para no inculparse. Se trataba de un disimulo que, a juicio de Eimeric, justificaba la astucia y hasta la mentira por un bien mayor de los inquisidores:

Es muy difícil examinar a aquellos que, ante el inquisidor, no declaran sus errores y antes bien los disimulan (valdenses, begardos, por ejemplo). El inquisidor acrecentará su astucia y sagacidad para seguir los trucos en que se escudan, haciendo que confiesen. Son personas que engañan con sus respuestas, pues solo piensan en eludir las preguntas para no ser acosados y convictos de error⁹².

Y seguía una relación de las diez estrategias verbales que utilizaban los acusados de herejía, con el referente de valdenses y begardos, para «disimular»: responder

90. *Ibidem*.

91. *Ibidem*.

92. EIMERIC, N.: *op. cit.*, p. 147.

mediante el equívoco o la reserva mental; contestar añadiendo un condicional («Si le preguntáis: ¿Crees en la resurrección de a carne?, le oiréis contestar: Claro, si a Dios place -sobreentendiéndose que Dios no quiere que lo crea-»); invertir la pregunta

Le preguntáis: ¿Crees que la usura es un pecado?, y responde: ¿qué decís que hay que creer sobre esto? Entonces decís: Creemos que todo católico debe creer que la usura es pecado. Y os responde: Yo lo creo también. (Se sobreentiende: creo que vos lo decís);

fingir sorpresa

Le preguntáis: ¿Crees que el hijo de Dios se hizo carne en el vientre virginal de María?, y responde sorprendido: ¡Dios mío!, ¿por qué me hacéis esa pregunta? ¿Creéis que soy judío? ¡Yo soy cristiano! (sobreentendiendo que un buen cristiano no debe creer eso);

tergiversar las palabras de la pregunta

Si preguntáis: ¿Crees que es pecado prestar juramento en un juicio?, os responde: Creo que el que dice la verdad no peca. De ese modo contesta sobre la verdad y no sobre el juramento, que es el objeto de la pregunta;

dar un rodeo evidente de palabras

Le preguntáis: ¿Crees que Cristo vivía aún cuando le atravesaron con la lanza?, y os contesta: He oído decir que antaño hubo una gran controversia sobre eso, igual que hoy sobre la visión beatífica. ¡Complicáis todo con vuestras preguntas! Decidnos de una vez, por amor de Dios, lo que hay que creer en esa cuestión de las almas de los bienaventurados, que yo no quiero apartarme de la fe». Y así eluden la pregunta;

autojustificarse

Se interroga al acusado sobre un artículo de la fe y responde: ¡Pero señor inquisidor, yo soy un hombre sencillo y sin instrucción, sirvo a Dios en mi sencillez. Yo no sé nada de esas preguntas y sus sutilezas! No me preguntéis sobre eso porque quebrantaríais mi fe y me induciríais a error⁹³.

Otro ejemplo de respuestas de este tipo eran: soy fiel y ferviente cristiano pero no quiero pensar en esas sutilezas que me plateáis porque me entran dudas sobre la fe y me hallo en peligro...; fingir una debilidad física repentina para en el curso del interrogatorio ganar tiempo y pensar la respuestas. Y sobre todo ante la tortura,

93. *Idem*, pp. 148-152

se declaraban enfermos y que morirían si eran torturados, simulaban estupidez o locura, o adoptaban aires de santo. Sus vestidos, sus maneras, sus formas de hablar, sus gestos: «Llenan su boca con palabras de humildad y aparentan santidad, como sepulcros blanqueados y dorados que encierran cadáveres», escribía Eimeric⁹⁴.

A continuación, se planteaban varias estrategias a seguir por parte de los inquisidores cuyo objetivo debía ser alcanzar la confesión para castigar al hereje. Y de nuevo, el canonista Peña que actualizaba el texto de Eimeric en 1578 recomendaba astucia en los interrogatorios defendiendo la «mentira por vía judicial»

Hay que distinguir entre mentira y mentira, entre astucia y astucia. La astucia cuyo único propósito es engañar, siempre está prohibida y no tiene lugar en la práctica del derecho; pero la mentira por vía judicial en beneficio del derecho, del bien común y de la razón, es totalmente encomiable. Con mayor motivo la que se haga para detectar herejías, erradicar vicios y convertir a los pecadores. ¡Pensad en el juicio de Salomón!⁹⁵

Las estrategias de disimulo ante los interrogatorios de los inquisidores fueron recurrentes. Acusados y testigos «disimulaban» al fingir que no se ha visto, no se ha oído, no se entiende, no se recuerda... estrategias de acción para poder soportar lo insoportable, para no verse implicado, para no implicar a otros o, al menos, para intentar limitar los daños; intentos calculados de demostrar que las ideas heréticas no habían tenido tiempo de enraizarse... La zamorana Marina de Saavedra, reconciliada por luteranismo en 1559, había hablado de sus nuevas ideas con sus hijas, sus cuñados (uno de ellos murió en la hoguera) y cuñadas, y otros parientes y vecinos de la ciudad, y de todo ello había testigos. En cambio, negó cualquier conversación con su marido probablemente porque, aunque la hubiera habido, no habiendo testigos, era más fácil librarlo de sospechas. Insistió, por otro lado, en que había empezado a creer en la primavera de 1558, algo que los testimonios corroboraron. En cambio, Pedro de Cazalla afirmó primero que había creído a principios de los años 50, aunque los testimonios llevaron a los inquisidores a pensar que su herejía era bastante anterior. Fray Domingo de Rojas en las primeras audiencias reconoció que simpatizó con la idea de la justificación por la fe, pero en todo lo demás se mantuvo católico. Si fingió una adhesión total, decía, fue para poder saber quiénes estaban convencidos y qué planes tenían. La reconstrucción de los hechos que hicieron los inquisidores demostró hasta qué punto aquellas primeras respuestas obedecían a un cálculo cuidadoso de limitación de daños⁹⁶.

94. *Ibidem*.

95. EIMERIC, N.: *op. cit.*, p. 156.

96. *Proceso de Pedro de Cazalla*, pp. 445-46.

En el caso de las mujeres, algunas intentaron ganar ventaja aplicando la retórica de la feminidad: subrayar la debilidad de su sexo, enfatizar que fueron engañadas por un hombre con fama y honra, acentuar la gravedad de las enfermedades padecidas, apelar a la corta edad de los hijos, subrayar su analfabetismo... en definitiva, devaluarse a sí mismas para lograr un trato jurídico que les permitiese, en primer lugar, sobrevivir al terrible proceso inquisitorial.

Por supuesto, las estrategias de disimulo en el marco de un proceso inquisitorial podían dar un salto cualitativo si el reo tenía recursos económicos y poder suficientes. El caso de Diego Ximénez o Jiménez de Enciso es muy ilustrativo. En 1565, el obispo de Burdeos hizo llegar una denuncia al embajador español: un tal Diego Jiménez, natural de Logroño, pero habitante de Burgos, había residido durante un tiempo en Burdeos y «públicamente ha dicho que la iglesia católica no puede permanecer y que la suya hereje se acrecentará mucho». Jiménez había pasado varias cargas de libros herejes, tanto en español como en latín, a través de las montañas de Jaca y además publicaba por todas partes «que si el Rey católico sale de España nunca a ella volverá»⁹⁷. Jiménez de Enciso era un personaje singular. De orígenes judíos, pertenecía a la importantísima red de mercaderes burgaleses de alcance europeo con ramas familiares en Valladolid y Sevilla. Corresponsales de Jiménez de Enciso eran los Bernuy de Montepellier, que acogían a los huidos de España⁹⁸. En la primavera de 1568, Jiménez de Enciso, acusado de luteranismo en el tribunal de Calahorra, fue trasladado a Valladolid a petición del Consejo⁹⁹. A principios de septiembre de 1568 el tribunal acusaba recibo de las instrucciones del Consejo sobre este reo y, sobre todo, se excusaba sobre las acciones pedidas con un fraile franciscano extranjero, fray Guillermo. Gracias a esta carta sabemos que, en el momento de su prendimiento, Jiménez de Enciso conminó a su criado Alegría a esconder una serie de libros; después el criado se los dio a fray Guillermo para que los quemara. Parece ser que el franciscano había huido a Francia. Por otro lado, las relaciones que había establecido Jiménez de Enciso con el alcaide de Calahorra y el despensero habían sido tan cordiales que, incluso, le habían sacado de la cárcel, sabiéndolo los inquisidores¹⁰⁰.

97. AGS, K-1503 (B-19).

98. AGS, K-1503 (B-19). Enero de 1565: «Y assi me dizen afirmadamente que un Bernuy que aqui bive muy rico, lo es de manera que a rienda suelta dexa predicar en unos lugares que ha comprado, en cuya casa ha recogido agora un hombre que se llama tal de Medina que dexo el san benito en Burgos y se vino aquí». Sobre esta parentela: PIKE, R.: «The converso origins of the Sevillian Dramatist Diego Jiménez de Eciso», *Bulletin of Hispanic Studies*, 67/2, 1990, pp. 129-135.

99. AHN, Inq., leg. 3189, exp. 85.

100. AHN, Inq., leg. 3189, exp. 91. 9 de septiembre de 1568.

En las cárceles inquisitoriales de Valladolid Enciso logró pronto relaciones óptimas con los oficiales responsables del Santo Oficio, igual que ya había ocurrido en Calahorra. Sus poderosos recursos económicos sin duda suavizaron las relaciones. Se llegó a abrir una investigación contra el hijo del alcaide por hacer circular informaciones dentro-fuera de la cárcel. Enciso jugaba a las cartas con el secretario del Santo Oficio en Calahorra («jugaban hasta quitárseles agujetas de las calças»), disponía en su celda de cueros de vino tinto y blanco, en la celda recibía al alcaide y al secretario; no se había guardado el secreto del nombre de los testigos puesto que había visto entrar a todos sus testigos en la sala del tribunal, «y que así de su ordinario que eran tres reales cada día había gastado setenta mil maravedís». Enciso había sobornado a todos los oficiales del tribunal: se ponían cerca de su celda y hablaban de su proceso simulando un diálogo en el que daban el nombre de los testigos y lo que habían dicho. Generoso también en sus palabras, se preciaba Enciso de «que allí sabía todo lo que pasaba en la cárcel y fuera de la cárcel, en todo el Reyno». No solo estaba bien informado de los vericuetos teóricamente secretos de su propio proceso, sino que recibía informaciones de las vicisitudes de la vida en la cárcel y se mantenía al día de lo que sucedía en el Reino.

Sus relaciones con los otros sospechosos y reos estaban, también, selladas por la osadía. Habiendo sido utilizado como traductor de unos franceses procesados, les había aconsejado que no sucumbieran a la presión de los inquisidores y al miedo y no confesasen lo que no habían hecho; y a otros les aconsejaba cómo debían defenderse. Las estrategias de Enciso no se regían por la intuición, sino por un conocimiento preciso de los protocolos jurídicos y penales del tribunal: al fin y al cabo, había tenido en sus manos y leído atentamente las instrucciones del Santo Oficio. Uno de los testigos de la investigación había visto y oído cómo Enciso animó a un sospechoso de luteranismo, un flamenco llamado Cobos de Flandes y vecino de Palencia,

que no confesase y estando el Cobos blando y en propósito de confesar le animó para que negase y le ordenó y aconsejó ciertas agudezas para defenderse y le hizo prevenir muchos días que viniese las mañanas y dejase del vino de la ración para la noche antes por si le daban tormento... y le oyó decir a preso que estuviese en estas cárceles lo que les pareciese que se salvase dellas / y sabiendo que este testigo había depuesto contra un morisco de Palencia que se había ido a tornar moro a Turquía le apartó en la cárcel y le dijo que no hiciese mal a nadie...

El desparpajo de Enciso también se dejaba sentir cuando trataba de temas religiosos:

y que habló con alguna soltura tratando de las reliquias de la cabeza de Santiago el menor y del Lignum crucis diciendo que hay más carretadas de pedazos de la cruz que había leña para quemar no sabe cuánto¹⁰¹.

Jiménez de Enciso salió en un auto de 1568 abjurando de vehementi y con pena de 1500 ducados más un año de reclusión en un monasterio¹⁰². Pero su historia no acabó aquí, el 7 de diciembre de 1568 los inquisidores de Valladolid acusaban recibo de la orden del Consejo de no cobrar los 1500 ducados en que fue condenado: la apetitosa sanción estaba siendo disputada por el tribunal de Calahorra, porque, aunque la vida y los tratos los hacía en Burgos (dependiente de Valladolid) tenía casa en Logroño (que dependía de Calahorra)¹⁰³. Y, por otro lado, poco después del auto, Diego había salido de las cárceles con una moratoria para ocuparse de sus negocios. En enero de 1570 todavía no había entrado en un convento para cumplir reclusión. Los inquisidores informaban en febrero que no habían podido ejecutar la orden porque Enciso estaba fuera de la ciudad, en la feria de Villalón atendiendo sus negocios¹⁰⁴. Solo unos días después, a su vuelta, los inquisidores le asignaban el monasterio de Nuestra Señora de la Merced de Valladolid a lo que Enciso respondió con una carta de petición de aplazamiento: la quiebra del mariscal Bernuy le había impedido cobrar una parte sustancial de unas ganancias y debía ocuparse de ello¹⁰⁵. Este mariscal Bernuy era D. Diego de Bernuy, casado con D.^a Isabel Hurtado de Mendoza y de la Cerda, de la Casa de los Duques de Francavila, regidor perpetuo de Burgos, converso como Jiménez y poderosísimo comerciante y financiero¹⁰⁶. No sabemos si llegó a cumplir sentencia.

101. AHN, Inq., leg. 3189, exp. 132.

102. *Ibidem*.

103. AHN, Inq., leg. 3189, exp. 115, 119 y 123.

104. AHN, Inq., leg. 3190, exp. 15.

105. AHN, Inq., leg. 3190, exp. 18. Carta del tribunal al Consejo, Valladolid, 28 de febrero de 1570.

106. AHN, Inq., leg. 3189, exp. 129. Bernuy fue nombrado Mariscal de Alcalá del Valle por merced de Felipe II el 17 de marzo de 1566. Su mujer era tía de la princesa de Eboli. Sobre los Bernuy, CASADO ALONSO, H.: «De la judería a la grandeza de España. La trayectoria de los Bernuy, una familia de mercaderes. Siglos XIX-XIX», *Bulletin of the Society for Spanish and Portuguese Historical Studies*, XXII/2, 1997, pp. 9-27; id.: «Los Bernuy, una familia de mercaderes burgaleses», *Boletín de la Institución Fernán González*, año LXXVI, n. 215, 1997/2, pp. 395-426.

6. CONCLUSIONES

A lo largo de las páginas precedentes nos hemos acercado en primer lugar al debate sobre la disimulación que, teniendo una raíz muy antigua, estalla y se extiende en la Europa del siglo XVI al rebufo de las divisiones confesionales y políticas. Las argumentaciones sobre su legitimidad o no, se mueven en el nivel de la práctica política, por un lado; en el de la sinceridad religiosa fe interior-ceremonias exteriores, por otro. En el marco político religioso de la época, *un rey, una ley, una fe*, que sancionó la dieta de Augsburgo en 1555, el disimulo se hizo práctica necesaria para todos aquellos que o bien no podían exiliarse, o bien no querían hacerlo, fuese por confianza en su propia capacidad para sobrevivir o por el convencimiento de que vivir dividido entre lo interior y la práctica exterior era algo temporal y posible. Los protestantes españoles se legitimaron a sí mismos argumentando que quienes pedían una reforma de la iglesia, entendida como la vuelta a los orígenes del Evangelio y la iglesia primitiva, en absoluto eran herejes.

Nutrieron su disidencia a través de lecturas, reflexiones personales y conversaciones secretas, involucrando a unos y a otros. El papel de la *Doctrina cristiana* de Constantino de la Fuente fue importante. No fueron grupos homogéneos y bien organizados. Sobre todo, en Sevilla, cuya sociología fue más popular. Los estudios de López Muñoz y Boeglin han mostrado la diversidad de sensibilidades religiosas de los diversos grupos.¹⁰⁷ En Valladolid, fueron en general círculos más aristocráticos, pero también en algún caso con diferencias, por ejemplo, entre el grupo de Zamora y el de Valladolid, dado el delgado hilo que les unía: solo un hombre, Cristóbal de Padilla. Con todo, la mayoría de los individuos parecían ser conscientes de estar pisando un terreno pantanoso, si no directamente prohibido, en cuanto a su fe y las ceremonias externas asociadas. La conciencia de esta distancia entre su interior y las ceremonias exteriores del catolicismo la salvaron sobre la base de una resemantización de los ritos. Era un proceso imprescindible para no incurrir en una disonancia cognitiva, una diferencia entre lo que se creía y lo que se debía creer y hacer, de enorme tensión psicológica y emocional.

La vida en comunidad de la disidencia tenía un valor ambivalente. Si por un lado contribuyó a fortalecer lazos de identidad y fraternidad que proporcionaban estímulos, ideas y esperanza respecto a la supervivencia del grupo, por otro hizo

107. LÓPEZ MUÑOZ, T.: *La Reforma en la Sevilla del siglo XVI*. Sevilla, 2011, vol. I, pp. 59-262; BOEGLIN, M.: «Ecrire sous la contrainte dans l'Espagne de XVI^e siècle: De la Fuente et la rhétorique de la dissimulation», *Seizième siècle*, 13, 2017; id.: «Contribution à l'étude des protestants de Séville (1557-1565): sociabilité et sensibilité religieuses», *Bulletin Hispanique*, 108/2, 2006, pp. 343-376.

más difícil mantener el secreto, evitar el error o las sospechas de los más próximos. Además, un ensimismamiento excesivo podía distorsionar la percepción de la realidad con consecuencias nefastas. Al primer indicio de delación, el pánico se apoderó de los integrantes de aquellos círculos evangélicos. Algunos intentaron huir, como Don Carlos de Seso, fray Domingo de Rojas o Julián Hernández. El exilio se convirtió en la primera opción para salvar la vida. La mayoría se presentó voluntariamente ante el Santo Oficio en Valladolid o en Sevilla, pero también ante sus respectivos obispos, como ocurrió en Zamora, para delatarse a sí mismos, conscientes de que ese paso podía marcar la diferencia entre vivir o morir. Una vez ante los inquisidores, la estrategia consistió en la minimización de daños, había que construir ante los inquisidores un relato convincente que no pudiera ser fácilmente hundido por los testigos: haber creído poco tiempo la herejía, no haber enseñado a otros, tener buen testimonio cristiano, haber creído por la autoridad de otros de mayor crédito (aquí las apelaciones al arzobispo de Carranza), estar enfermo y trastornado... y cuando ya se veía que no había otra forma de escapar, inculpar a los responsables más directos (como el italiano Don Carlos de Seso), para que los focos inquisitoriales, iluminando ese objetivo, dejaran en la penumbra a otros. Eran estrategias de disimulo, de supervivencia, que conocían en la península ibérica una larga tradición, elaboradas por el mundo converso que tan ferozmente había sido perseguido por el Santo Oficio.

Es posible que algunas de estas estrategias hubieran dado resultado si el descubrimiento de los focos luteranos no hubiera producido una reacción tan brutal, en lo político y en lo judicial. El descubrimiento de los grupos protestantes de mediados del XVI fue atajado de forma brutal por una actuación inquisitorial contundente. Carlos V primero, y Felipe II después, instaron al inquisidor general a actuar de forma ejemplar en el castigo de los herejes. Desde su retiro en Yuste, el anciano emperador escribía en 1558 a su hija la princesa Juana, regente en ausencia de su hermano Felipe, acerca de cuáles debían ser las actuaciones respecto al foco luterano de Valladolid recientemente descubierto. Demandaba la máxima severidad y ejemplaridad en el castigo. Al viejo César el derecho inquisitorial le parecía demasiado benigno para el caso: «todos los que incurren en ellos [delitos de herejía], pidiendo misericordia y reconociéndoseles, admiten sus descargos, y con alguna penitencia, los perdonan por la primera vez». La gravedad del delito y, sobre todo, la calidad de las personas implicadas exigía de otro tratamiento:

Y así se debe mirar si se puede proceder contra ellos como contra sediciosos, escandalosos, alborotadores e inquietadores de la república, y que tenían fin de incurrir en caso de rebelión, porque no se puedan prevaler de la misericordia.

Felipe II no le fue a la zaga, firmemente convencido además de que de estos lodos eran también resultado de los polvos conversos.

A pesar de los intentos inquisitoriales, la memoria de aquellos personajes y hechos todavía perduró en el tiempo. En Valladolid, en 1581, Ana de Aguirre, una joven soltera, dijo que la mujer del bachiller Herrezuelo, relajada por hereje pertinaz en 1567, estaba en el cielo. Fue penitenciada a vergüenza pública y desterrada de la villa. Y no se le dio más pena por su rusticidad, según los inquisidores¹⁰⁸.

Lo cierto es que al protestantismo solo le quedó el exilio. ¿Solo? Unos años más tarde, en 1588, el obispo de Zamora escribía al Consejo de la Suprema que una monja de Zamora estaba seriamente acusada de luteranismo. Su confesor le había negado la absolución hasta que confesase ante el Santo Oficio, pero la monja se negaba terminantemente. Los inquisidores habían hecho leer los edictos en todos los monasterios de la ciudad a la espera de que, o ella se acogiera al edicto de gracia, o bien otras la delataran. Nada de eso ocurrió¹⁰⁹. Parece que algunos disidentes pudieron sobrevivir en el silencio del claustro.

7. BIBLIOGRAFÍA

- ADDANTE, L.: *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*. Roma, Laterza, 2010.
- BATAILLON, M.: «Juan de Valdés del nicodémite?», *Aspects du libertinisme au xvie siècle*. París, 1974, pp. 93-103.
- BATAILLON, M.: *Erasmus y España*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- BIETENHOLZ, P.: «'Simulatio'. Erasme et les interprétations controversées de Galates 2:11-14», en CHOMARAT, J. (ed.): *Actes du colloque international Erasme*. Ginebra, 1990, pp. 161-169.
- BIONDI, A.: «La giustificazione della simulazione nel Cinquecento», en AA. VV: *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*. Florencia-Chicago, 1974, pp. 7-68.
- BOEGLIN, M.: «Ecrire sous la contrainte dans l'Espagne du xvie siècle: De la Fuente et la rhétorique de la dissimulation», *Seizième siècle*, 13, 2017.
- BOEGLIN, M.: «Contribution á l'étude des protestants de Séville (1557-1565): sociabilité et sensibilité religieuses», *Bulletin Hispanique*, 108/2, 2006, pp. 343-376.
- BOEGLIN, M.: *Réforme et dissidence religieuse en Castille au temps de Charles Quint. L'affaire Constantino de la Fuente (1505?-1559)*. París, Honoré Champion, 2016.
- CAIVALLÉ, J.-P.: «Pour une histoire de la dis/simulation - Per una storia della dis/simulazione», *Les dossiers du Grihl*, 2, 2009, <http://journals.openedition.org/dossiers-grihl/3666> (visto 9/12/2017).
- CANTIMORI, D.: *Eretici italiani del Cinquecento*. Turín, Einaudi, 1992 (1.ª edición, 1939).

108. AHN, Inq., leg. 3194, exp. 150.

109. AHN, Inq., leg. 3197, exp. 82 y 87.

- CARRASCO MANCHADO, A. I., «'Simular' y 'disimular', percepción de un concepto moderno en la Edad Media hispana», *Res publica*, 18, 2007, pp. 335-351.
- CASADO ALONSO, H.: «De la judería a la grandeza de España. La trayectoria de los Bernuy, una familia de mercaderes. Siglos XIX-XV», *Bulletin of the Society for Spanish and Portuguese Historical Studies*, XXII/2, 1997, pp. 9-27.
- CASADO ALONSO, H.: «Los Bernuy, una familia de mercaderes burgaleses», *Boletín de la Institución Fernán González*, año LXXVI, n. 215, 1997/2, pp. 395-426.
- CASTILLO GÓMEZ, A., «Leer en comunidad. Libro y espiritualidad en la España del Barroco», *Via Spiritus*, 7, 2000, pp. 99-122.
- CHIFFOLEAU, J.: *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza*. Turín, Il Mulino, 2010.
- CIVALE, G. C.: «Con secreto y disimulación». *Inquisizione ed eresia nella Siviglia del secolo XVI*. Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2007.
- CONTRERAS, J.: «Prudence, dissimulation et enchantement: les nouveaux chrétiens á la cour d'Espagne a l'époque baroque», en MERLE, A. y GUILLAUME-ALONSO, A. (coord.): *Les voix du silence dans l'Espagne des Habsbourgs*. París, 2013, pp. 233-242.
- COTTRET, B.: *Calvino. La fuerza y la debilidad*. Madrid, Universidad Complutense, 2002.
- EIMERIC, N.: *El Manual de los Inquisidores*. Barcelona, Mucknik Editores, 1996.
- EIRE, C.: «Calvin and Nicodemism: A Reappraisal», *The Sixteenth Century Journal*, 10:1, 1979, pp. 5-69.
- EIRE, C.: *War Against the Idols: The Reformation of Worship From Erasmus to Calvin*. Cambridge University Press, 1986.
- FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A.: «Simulación y disimulación. El problema de la duplicidad en el pensamiento político español del Barroco», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 177, cuaderno 1, 1980, pp. 741-770.
- FIRPO, M.: «Reform of the church and heresy in the age of Charles V: reflections of Spain in Italy », en DANDELET, Th. J. y MARINO, J. (eds.): *Spain in Italy, Politics, Society, and Religion 1500-1700*. Brill, 2006, pp. 457-478.
- FIRPO, M.: *Entre alumbrados y « espirituales »*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 2000.
- FRIEDRICH, M.: «Orthodoxy and variation: The roles of adiaphorism in early modern protestantism», en HEAD, D. C. R. (dir.): *Orthodoxies and heterodoxies in early modern German culture: Order and creativity, 1500-1750*. Leyden, Brill, 2007, pp. 45-69.
- GARCÍA PINILLA, I. J.: «Elementos de utopía religiosa en los erasmistas y disidentes españoles del siglo XVI», en NAKLÁDALOVÁ, Iveta (ed.): *Religion in Utopia. From More to the Enlightenment*. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2013, pp. 41-70.
- GARCÍA-ARENAL, M.: «Un reconfort pour ceux qui sont dans l'attente: Prophétie et millénarisme dans la péninsule Ibérique et au Maghreb (XVI-XVII siècles)», *Revue de l'Histoire des Religions*, 220-4, 2003, pp. 445-486.
- GARCÍA-ARENAL, M.: *Messianism and Puritanical Reform. Mahdis of the Muslim West*. Leiden, 2006.

- GARCÍA-ARENAL, M. y PEREDA, F.: «A propósito de los alumbrados: confesionalidad y disidencia en el mundo ibérico», *La Corónica, A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures and Cultures*, 41-1, 2012, pp. 109-148.
- GIL, J.: *Los conversos y la Inquisición sevillana*. Sevilla, 2000, vol. II (8 vols).
- GINZBURG, C.: *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell' Europa del '500*. Turín, Einaudi, 1970.
- GINZBURG, C.: *Tentativas*. Rosario, Prohistoria ediciones, 2004.
- HÖPFL, H.: *Jesuit political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*. Cambridge, 2004.
- LAVENIA, V.: *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*. Bolonia, 2004.
- LÓPEZ MUÑOZ, T.: *La Reforma en la Sevilla del siglo XVI*. Sevilla, Editorial MAD, 2011, 2 vols.
- MARTIN, J. J.: «Nicodemismo», entrada del *Dizionario storico dell'Inquisizione*, editado por Adriano Prosperi *et alia*, 4 vols. Pisa, Scuola Normale Superiore, 2010.
- MARTIN, J. J.: *Venice's Hidden Enemies. Italian Heretics in a Renaissance City*. Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1993.
- MORENO, D.: «Cadena de oro para atraer a los herejes. Argumentos de persuasión y estrategias de supervivencia en fray Juan de Villagarcía OP, discípulo de fray Bartolomé de Carranza», *Hispania sacra*, LXV, 131, enero-junio 2013, pp. 29-71.
- MORENO, D.: «Marina de Saavedra, una mujer en la frontera confesional (Zamora, 1558-1559)», *Cuadernos de Historia Moderna*, 40, 2015, pp. 15-30.
- MORENO, D.: *Casiodoro de Reina. Intolerancia y libertad en la Europa del siglo XVI*. Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 2017.
- MUCHNIK, N.: «Charité et communauté diasporique dans l'Europe des XVI^e-XVIII^e siècles», *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, 61/3, 2014, pp. 7-27.
- MUCHNIK, N.: «La conversion héritage. Crypto-judaïsants dans l'Europe des XVI^e et XVII^e siècles (Espagne, France, Angleterre)», *Histoire, économie & société*, 2014/4 (33^e année), pp. 10-24.
- OLIVIERI, A.: «Alessandro Trissino e il movimento calvinista vicentino nel Cinquecento», *Rivista di storia della chiesa in Italia*, 21, 1967, pp. 54-117.
- PASTORE, S.: «A propósito di Matteo 18,15. Correctio fraterna e Inquisitione nella Spagna del Cinquecento», *Rivista Storica Italiana*, 113, 2001, pp. 323-68.
- PASTORE, S.: «From 'Marranos' to 'Unbelievers': The Spanish Peccadillo in Sixteenth-Century Italy», en ELIAV-FELDON, M. y HERZOG, T. (eds.): *Dissimulation and deceit in Early Modern Europe*. Londres, 2015, pp. 79-93.
- PASTORE, S.: *Una herejía española*. Madrid, Marcial Pons, 2010.
- PEÑA, M.: «Libros permitidos, lecturas prohibidas (siglos XVI-XVII)», *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, 1, 2002, pp. 85-101.
- PEÑA, M.: *Escribir y prohibir: Inquisición y censura en los Siglos de Oro*. Madrid, 2015, pp. 79-104.

- PÉREZ ESCOHOTADO, J.: *Antonio de Medrano, alumbrado epicúreo. Proceso inquisitorial (Toledo, 1530)*. Madrid, 2003.
- PIKE, R.: «The converso origins of the Sevillian Dramatist Diego Jiménez de Eciso», *Bulletin of Hispanic Studies*, 67/2, 1990, pp. 129-135.
- PROSPERI, A.: «Confessione e dissimulazione», *Les Dossiers du GRIHL*, 2, 2009: <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3671> (consultado 8/12/2017).
- PROSPERI, A.: «El inquisidor como confesor», *Studia historica. Historia Moderna*, 13, 1995, pp. 61-87.
- PROSPERI, A.: *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Turín, 1996.
- PROSPERI, A.: *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*. Milán, Feltrinelli, 2000.
- REVAH, I.: «Les marranes», *Revue des études juives*, CXVIII, 1959-1960, pp. 29-77.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *Pasiones frías: secreto y disimulo en el barroco hispano*. Madrid, 2005.
- ROSENWEIN, B. H.: *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Cornell University Press, 2006.
- ROTH, C.: *Los judíos secretos. Historia de los Marranos*, Altalena Editores, Buenos Aires, 1979.
- ROTONDÒ, A.: «Atteggiamenti della vita italiana del cinquecento. La pratica nicodemitica», *Rivista Storica Italiana*, LXXIX, 1967, pp. 991-1030.
- RUBIO, D.: «Di/simulación y fronteras religiosas en la temprana modernidad», en BETRÁN, J. L., HERNÁNDEZ, B. y MORENO, D.: *Identidades y fronteras culturales en el Mundo Ibérico de la Edad Moderna*. Bellaterra, 2016, pp. 39-50.
- RYRIE, A.: *The Gospel and Henry VIII: Evangelicals in the Early English Reformation*. Cambridge, 2003.
- SCHIZZARO MENDEL, A.: «Estrategias fantasmáticas y escenificación paródica en el discurso de Sor María de San Jerónimo», en PROFETI, M. G. (ed.): *Follia, Follie*. Florencia, 2006, pp. 57-72.
- SCHIZZARO MENDEL, A.: «Le procès inquisitorial comme acte autobiographique: la cas de Sor María de San Jerónimo», en *L'Autobiographie dans le monde hispanique*. Aix en Provence, 1980, pp. 155-170.
- SCHWARTZ, S. B.: *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*. Madrid, 2010.
- SNYDER, J. R.: *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*. Berkeley, 2009.
- SOMMERVILLE, J. P.: «The New Art of Lying': Equivocation, Mental Reservation, and Casuistry», en LEITES, E. (ed.): *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Cambridge, 2002.
- SVENSSON, M.: «*Adiaphora* en la Reforma protestante: ¿minimalismo doctrinal y neutralidad moral?», *Teología y Vida*, LIII, 2012, pp. 547-574.

- TEJERO, E.: «El Doctor Navarro en la historia de la doctrina canónica y moral», en Tejero, E. y otros (eds.): *Estudios sobre el Doctor Navarro en el IV Centenario de la muerte de Martín de Azpilcueta*. Pamplona, 1988, pp. 125-80.
- TELLECHEA IDÍGORAS, J. I.: «Don Carlos de Seso y el Arzobispo Carranza. Un veronés introductor del protestantismo en España (1559)». *Tiempos recios. Inquisición y heterodoxia*. Salamanca, 1977, pp. 53-110;
- TELLECHEA IDÍGORAS, J. I.: «Don Carlos de Seso. Bienes y biblioteca confiscados por la Inquisición (1559)», *Revista Española de Teología*, 43, 1983, pp. 193-197.
- TELLECHEA IDÍGORAS, J. I.: «Don Carlos de Seso, luterano en Castilla», en *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*, vol. 1. Madrid, 1986, pp. 295-307.
- TELLECHEA IDÍGORAS, J. I.: «El protestantismo castellano (Introducción a una lectura de textos)», en MANCHO DUQUE, M.^a J. (ed.): *En torno a la mística*. Salamanca, 1989, pp. 65-76.
- TUTINO, S.: «Nothing But the Truth? Hermeneutics and Morality in the Doctrines of Equivocation and Mental Reservation in Early Modern Europe», *Renaissance Quarterly*, 64/1, 2011, pp. 115-155.
- TUTINO, S.: *Shadows of Doubts. Language and Truth in Post-Reformation Catholic Culture*. Nueva York, 2014.
- VILLARI, R.: *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*. Roma, 1987.
- WACHTEL, N.: *La fe del recuerdo. Laberintos marranos*. México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- WACHTEL, N.: *La lógica de las hogueras*. México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- WALSHAM, A.: *Charitable Hatred: Tolerance and Intolerance in England, 1500-1700*. Manchester University Press, 2006.
- WANEGFFELEN, T.: «Simulation, dissimulation et conformité religieuse: Des concepts pour repenser l'histoire du "temps des confessions"? (France, Italie, Angleterre)», en BETHENCOURT, F. y CROUZET, D. (dir.): *Frontières religieuses dans le monde moderne*. París, 2013, pp. 23-35.
- ZAGORIN, P.: *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990.