TÓPICOS EN TEOLOGÍA PASTORAL – VOL. IV



LA ERA DE LA REFORMA (1500-1600)

JAIME D. CABALLERO (ED.)

IMPRESO EN LIMA,
PERÚ

TÓPICOS EN TEOLOGÍA PASTORAL – VOL. IV

Autor: © Jaime D. Caballero
Traducción: Jorge De Sousa & Jaime D. Caballero
Revisión de traducción: Jaime Daniel Caballero
Diseño de cubierta: Angélica García-Naranjo
Revisión de estilo y lenguaje: Dorian Obreque
Serie: Tópicos en Teología Pastoral - **Volumen:** 04

Editado por:
©TEOLOGIAPARAVIVIR.S.A.C
José de Rivadeneyra 610.
Urb. Santa Catalina, La Victoria.
Lima, Perú.
ventas@teologiaparavivir.com
https://www.facebook.com/teologiaparavivir/
www.teologiaparavivir.com
Primera edición: Abril 2026
Tiraje: 1000 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú, N°: 2026-xxxx
ISBN Tapa Blanda: 978-612-50xx-xx-x

Se terminó de imprimir en abril de 2026 en:
ALEPH IMPRESIONES S.R.L.
Jr. Risso 580, Lince
Lima, Perú.

Prohibida su reproducción o transmisión total o parcial, por cualquier medio, sin permiso escrito de la editorial. Las citas bíblicas fueron tomadas de las Versión *Reina Valera* de 1960, y de la *Nueva Biblia de los Hispanos*, salvo indique lo contrario en alguna de ellas.

TABLA DE CONTENIDOS

BIOGRAFÍAS DE LOS AUTORES xiii
PREFACIO xvii
ENSAYO INTRODUCTORIO 1
LA REFORMA QUE NO FUE: POR QUÉ ESPAÑA RESISTIÓ LA REFORMA PROTESTANTE Y QUÉ SIGNIFICA ESTO PARA AMÉRICA LATINA HOY 3
1. La pregunta incómoda 4
2. «No fue por falta de ideas»: España sí tuvo corrientes reformadoras 8
Las raíces autóctonas de la heterodoxia: los alumbrados 9
Las comunidades protestantes de Sevilla y Valladolid 12
La Reforma no «fracasó» en España: fue suprimida 14
3. Las condiciones estructurales: por qué la supresión de la Reforma fue tan eficaz en España 15
La reforma católica previa: una vacuna incompleta 16
Identidad nacional y limpieza de sangre: cuando la religión se convirtió en etnia 18
La Inquisición como aparato preventivo de exclusión ideológica 24
Protestantismo como traición: la ecuación definitiva 28
4. Lo que España perdió: el legado de los exiliados 32
La Biblia del Oso y el capital intelectual del exilio 35
5. La herencia colonial 39
De herejía a traición: la ampliación del concepto en las colonias 43
Intentos frustrados de presencia protestante en América 47
6. Conclusión: La Reforma que no fue 52
PARTE I — DOCTRINA: LOS CIMIENTOS TEOLÓGICOS DE LA REFORMA 55
§1. MARTIN LUTERO CONTRA GABRIEL BIEL: LA JUSTIFICACIÓN Y LA GÉNESIS DE LA REFORMA 57
Girando el punto de giro 58
La *via moderna* frente a la *schola Augustiniana moderna* 60
La doctrina pactual y voluntarista de la justificación de Biel 64
El enfoque intelectualista: Tomás de Aquino 65

El enfoque voluntarista: Duns Escoto, Guillermo de Ockham y Biel 68
El supuesto antropológico de Biel: actum facientis quod in se est 71
La gracia definida: El impedimento al vuelo había sido reducido 74
La condición del pacto 78
De meritum de congruo a merita de condigno 79
¿Pelagiano o semipelagiano? Los intérpretes de Biel 83
La revuelta de Lutero contra Biel y la *via moderna* 91
Disputation Against Scholastic Theology [Disputación contra la teología escolástica] (1517) 93
Facere quod in se est, la crisis de la seguridad de la salvación y la necesidad del *amor dei super omnia* 102
El Lutero temprano: agustiniano, pero aún no paulino 106
Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam: ¿Buenas noticias? 111
§2. LAS TESIS DE HEIDELBERG DE 1518: UN HITO EN LA MADURACIÓN TEOLÓGICA DE MARTIN LUTERO 113
La Ocasión para las Tesis de Heidelberg 120
La Teología de la Cruz 122
La crítica de Lutero al método escolástico 128
La Práctica de la Teología de la Cruz 137
§3. LA CLARIDAD DE LA ESCRITURA: ULRICO ZUINGLIO Y EL FUNDAMENTO DE LA SOLA SCRIPTURA 141
El carácter relacional de la Palabra de Dios 144
La certeza de la Palabra de Dios 146
La claridad de la Palabra de Dios 148
¿Qué pasa cuando la Escritura parece oscura? 148
La idea y la prueba de la claridad de la Escritura 149
Consejos para ver la Escritura con mayor claridad 151
Pide la ayuda de Dios 152
Descansa en la promesa de Dios de ayudarte 152
No hagas que un texto diga lo que tú quieres que diga 152
Lee la Escritura en contexto 153
Evaluación de la perspectiva de Zuinglio sobre la Palabra de Dios 154
Evaluación crítica 154
La importancia del contexto histórico 156
Evaluación positiva 157
§4. EL ESPÍRITU EN LA VIDA TRIUNA DE DIOS: AMANDUS POLANUS Y LA PROCESIÓN ETERNA 159

Axioma 1: La Trinidad es el Dios único 162
Axioma 2: Una esencia, tres personas distintas 164
Axioma 3: Ni desemejante ni semejante: consustancial 166
Axioma 4: Seis modos de entender la ousía (esencia) divina 168
Axioma 5: Igualdad de las personas en esencia 171
Axioma 6: La propiedad incomunicable como factor diferenciador 171
Axioma 7: Las relaciones fundamentan las distinciones reales 175
Axioma 8: Solo las relaciones opuestas distinguen 176
Axioma 9: Solo las relaciones reales y opuestas individualizan 178
Axioma 10: Relación y esencia: lo mismo en la realidad 179
Axioma 11: Distinciones formales entre relación y esencia 180
Axioma 12: Las relaciones distinguen sin componer 182
Axioma 13: Personas distintas pero no separadas 183
Axioma 14: La persona divina en relación con la esencia y las demás personas 184
14.1: La persona divina considerada en común y en particular. 185
14.2: Diez reglas sobre persona y esencia 187
14.3: Persona, naturaleza y consustancialidad 191
14.4: La igualdad de las personas divinas 194
14.5: La perijóresis: inhabitación mutua 196
14.6: Distinción por origen y modo de existencia 199
14.7: Orden y operación de las personas 201
14.8: Las misiones divinas temporales 204
Axioma 15: Tres subsistentes, no tres seres 206
Axioma 16: Tres en personas, no triple 206
Axioma 17: Coexistencia eterna sin composición 207
Axioma 18: La encarnación no introduce cuaternidad 208
Conclusión 209

§5. LO QUE LA BIBLIA DICE Y LO QUE CALLA: JUAN CALVINO Y LOS ÁNGELES 213

Introducción 214
Los ángeles en las *Instituciones* 215
Creación 216
Orden y jerarquía 218
Los ángeles y el creyente 219
Los ángeles caídos 220
Los ángeles en el *Comentario a los Salmos* 222

Siervos 222
Tareas 224
Ángeles guardianes 224
Conclusión 226
PARTE II — PREDICACIÓN: EL VEHÍCULO DE LA REFORMA 229
§6. EL LUCERO DE LA MAÑANA: JUAN WYCLIFFE Y LOS ORÍGENES DE LA PREDICACIÓN REFORMADA 231
El hombre y su tiempo 233
Juan Wycliffe: El predicador 239
Su audiencia 239
La vida y la predicación del buen pastor 242
¿Quién podía predicar? 247
¿Qué predicaban? 250
Juan Wycliffe: Su influencia en la Reforma 258
Lecciones para la iglesia moderna 262
Conclusión 266
§7. LA PREDICACIÓN EXPERIENCIAL: CALVINO Y LA COMUNICACIÓN DE CRISTO DESDE EL PÚLPITO 269
La predicación experiencial definida 273
La predicación de Calvino 275
El énfasis de Calvino en la piedad en la predicación 278
Calvino y la experiencia 280
Experientia Fide o *Sensus Fide* 282
La experiencia y la seguridad de la fe 284
La Experiencia, la Trinidad y la Elección 291
La Experiencia y el Autoexamen 294
Conclusión 297
§8. LA PREDICACIÓN COMO MEDIO DE GRACIA: PRINCIPIO Y PRÁCTICA EN EL CATECISMO DE HEIDELBERG 299
La Predicación y la Estructura del Catecismo 301
La Predicación y la Fe 304
La Predicación y Cristo 309
La Predicación y el Reino 310
La forma de predicar 313
La Predicación y la Santificación 316
La Predicación y el Día del Señor 319

Conclusión 324
§9. SIERVOS ANTE EL MAESTRO: LA EVALUACIÓN DEL PREDICADOR Y SUS SERMONES 325
1. ¿Prediqué como siervo de Dios? 329
La prueba de la exégesis humilde 330
La prueba de la dependencia humilde 331
2. ¿Prediqué para edificar la Iglesia de Dios? 332
La prueba de la utilidad 333
La prueba de las necesidades espirituales 334
La prueba del amor 335
3. ¿Prediqué a Cristo como el único fundamento? 336
La prueba del Pan de vida 337
4. ¿Edifiqué mis sermones con los materiales preciosos de la predicación reformada experiencial? 339
La prueba de la predicación doctrinal 342
La prueba de la predicación experiencial 343
La prueba de la predicación práctica 344
5. ¿Prediqué para la recompensa de mi Maestro? 345
Predica hacia la meta final 348
PARTE III — PRAXIS: APLICACIÓN PASTORAL Y CONFLICTO ECLESIAL 357
§10. LA APLICACIÓN PRÁCTICA EN LA PREDICACIÓN ..359
Qué es la predicación aplicativa 361
Por qué la iglesia necesita la aplicación 363
Prerrequisitos de la predicación aplicativa 366
Principios de la predicación aplicativa 369
1. Las aplicaciones se derivan de la predicación correcta de un texto 369
2. Determinar la aplicación principal 370
3. Hacer aplicaciones a lo largo de todo el sermón 371
4. Preparar y orar por las aplicaciones 372
5. Hacer aplicaciones actualizadas 373
6. Hacer aplicaciones personales 374
7. Hacer aplicaciones puntuales 375
8. Procurar el equilibrio en la aplicación 377
9. Ser apasionado en la aplicación 378
10. Ser cristocéntrico en la aplicación 379
Temas para las aplicaciones 380

Métodos de la predicación aplicativa 385
1. Declaración 385
2. Exclamación 386
3. Interrogación 387
4. Obligación 387
5. Exhortación 388
6. Motivación 388
7. Imitación 389
8. Ilustración y metáfora 390
9. Cita 391
10. Conversación 392
11. Condena 392
12. Invitación 392
13. Demostración 393
14. Adoración 393
15. Amonestación 394
16. Consolación 394
17. Examen y discriminación 394
18. Reconciliación 396
19. Anticipación 396
20. Actualización 396
Conclusión 397
§11. EXÉGESIS Y RESISTENCIA: LA TEOLOGÍA POLÍTICA REFORMADA, 1530–1580 399
1554: *Comentario sobre el libro de Jueces* (Martín Bucero) 402
1554: *Una respuesta dada a cierto escocés* (Heinrich Bullinger) 405
1556: *Un breve tratado sobre el poder político* (John Ponet) 408
1559: *Las Instituciones de la religión cristiana* (Juan Calvino) 411
El argumento jerárquico de Calvino basado en las prioridades esféricas y los códigos domésticos 413
1561: *Comentario sobre el libro de Jueces* (Pedro Mártir Vermiglio) 416
Después de Calvino hasta la *Vindiciae Contra Tyrannus* 424
La Masacre de San Bartolomé, Beza y la reconsideración de las nociones políticas 427
1579: *Vindiciae Contra Tyrannos* ("Junius Brutus") 435
La evolución en la teología política desde Calvino hasta Knox, Beza, Hotman y Daneau 438
Conclusión 440

§12. ¿COSAS INDIFERENTES? LA BATALLA POR LOS ADIÁFORA EN LA INGLATERRA ISABELINA 443
Adiáfora y la iglesia eduardiana 446
Adiáfora en la iglesia isabelina 454
El principio regulador y el Asentamiento Isabelino 455
La Controversia de las Vestiduras y la "Admonition to Parliament" 459
Los prophesyings, Grindal y la represión isabelina 466
El atrincheramiento anglicano y la vía media 468
Los panfletos de Marprelate y la respuesta de Bancroft 469
La Conferencia de Hampton Court (1604) 473
Conclusión 475
GLOSARIO 479
BIBLIOGRAFÍA 487
I. Fuentes primarias y ediciones de textos históricos 487
II. Documentos confesionales y textos normativos 488
III. Obras de referencia 489
IV. Fuentes secundarias: monografías y obras colectivas 489
V. Fuentes secundarias: artículos de revista 496
ÍNDICE DE REFERENCIAS BÍBLICAS 499
ÍNDICE DE NOMBRES 505
ÍNDICE DE TEMAS 513
ÍNDICE DE TÉRMINOS TÉCNICOS 519
Latín 519
Griego 522
Hebreo 523
Alemán 523
Español (términos técnicos históricos) 523

x

DEDICATORIA

Basil Howlett

Una vida de servicio consagrada al Señor

BIOGRAFÍAS DE LOS AUTORES

Jaime D. Caballero (editor) nació en Lima, Perú. B.Sc., Universidad Nacional Agraria La Molina (Lima); B.A., Seminario Teológico Bautista (Lima); M.Div., London Seminary (Londres); Th.M. en Teología Histórica, Westminster Theological Seminary (Filadelfia); Dip., Royal Holloway, University of London; Ph.D., Queen's University Belfast. Es director y fundador de la Editorial Teología para Vivir, ministerio dedicado al desarrollo de la educación teológica en América Latina. Su campo de especialización son los estudios de la Reforma y Post-Reforma, con un enfoque particular en John Owen y el puritanismo inglés. Actualmente realiza estudios postdoctorales en el Reino Unido, donde también sirve en el ministerio pastoral. Entre sus publicaciones se destacan la serie *John Owen y el Puritanismo Inglés* (3 vols.) y la serie editorial *Tópicos en Teología Pastoral*. Bajo su dirección editorial, Teología para Vivir ha publicado más de cien volúmenes de traducciones al español de obras clásicas de teología reformada y puritana. Está casado con Ellie y tiene dos hijos pequeños.

Matthew Barrett (Ph.D., The Southern Baptist Theological Seminary) es profesor investigador de Teología en Trinity Anglican Seminary, Ambridge, Pensilvania. Es fundador y editor de *Credo Magazine* y *The Journal of Classical Theology*, y director del Center for Classical Theology. En 2025 fue nombrado McDonald Agape Visiting Scholar en el Dominican House of Studies, Washington, D.C. Entre sus publicaciones se destacan *Simply Trinity* [Simplemente la Trinidad] (Baker Books, 2021), *The Reformation as Renewal* [La Reforma como renovación] (Zondervan Academic, 2023) y *God's Word Alone* [Solo la Palabra de Dios] (Zondervan, 2016). Actualmente prepara una teología sistemática para Baker Academic.

Robert Kolb (Ph.D., University of Wisconsin–Madison) es profesor emérito de Teología Sistemática en Concordia Seminary, San Luis, Misuri, y Distinguished

Professor en el Institute of Lutheran Theology. Es reconocido internacionalmente como una de las principales autoridades en Martín Lutero y la Reforma. Ha recibido doctorados honorarios de la Valparaiso University, Concordia University y Comenius University de Bratislava, y en 2013 fue el primer estadounidense en recibir el Hermann Sasse Prize por su contribución a la literatura teológica. Con Timothy J. Wengert coeditó *The Book of Concord* [El Libro de Concordia] (Augsburg Fortress, 2000). Otras obras destacadas incluyen *Martin Luther: Confessor of the Faith* [Martín Lutero: confesor de la fe] (Oxford University Press, 2009) y *Face to Face: Martin Luther's View of Reality* (Fortress Press, 2024).

William Boekestein (M.Div., Puritan Reformed Theological Seminary) es pastor de la Immanuel Fellowship Church (URCNA) en Kalamazoo, Míchigan. Es autor de *The Future of Everything* [El futuro de todas las cosas] (Reformation Heritage Books, 2019), *Ulrich Zwingli* (EP Books, 2015) y varios libros para niños sobre la historia de la Iglesia, como *The Quest for Comfort*, *The Glory of Grace* y *Faithfulness under Fire*. Es colaborador habitual de publicaciones de la Reformed Fellowship. Está casado con Michaela y tienen cinco hijos.

S. M. S. Cheng (Ph.D., The Southern Baptist Theological Seminary) completó su doctorado en Teología Sistemática en 2025. Su disertación doctoral, *Retrieving Eternal Procession: A Dogmatic Western Account of the Holy Spirit's Relation to the Father and the Son in the Triune God's Divine Life* [Recuperando la procesión eterna], fue dirigida por el Dr. Gregg R. Allison. Su investigación defiende la doctrina clásica de la procesión eterna del Espíritu Santo del Padre y del Hijo, interactuando con fuentes patrísticas, escolásticas medievales —especialmente Tomás de Aquino— y de la ortodoxia reformada, en particular Amandus Polanus (1561–1610).

Herman J. Selderhuis es profesor de Historia de la Iglesia y Derecho Eclesiástico en la Theologische Universiteit Apeldoorn (TUA), Países Bajos. Es director de la Fundación Refo500, presidente del Reformation Research Consortium (REFORC) y presidente de la European Academy of Religion. Reconocido como uno de los principales especialistas en Juan Calvino, entre sus publicaciones se destacan *John Calvin: A Pilgrim's Life* [Juan Calvino: vida de un peregrino] (IVP Academic, 2009), *The Calvin Handbook* [Manual de Calvino] (ed., Eerdmans, 2009), *Calvin's Theology of the Psalms* [La teología de Calvino sobre los Salmos] (Baker Academic, 2007) y *Martin Luther: A Spiritual*

Biography [Martín Lutero: una biografía espiritual] (Crossway, 2017). Es editor de las series *Reformed Historical Theology* y *Refo500 Academic Studies* (Vandenhoeck & Ruprecht).

Caleb Cangelosi (B.S., Louisiana State University; M.Div., Reformed Theological Seminary; Th.M., Puritan Reformed Theological Seminary) es pastor principal de la Pear Orchard Presbyterian Church (PCA) en Ridgeland, Misisipi. Es fundador y editor general de Log College Press, editorial digital del Greenville Presbyterian Theological Seminary dedicada a recopilar y reimprimir escritos de presbiterianos estadounidenses de los siglos XVIII y XIX, cuya biblioteca alberga más de 21.000 obras. Es colaborador de la revista *Tabletalk* (Ligonier Ministries) y conductor del pódcast *The Colporteur*.

Joel R. Beeke (Ph.D., Westminster Theological Seminary) es canciller y profesor de Homilética y Teología Sistemática en el Puritan Reformed Theological Seminary en Grand Rapids, Míchigan, donde sirvió como presidente desde su fundación en 1995 hasta 2023. Es pastor de la Heritage Reformed Congregation en Grand Rapids desde 1986. Es presidente de la junta de Reformation Heritage Books y editor del *Puritan Reformed Journal* y de la revista *Banner of Sovereign Grace Truth*. Ha escrito o coescrito más de 120 libros, editado otros 120 y contribuido con más de 2.500 artículos. Entre sus publicaciones recientes se destaca la serie *Reformed Systematic Theology* (4 vols., con Paul M. Smalley, Crossway, 2019–2024). Otras obras incluyen *A Puritan Theology: Doctrine for Life* (con Mark Jones, 2012) y *Reformed Preaching* (Crossway, 2018). Está casado con Mary y tienen tres hijos.

Daniel R. Hyde (Ph.D., Vrije Universiteit Amsterdam) es pastor fundador de la Oceanside United Reformed Church en Carlsbad, California, desde el año 2000, y Associate Fellow de Teología Práctica en el Greystone Theological Institute. Obtuvo su M.Div. del Westminster Seminary California y su Th.M. del Puritan Reformed Theological Seminary. Es autor de más de veinte libros, entre los que se destacan *Welcome to a Reformed Church* [Bienvenido a una iglesia reformada] (Reformation Trust, 2010), *Grace Worth Fighting For* [Una gracia por la cual vale la pena luchar] (Davenant Press) y *God in Our Midst* [Dios en medio de nosotros] (Reformation Trust). Es profesor invitado del programa de enseñanza de Ligonier Ministries. Está casado con Karajean y tienen cuatro hijos.

David P. Murray (Ph.D., Vrije Universiteit Amsterdam) es pastor de The Cross Fellowship en Byron Center, Míchigan, y profesor adjunto de Antiguo Testamento y Teología Práctica en el Puritan Reformed Theological Seminary. Nacido en Glasgow, Escocia, fue ordenado al ministerio en 1995 y pastoreó dos iglesias en las Tierras Altas escocesas durante doce años antes de trasladarse a los Estados Unidos. Es autor de *Christians Get Depressed Too* [Los cristianos también se deprimen] (Reformation Heritage Books), *Jesus on Every Page* [Jesús en cada página] (Thomas Nelson), *Reset: Living a Grace-Paced Life in a Burnout Culture* (Crossway, 2017) y *The StoryChanger* (Crossway). Es conferencista y featured teacher de Ligonier Ministries. Está casado con Shona y tienen cinco hijos.

David W. Hall (Ph.D., Whitefield Theological Seminary) es pastor principal de la Midway Presbyterian Church (PCA) en Powder Springs, Georgia, desde 2003. Obtuvo su B.A. en Filosofía de la University of Memphis y se graduó del Covenant Theological Seminary en 1980. Es fundador del Kuyper Institute y fue director ejecutivo de Calvin500, organizando la celebración del quinto centenario del nacimiento de Juan Calvino en Ginebra (2009). Es autor o editor de más de cuarenta libros, entre los que se destacan *The Legacy of John Calvin* [El legado de Juan Calvino], *Calvin in the Public Square* [Calvino en la plaza pública] y *A Theological Guide to Calvin's Institutes* [Guía teológica de los Institutos de Calvino] (co-ed. con Peter Lillback, P&R). Está casado con Ann.

Jason A. Fite (B.A., Texas A&M University; M.Div., Southwestern Baptist Theological Seminary; Diploma con Distinción, U.S. Naval War College) es comandante (*Commander*) de la Marina de los Estados Unidos y oficial de guerra de superficie desde 2007. Ha sido seleccionado como Prospective Commanding Officer del PCU *Patrick Gallagher* (DDG 127), un destructor de misiles guiados clase Arleigh Burke. Es candidato doctoral en Teología Histórica en el Puritan Reformed Theological Seminary, donde investiga a Alexander Leighton (c. 1570–1649) y la teología de la polémica puritana en la Inglaterra de los primeros Estuardo. Está casado con Sarah y tienen cuatro hijos.

PREFACIO

Jaime D. Caballero

En la era de la Reforma, todo pastor era teólogo y todo teólogo servía a la iglesia. No existía la dicotomía moderna —heredada de la Ilustración— entre el estudio académico y el ministerio pastoral. Los reformadores escribían tratados densos sobre la Trinidad, la justificación y la autoridad de la Escritura, pero los escribían para predicarlos, para catequizar con ellos, para defenderse ante magistrados y príncipes con ellos. La teología era, en su sentido más propio, una empresa pastoral. Recuperar esa unidad perdida es el propósito que anima esta serie desde su primer volumen, y es también la convicción que ha guiado mi propia trayectoria, tanto en la investigación académica sobre la Reforma y Post-Reforma como en el ejercicio del ministerio pastoral y la docencia teológica en contextos latinoamericanos.

Mi interés en los temas que recoge este volumen no nació en una biblioteca, sino en un púlpito. Fue predicando y enseñando en iglesias y seminarios de América Latina donde comprobé de primera mano la escasez de recursos en español que trataran la teología de la Reforma con rigor académico y, al mismo tiempo, con intención pastoral. Los materiales disponibles tendían a caer en uno de dos extremos: o bien eran manuales de historia simplificados que reducían la Reforma a una serie de fechas y nombres, o bien eran traducciones técnicas pensadas para un público anglosajón especializado, sin mediación alguna para el lector hispanoamericano. Faltaba algo intermedio: una teología pastoral históricamente informada, académicamente rigurosa y accesible para pastores, seminaristas y laicos educados que quisieran profundizar en las

raíces de su tradición. Esta serie, y este volumen en particular, pretende llenar ese vacío.

Este es el cuarto volumen de la colección *Tópicos en Teología Pastoral*. Los dos primeros volúmenes, publicados en 2020, cubrieron la era puritana y de la ortodoxia reformada (siglo XVII), con énfasis en el puritanismo inglés y la *Nadere Reformatie* holandesa. El tercer volumen inició el tratamiento del siglo XVI, centrándose en las cinco *solas* de la Reforma protestante y en figuras como Lutero, Calvino, Knox y Zanchi. El presente volumen completa ese panorama del siglo de la Reforma, ampliando la mirada tanto en profundidad temática como en alcance histórico: desde la soteriología tardomedieval que provocó la ruptura de Lutero con Gabriel Biel, hasta los conflictos sobre la autoridad eclesiástica que sacudieron a la Inglaterra isabelina a finales del siglo XVI.

Los doce ensayos se organizan en tres partes que reflejan las tres dimensiones inseparables de la Reforma como movimiento pastoral.

La primera parte, *Doctrina: los cimientos teológicos de la Reforma*, examina las bases doctrinales del movimiento reformador. Barrett reconstruye la colisión entre Lutero y la soteriología voluntarista de Gabriel Biel que precipitó la Reforma. Kolb traza la maduración gradual de Lutero hasta su articulación de la teología de la cruz en las Tesis de Heidelberg de 1518. Boekestein analiza la defensa que hizo Zuinglio de la claridad y certeza de la Escritura. Cheng recupera los axiomas trinitarios de Amandus Polanus para articular la procesión eterna del Espíritu Santo. Y Selderhuis muestra cómo la angelología de Calvino ilustra su método teológico: ceñirse a lo que la Biblia dice y respetar lo que calla.

La segunda parte, *Predicación: el vehículo de la Reforma*, aborda el medio principal por el cual la Reforma alcanzó al pueblo. Cangelosi examina a Wycliffe como precursor de la predicación reformada en el siglo XIV. Beeke analiza a Calvino como predicador experiencial, documentando su extraordinaria práctica homilética en Ginebra. Y Hyde muestra cómo el Catecismo de Heidelberg codificó los principios y la práctica de la predicación reformada.

La tercera parte, *Praxis: aplicación pastoral y conflicto eclesial*, desciende al terreno de la aplicación concreta. Beeke propone un marco teológico para que los predicadores evalúen sus propios sermones. Beeke y Murray desarrollan los principios y métodos de la aplicación práctica en la predicación, un área que diagnostican como la mayor debilidad del púlpito reformado contemporáneo. Hall documenta cómo la exégesis bíblica de los sucesores de Calvino generó una teología política de resistencia legítima al tirano. Y Fite reconstruye la batalla por los *adiáfora* en la Inglaterra isabelina, un conflicto que reveló dos modos incompatibles de leer la Escritura en relación con la autoridad eclesiástica.

El volumen incluye, además, un ensayo introductorio que fue escrito específicamente para esta edición. "La Reforma que no fue" aborda una pregunta que la historiografía estándar rara vez formula: ¿por qué España, uno de los centros intelectuales de la Europa del siglo XVI, no experimentó una Reforma protestante, y qué consecuencias tuvo esa ausencia para América Latina? Para el lector hispanoamericano, comprender por qué estas ideas nunca llegaron a su propia tradición cultural no es un ejercicio de curiosidad histórica: es una condición necesaria para apropiarse de ellas hoy con discernimiento.

El lector notará que este volumen incorpora un aparato editorial más desarrollado que los anteriores de la serie. Esta decisión responde a la convicción de que una buena traducción no consiste solo en trasladar palabras de un idioma a otro, sino en mediar entre el texto y su nuevo lector. Para ello, hemos añadido varios elementos:

Cada ensayo va precedido de una *sinopsis editorial* que presenta la tesis central del autor, su estructura argumentativa y sus interlocutores principales, permitiendo al lector orientarse antes de abordar el texto completo.

Las *notas editoriales* [N. del E.], distribuidas a lo largo de los ensayos, ofrecen contexto histórico, teológico y cultural que el lector hispanohablante puede necesitar y que el autor original —escribiendo para un público anglosajón— no consideró necesario explicar. Estas notas se distinguen claramente de las notas originales de los autores.

El volumen incluye un *glosario* de términos técnicos que recorre los múltiples registros especializados del libro: desde la filosofía escolástica tardomedieval hasta la política eclesiástica isabelina, pasando por el trinitarismo reformado y la teoría homilética. El glosario pretende ser una herramienta de consulta rápida para el lector que encuentre terminología poco familiar.

La *bibliografía unificada* reúne en un solo lugar las fuentes citadas a lo largo de los doce ensayos y el ensayo introductorio. Los *índices* de referencias bíblicas, de nombres y de temas facilitan el uso del volumen como obra de consulta.

En cuanto a los criterios de traducción, hemos buscado un equilibrio entre fidelidad al original y naturalidad en español. Los términos técnicos en latín, griego y hebreo se mantienen en sus idiomas originales con traducción entre paréntesis en su primera aparición. Los títulos de obras en inglés se presentan en cursiva con traducción entre corchetes la primera vez que aparecen. Las citas bíblicas siguen la Reina-Valera 1960 como versión de referencia, salvo cuando el autor traduce directamente del texto original, en cuyo caso se indica "traducción del autor". Las referencias bibliográficas siguen el formato Chicago/Turabian a pie de página.

Varios de los ensayos contenidos en este volumen fueron publicados originalmente en el *Puritan Reformed Journal* y en el *Southern Baptist Journal of Theology*. Agradezco al Dr. Joel R. Beeke, canciller del Puritan Reformed Theological Seminary, y al Dr. Stephen J. Wellum, editor del *Southern Baptist Journal of Theology*, por concedernos los permisos de traducción y publicación que hicieron posible este proyecto. Tuve la oportunidad de cenar con el Dr. Wellum en Cork, Irlanda, en el año 2019, y compartirle la visión de esta serie; su entusiasmo y ánimo en aquella conversación fueron una confirmación providencial de que el proyecto valía la pena.

Agradezco también a los Centros Teológicos Bautistas de Latinoamérica, donde tuve la oportunidad de poner en práctica muchos de los temas y conceptos tratados en estos ensayos a lo largo de varios cursos. No hay mejor manera de comprobar la relevancia de una teología

pastoral que enseñarla, y la respuesta de los estudiantes hispanos confirmó que estos materiales llenan un vacío real.

Mi gratitud se extiende a cada uno de los autores cuyos ensayos componen este volumen: Matthew Barrett, Joel R. Beeke, William Boekestein, Caleb Cangelosi, S. M. S. Cheng, Jason A. Fite, David W. Hall, Daniel R. Hyde, Robert Kolb, David P. Murray y Herman J. Selderhuis. Su producción académica —rigurosa en la investigación, pastoral en la intención— es la que hizo posible este libro.

Finalmente, agradezco a Jorge De Sousa por su labor en la traducción, a Dorian Obreque por la revisión de estilo, y a Angélica García-Naranjo por el diseño de cubierta. Un libro es siempre un esfuerzo colectivo, y este no es la excepción.

Que el Señor use estos ensayos para fortalecer la predicación, profundizar la reflexión teológica y edificar a su iglesia en América Latina y el mundo hispanohablante.

Soli Deo Gloria

Jaime D. Caballero
Antrim, Irlanda del Norte,
Jueves 26 de Marzo, 2026

ENSAYO INTRODUCTORIO

LA REFORMA QUE NO FUE: POR QUÉ ESPAÑA RESISTIÓ LA REFORMA PROTESTANTE Y QUÉ SIGNIFICA ESTO PARA AMÉRICA LATINA HOY

Jaime D. Caballero

Sinopsis:
Caballero aborda una pregunta que la historiografía estándar de la Reforma rara vez formula: ¿por qué España, uno de los principales centros intelectuales de la Europa del siglo XVI, no experimentó una Reforma protestante? Su tesis central es que la Reforma no «fracasó» en España por falta de ideas — existían corrientes reformadoras autóctonas, comunidades protestantes organizadas y pensadores cuya influencia se extendió hasta Italia —, sino que fue sistemáticamente suprimida por cuatro factores estructurales convergentes. El primero fue una reforma católica previa (la llamada «prerreforma cisneriana»), incompleta pero suficiente para reducir la urgencia de una ruptura con Roma. El segundo, y más profundo, fue una identidad nacional forjada durante la Reconquista que fusionó pertenencia religiosa y pertenencia étnica, institucionalizada mediante los estatutos de limpieza de sangre. El tercero fue un aparato inquisitorial cuya eficacia residía no tanto en la represión directa como en la prevención: censura centralizada, sellado de fronteras ideológicas y socialización de la población contra la heterodoxia. El cuarto fue la ecuación política entre protestantismo y traición al Estado, que transformó la disidencia religiosa en delito de lesa majestad. Caballero analiza también el legado intelectual de los exiliados protestantes españoles — Casiodoro de Reina, Cipriano de Valera, Antonio del Corro — cuya obra enriqueció a los países que los acogieron pero se perdió para el mundo hispánico. En la segunda mitad del ensayo, el autor rastrea cómo estos mismos factores fueron exportados a las colonias americanas a través del aparato imperial, donde operaron con

mayor eficacia aún, bloqueando no solo la disidencia religiosa sino la circulación de ideas filosóficas y científicas asociadas con la modernidad europea. El ensayo se apoya en la historiografía reciente de Thomas, Kamen, Boeglin, Nieto, Pastore, Firpo, Bastian y otros para argumentar que la ausencia de Reforma no fue un simple vacío, sino un factor constitutivo de la cultura religiosa y política latinoamericana, cuyas consecuencias persisten hasta hoy.

1. La pregunta incómoda

¿Por qué en un libro sobre la Reforma protestante, escrito en español y dirigido a lectores hispanoamericanos, no hay un capítulo dedicado a España? La pregunta parece sencilla, pero su respuesta no lo es. La narrativa estándar de la Reforma es, desde sus orígenes, una narrativa del norte de Europa: Lutero en Wittenberg, Zuinglio en Zúrich, Calvino en Ginebra, Cranmer en Canterbury. España aparece en esa historia, si acaso, como antagonista: la potencia católica que combatió la herejía en los Países Bajos, que envió la Armada contra la Inglaterra protestante, que desplegó la Inquisición como escudo confesional. Pero la pregunta inversa —qué pasó *dentro* de España con las ideas de la Reforma— rara vez se formula. Como ha señalado la historiadora del protestantismo español, Frances Luttikhuizen, la historia del protestantismo clandestino en España es un capítulo relevante tanto de la historia española como de la historia de la Reforma que la mayoría de los especialistas pasa por alto, en parte porque "mayor atención es dada con razón, al esplendor del Siglo de Oro Español".[1]

Esta fue la experiencia del que escribe estas palabras. Incluso después de haber llevado estudios avanzados de postgrado en instituciones de Europa y Estados Unidos en el área de la Reforma y la post-reforma mi exposición a la reforma en España y su impacto en

[1] Frances Luttikhuizen, *Underground Protestantism in Sixteenth Century Spain: A Much Ignored Side of Spanish History* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 15.

Latinoamérica fue prácticamente nulo. No fue sino hasta la última etapa de mis estudios doctorales que fui expuesto al pensamiento español del siglo XVI, e incluso en este caso fue a los pensadores de la Escuela de Salamanca.[2] Lo poco conocido de la Reforma en España y su impacto en Latinoamérica no es accidental: el propio éxito cultural de la España imperial funciona como pantalla que oculta la historia de su disidencia religiosa.

Sin embargo, la historiografía de las últimas tres décadas ha establecido con claridad que la Península Ibérica no fue mera espectadora del debate teológico que sacudía Europa. En España se leyeron, comentaron y discutieron los escritos de la Reforma, y esa recepción no consistió en una aceptación pasiva de ideas extranjeras, sino en una interacción con planteamientos espirituales autóctonos que no admite reducción a una simple polarización entre católicos y protestantes.[3] Más aún, la recepción de las doctrinas reformadas entre los más altos círculos eclesiásticos y políticos de España, incluso entre aquellos cercanos al propio emperador Carlos V constituye un hecho incuestionable.[4] Como explica Michael Boeglin: «No solo las corrientes reformadoras procedentes del norte de Europa no se beneficiaron de apoyos institucionales en los reinos peninsulares, sino que, además, la Inquisición veló por reprimir cualquier manifestación de la heterodoxia. No obstante, la recepción de las doctrinas reformadas en los círculos eclesiásticos y políticos cercanos al emperador es un hecho incuestionable. España y Portugal no permanecieron al margen del gran

---

[2] Debo confesar que mi aproximación a la Reforma en España y su impacto en Latinoamérica es reciente. A diferencia casi veinte años de estudio sobre otros aspectos de la Reforma, inicié la investigación de este tema a finales de 2024. Tras la lectura de una docena de obras académicas secundarias, me aventuro a presentar este ensayo. El lector perspicaz notará mis limitaciones actuales, como la escasa dependencia de fuentes primarias y el apoyo puntual en fuentes secundarias específicas. No obstante, asumo este reto confiando en que el Señor a menudo utiliza instrumentos modestos, como cinco panes y dos peces.

[3] Michel Bœglin, "Introducción", en *Reforma y disidencia religiosa: La recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el siglo XVI,* editado por Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (Madrid: Casa de Velázquez, 2018), 7-8, 10.

[4] Bœglin, "Introducción", 8–9.

debate teológico que se daba en la cristiandad».[5] Lo que verdaderamente necesita explicación es por qué y cómo fueron suprimidas con una eficacia que no tiene paralelo en ningún otro país europeo.

La respuesta convencional a esta pregunta suele resumirse en dos palabras: la Inquisición. Pero esa respuesta, aunque no falsa, es insuficiente. La Inquisición fue el instrumento, no la causa de la reprensión del pensamiento reformado en España y Latinoamérica. La perspectiva comparativa lo demuestra de manera elocuente. Por ejemplo, el historiador británico Henry Kamen ha calculado que entre 1559 y 1563 —los años de mayor represión contra los protestantes españoles— fueron ejecutadas un total de ochenta y tres personas, de las cuales sesenta y cuatro eran españolas. Sin embargo, en el mismo período, las autoridades inglesas bajo María Tudor habían ejecutado casi cuatro veces más "herejes", las francesas bajo Enrique II al menos tres veces más, y en los Países Bajos habían muerto quince veces más.[6] En la sola ciudad de Amberes en Bélgica, entre 1557 y 1562, fueron ejecutados ciento tres disidentes: más que en toda España durante todo el siglo XVI.[7] En otras palabras, la persecución contra los protestantes en España fue, comparativamente, mucho menor que en otros países europeos. La paradoja es reveladora: Si España era uno de los centros intelectuales principales de Europa, y las ideas protestantes se difundieron con mayor rapidez entre universidades e intelectuales, ¿Por qué no hubo una reforma de la misma manera que la hubo en Alemania, Escocia u Holanda? Un punto central salta a la vista: España no eliminó la disidencia protestante mediante una represión *cuantitativamente* superior a la de otros países (persecución más intensa), sino mediante una represión *cualitativamente* diferente, respaldada por condiciones estructurales que la hicieron extraordinariamente eficaz. Identificar y analizar esas condiciones es el propósito de este ensayo.

---

[5] Bœglin, "Introducción", 8.

[6] Henry Kamen, *The Spanish Inquisition: A Historical Revision* (New Haven: Yale University Press, 2014), 107–108.

[7] Kamen, *The Spanish Inquisition*, 377.

Para entender la naturaleza de esas condiciones, resulta útil detenerse brevemente en una fuente que no vamos a utilizar como autoridad historiográfica, sino como testimonio de la mentalidad que este ensayo analiza. En el Preámbulo al Libro IV de su *Historia de los heterodoxos españoles* (1880–1882), el erudito español Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) ofreció la que durante un siglo fue la interpretación canónica de la Reforma vista desde España. Para el polígrafo santanderino, la rápida propagación del protestantismo se explicaba por "el odio inveterado de los pueblos del Norte contra Italia" y por una "antipatía de razas" constitutiva de la historia europea, frente a la cual "los pueblos" alumbrados "han rechazado y rechazan enérgicamente la Reforma".[8] Y añadía, en una pregunta retórica que vale más que cualquier análisis: "¿Quién que tenga en sus venas sangre española y latina no preferirá aquella otra reforma que hicieron los Padres de Trento, y que los jesuitas dilataron hasta los confines del orbe?".[9]

Estos pasajes no tienen valor como historiografía. La tesis de Menéndez Pelayo, con su determinismo racial y su providencialismo confesional, está hoy ampliamente superada.[10] Sin embargo, tienen un valor enorme como testimonio de una mentalidad. En 1882, cuando Menéndez Pelayo escribe que el protestantismo se explica por una «antipatía de razas» y que todo español con «sangre latina» debe preferir a Trento sobre Wittenberg, está expresando con total naturalidad una convicción profundamente arraigada en la cultura española: ser español es ser católico, y cualquier alternativa religiosa es una amenaza a la identidad nacional. Esta convicción no nació con Menéndez Pelayo. Como veremos en este ensayo, fue precisamente esta ecuación entre catolicismo e identidad nacional la que permitió suprimir la Reforma en España durante el siglo XVI. Lo que Menéndez Pelayo demuestra es que esa ecuación seguía viva tres siglos después, y como argumentaremos más adelante, continúa moldeando la cultura religiosa latinoamericana

---

[8] Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. III: *Erasmistas y protestantes*, ed. Enrique Sánchez Reyes (Madrid: CSIC, 1947), Libro IV, Preámbulo, 16.

[9] Menéndez Pelayo, *Heterodoxos*, III, Libro IV, Preámbulo, 30.

[10] Bœglin, "Introducción", 3–4.

hasta hoy. Por eso su obra no es para nosotros una fuente secundaria fiable, sino una fuente primaria invaluable: el mejor documento de la mentalidad que este ensayo se propone analizar.

El argumento de este ensayo procede en cinco pasos. En primer lugar, mostramos que España sí tuvo corrientes reformadoras autóctonas y comunidades protestantes organizadas, de modo que la Reforma no fue una planta exótica que simplemente no germinó (Sección II). A continuación, identificamos cuatro factores estructurales —una reforma católica previa, una identidad nacional fundada en la uniformidad religiosa, un sistema de limpieza de sangre que criminalizó la diferencia, y la ecuación de protestantismo con traición— que explican por qué, a diferencia de otros países europeos, la supresión fue tan eficaz en España (Sección III). Examinamos después el legado de los exiliados protestantes españoles, un legado intelectual que se perdió para España, pero enriqueció a otros países (Sección IV). Finalmente, rastreamos cómo esos mismos factores estructurales, exportados por la empresa colonial, configuraron la cultura religiosa del mundo hispanoamericano (Sección V). El objetivo no es lamentar lo que pudo haber sido, sino comprender, con rigor historiográfico, por qué fue lo que fue, y qué significa eso para los lectores hispanos – tanto ibéricos como americanos – de hoy.[11]

2. «No fue por falta de ideas»: España sí tuvo corrientes reformadoras

La narrativa convencional presenta la Reforma como algo que simplemente "no llegó" a España, o que «fracasó» allí donde en otros países triunfó. Sin embargo, ambas formulaciones son incorrectas. España tuvo corrientes de renovación religiosa con características propias, algunas de las cuales incluso anticiparon posiciones que en el norte de Europa se asocian con la Reforma protestante. España tuvo

[11] Sobre la necesidad de «inscribir la Península dentro de una historia europea de la Reforma», véase la conclusión programática de Bœglin, Fernández Terricabras y Kahn, *Reforma y disidencia religiosa*, 366–367.

también comunidades organizadas que abrazaron abiertamente doctrinas reformadas. Y tuvo, finalmente, un debate teológico cuyas ramificaciones llegaron hasta Italia y contribuyeron a la Reforma europea. Las ideas existieron. Lo que faltó fueron las condiciones políticas y sociales para que sobrevivieran. Aunque la Reforma fue principalmente un movimiento de renovación intelectual holística, las condiciones para su expansión y florecimiento fueron principalmente políticas. En el caso de España, entender de dónde vinieron esas ideas —si fueron importadas del norte de Europa o nacieron en suelo español— es una cuestión historiográfica de primer orden, porque de la respuesta depende cómo interpretamos la supresión que vino después.

Las raíces autóctonas de la heterodoxia: los alumbrados

¿De dónde surgieron las corrientes heterodoxas españolas? ¿Fueron importadas desde Alemania o Inglaterra, o fueron autóctonas? ¿Fue la Reforma una "planta" exótica traída a suelo español, o fue una planta propia, crecida y germinada en suelo ibérico? La respuesta a esta pregunta ha dividido a los historiadores durante décadas. Para el historiador Francés, especializado en la filosofía y espiritualidad española del siglo 16, Marcel Bataillon (1895-1977), cuyo monumental estudio *Erasmo y España* (1937) transformó el campo, la heterodoxia española era esencialmente una variante del erasmismo — es decir, del movimiento de renovación cristiana inspirado por el humanista holandés Erasmo de Rotterdam—, adaptada al contexto peninsular.[12] Frente a esta interpretación, el historiador español José C. Nieto (1929-2016) argumentó en 1970 que las raíces eran más profundas y más antiguas. Según Nieto, el movimiento de los *dexados* — un grupo de cristianos que practicaban el *dejamiento* o abandono total en Dios, renunciando a las

[12] Marcel Bataillon, *Erasmo y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 2ª ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 1966). La tesis central de Bataillon es que el erasmismo fue el cauce principal de la heterodoxia española, y que muchos de los acusados de luteranismo fueron en realidad erasmistas a quienes los inquisidores imputaron deliberadamente delitos protestantes. Véase la discusión historiográfica en Bœglin, "Introducción", 3–4.

formas exteriores de devoción — se había constituido al menos cinco o seis años antes de que Lutero publicase sus tesis en Wittenberg en 1517.[13] Si Nieto tiene razón, España no recibió pasivamente ideas del norte: generó las suyas propias, y lo hizo antes que Lutero.

Nieto fue más lejos aún. Propuso que algunos de los supuestos «erasmistas» españoles utilizaban a Erasmo como una cobertura defensiva — lo que él llamó una «máscara» — para protegerse ante la Inquisición. Es decir: cuando alguien era acusado de ser protestante afirmaba seguir a Erasmo (cuyas ideas, aunque sospechosas, no eran formalmente heréticas), con el propósito de encubrir convicciones más radicales que, de ser confesadas abiertamente, le habrían costado la vida.[14] Nieto argumenta:

> Lo que estos ejemplos ponen de manifiesto es que para convencer a los inquisidores de que sus ideas religiosas se basaban en fuentes ortodoxas, Alcaraz utilizó en una ocasión la autoridad del Areopagita y, en otra, el nombre de Erasmo. [...] ¿Erasmo en España, o máscaras de Erasmo en España? ¿Qué rostro es el que se oculta detrás de la máscara, o no hay máscara ninguna?.[15]

Esta tesis no implica que Erasmo fuera irrelevante en España — su influencia fue real y documentada —, pero sí obliga a leer con cautela los registros inquisitoriales, una historia escrita desde la perspectiva de los vencedores, no los vencidos. En otras palabras, lo que aparece como erasmismo en los documentos puede ser, en algunos casos, la fachada de algo más profundo.

Una tercera perspectiva, la más reciente, aportada por la historiadora italiana Stefania Pastore, profundizó la cuestión al situar el fenómeno alumbrado en su contexto social. Pastore demostró que los líderes del movimiento eran, casi en su totalidad, *conversos* — es decir, descendientes de familias judías convertidas al cristianismo, muchas de

---

[13] José C. Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1979), 112.

[14] Nieto, *Juan de Valdés*, 555–557.

[15] Nieto, *Juan de Valdés*, 557.

ellas bajo coacción —. Por ejemplo, "converso" era Pedro Ruiz de Alcaraz (n. 1480), el predicador laico que difundió el *dejamiento*; "conversa" era Isabel de la Cruz (1512-1540), la terciaria franciscana en torno a la cual se formó el primer grupo de «iluminados»; conversos eran Juan de Cazalla (1480-1535) y María de Cazalla (n. 1487), cuyos propios padres habían sido penitenciados por la Inquisición sevillana bajo acusación de judaísmo.[16] Este dato es crucial. Sugiere que la heterodoxia española no fue simplemente un eco de debates teológicos europeos, sino la expresión de una experiencia social específica: la de una minoría que, tras haber sido obligada a convertirse al catolicismo, buscaba formas de religiosidad más personal e interior, liberada de ceremonias externas que para ellos carecían de significado profundo.

¿Qué enseñaban concretamente estos alumbrados? Los procesos inquisitoriales revelan un patrón consistente. Los alumbrados rechazaban las devociones exteriores: imágenes, procesiones, rezos vocales repetitivos. En su lugar, practicaban una oración interior basada en la relación directa con Dios, leían la Biblia en castellano en reuniones privadas, y otorgaban a los laicos — incluidas mujeres — un papel central como maestros espirituales. Nada de esto era exclusivo de España, los movimientos místicos y la búsqueda de una religión interior más pura eran moneda corriente en la Europa de la época; en España, además, contaban con el poderoso patronazgo de la alta nobleza.[17]

Lo que hacía singular al grupo de Guadalajara era otra cosa. En primer lugar, sus ideas se habían formado con total independencia de Lutero. Nieto insistió en que no encontró «nada» que permitiera afirmar una influencia luterana sobre Alcaraz, cuya actividad religiosa se remontaba al menos a 1511, seis años antes de las tesis de Wittenberg.[18] En segundo lugar, el movimiento no permaneció encerrado en un solo lugar. Desde Guadalajara se expandió hacia Escalona, Pastrana y otros pueblos de Castilla, propagándose «en silencio a través de los círculos de

---

[16] Stefania Pastore, *Un'eresia spagnola: Spiritualità conversa, alumbradismo e Inquisizione (1449–1559)* (Firenze: Leo S. Olschki, 2004), 109–110.

[17] Kamen, *The Spanish Inquisition,* 95–96.

[18] Nieto, *Juan de Valdés*, 117.

mujeres reunidos en torno a Isabel».[19] Y, en tercer lugar, como hemos visto, su base social era eminentemente conversa, lo que le daba un carácter distintivo: no se trataba de un debate teológico abstracto, sino de la expresión religiosa de una minoría con una experiencia social concreta.

Estas corrientes no permanecieron encerradas en España. Cuando la represión inquisitorial se intensificó a finales de la década de 1520, varios de sus representantes huyeron. El caso más importante fue el de Juan de Valdés (c. 1490-1541), hermano del secretario imperial Alfonso de Valdés, que se refugió en Nápoles en 1531 y desde allí ejerció una influencia decisiva sobre la Reforma italiana. Como ha mostrado el historiador italiano, Massimo Firpo, el movimiento valdesiano compartía con el movimiento alumbrado español rasgos inconfundibles: centralidad de los laicos, papel privilegiado de las mujeres, conexiones sociales que atravesaban todas las clases, y un individualismo religioso fundado en la iluminación del espíritu como única fuente de verdad.[20] Lo más significativo es la dirección del flujo. La imagen habitual es que las ideas reformadoras viajaron del norte al sur: de Alemania y Suiza a España e Italia. Pero Firpo propone revisarla. Si se mira con atención, se descubre «un gran caudal de hombres e ideas, de libros y tradiciones culturales viajando en dirección contraria, de sur a norte, enriqueciendo la Reforma más allá de los Alpes».[21] España, en otras palabras, no fue solo receptora de ideas reformadoras. Fue también exportadora. Sin embargo, no debemos cometer el error anacronista de juzgar la reforma y las ideas producidas en suelo español bajo el lente "luterano" o "calvinista", como si dichas reformas fueran el estándar para juzgar todas las demás. La reforma española debe de juzgarse de acuerdo con sus propios méritos, en conversación y no en competencia con sus pares nórdicos, con estándares teológicos posteriores.

Las comunidades protestantes de Sevilla y Valladolid

---

[19] Pastore, *Un'eresia spagnola*, 119–120.

[20] Massimo Firpo y John Tedeschi, «The Italian Reformation and Juan de Valdés», *Sixteenth Century Journal* 27, no. 2 (1996): 357.

[21] Firpo y Tedeschi, «The Italian Reformation and Juan de Valdés», 363.

Además de estas corrientes autóctonas, a mediados del siglo XVI existían en España comunidades que habían abrazado abiertamente doctrinas de la Reforma protestante. Las más conocidas se encontraban en dos de las ciudades más importantes del reino: Sevilla y Valladolid. No se trataba de grupos marginales. Entre sus miembros había clérigos prominentes, profesores universitarios y miembros de familias nobles.[22] En Sevilla, por ejemplo, el caso del doctor Juan Gil (m. 1555) — conocido como «Egidio» —, canónigo de la catedral, es especialmente revelador. La excelente investigación llevaba a cabo por Michel Boeglin muestra que Egidio mantuvo «un desvelo constante por defender el concepto de la justificación por la sola fe» — la doctrina central de la Reforma protestante— y un «interés por los autores de la Reforma alemana y francesa».[23] En Valladolid, la familia Cazalla — vinculada, como hemos visto, al mundo judío converso y alumbrado — lideraba otro círculo que incluía religiosas, nobles y un predicador real. Estas comunidades no eran «proto-protestantes» vagamente simpatizantes con la Reforma: eran grupos organizados que compartían textos, celebraban reuniones y mantenían contactos con el protestantismo europeo.

Sin embargo, la respuesta del Estado fue devastadora. En 1559, la Inquisición desmanteló ambas comunidades en una serie de ceremonias públicas de castigo conocidas como *autos de fe* — literalmente, «actos de fe» — en las que los condenados eran exhibidos ante la multitud y los más graves entre ellos entregados al brazo secular para ser ejecutados en la hoguera. Estos eventos, celebrados en Valladolid en mayo y octubre de 1559 y en Sevilla en septiembre del mismo año, se consideran con razón el golpe definitivo contra la disidencia luterana en España.[24] Sin

---

[22] Luttikhuizen, *Underground Protestantism,* 15–16.

[23] Michel Bœglin, "El doctor Egidio y la Reforma en Sevilla», en *Reforma y disidencia religiosa: La recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el siglo XVI,* editado por Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (Madrid: Casa de Velázquez, 2018), 199–200.

[24] Pierre Civil, "*Leyenda Negra* y Represión Antiprotestante", en *Reforma y disidencia religiosa: La recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el siglo XVI,* editado por Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (Madrid: Casa de Velázquez, 2018), 357–358.

embargo, una perspectiva comparativa, que ya hemos señalado en la introducción, resulta aquí indispensable para evitar conclusiones precipitadas. Kamen ha calculado que entre 1559 y 1563 fueron ejecutadas un total de ochenta y tres personas por protestantismo en España. En el mismo período, la reina María de Inglaterra había ejecutado casi cuatro veces más, la Francia de Enrique II al menos tres veces más, y en los Países Bajos habían muerto quince veces más personas por motivos religiosos.[25] La represión española fue eficaz no porque fuese más sangrienta que la de otros países, no lo fue, sino porque operó dentro de un marco estructural que la hizo extraordinariamente contundente. Es decir, en España había elementos sociales y culturales únicos en el contexto europeo del siglo XVI que, por decirlo así, la vacunaron contra los vientos de reforma que estaban soplando del norte y el este. Comprender este marco social y político español es indispensable para tener un juicio adecuado de los eventos que tuvieron lugar posteriormente y que marcaron la identidad hispana Latinoamérica.

La Reforma no «fracasó» en España: fue suprimida

La Reforma no «fracasó» en España por falta de ideas, ni porque la Península fuera un terreno naturalmente inhóspito para la disidencia religiosa. España tuvo corrientes espirituales autóctonas que anticiparon posiciones reformadoras; tuvo comunidades protestantes organizadas en sus ciudades más importantes; y tuvo importantes pensadores cuyas ideas influyeron en la Reforma italiana y, desde allí, en el radicalismo religioso europeo. La recepción de las doctrinas reformadas en los círculos eclesiásticos y políticos cercanos al emperador fue, como ha escrito Boeglin, «un hecho incuestionable».[26] El antitrinitarismo, el espiritualismo y la defensa de la tolerancia que caracterizaron al radicalismo religioso europeo pueden rastrearse, a través del valdesianismo italiano, «hasta la crisis religiosa de la España de

[25] Kamen, *The Spanish Inquisition*, 107–108.
[26] Bœglin, "Introducción", 8.

comienzos del siglo XVI, hasta sus inquietos alumbrados y sus eminentes erasmistas».[27]

La diferencia entre «fracaso» y «supresión» no es un juego de palabras. «Fracaso» implica que no había demanda, que las ideas reformadoras no encontraron terreno fértil, o que no había pensadores e intelectuales en España. La evidencia sugiere todo lo contrario. Por otro lado, «Supresión» implica que la demanda existía, pero fue eliminada. La evidencia apunta inequívocamente a lo segundo. La pregunta, entonces, ya no es «¿por qué no hubo Reforma en España?» — pregunta que parte de una premisa falsa —, sino «¿qué condiciones estructurales hicieron que la supresión fuese tan eficaz?». Es lo que examinamos a continuación. En otras palabras, que es lo que distinguía a España del resto de Europa a inicios del siglo XVI, y de qué manera la comprensión de estas características es crucial para comprender la génesis de nuestras naciones latinoamericanas.

3. Las condiciones estructurales: por qué la supresión de la Reforma fue tan eficaz en España

Hemos establecido que la Reforma no «fracasó» en España por falta de ideas, sino que fue suprimida. Sin embargo, cabe hacer la pregunta, ¿Qué condiciones hicieron posible una supresión tan eficaz con una violencia comparativamente menor que la de otros países europeos? El profesor de historia Ibérica, Werner Thomas ha propuesto que las causas verdaderas del fracaso del protestantismo en España no residen en circunstancias contemporáneas sino en la herencia del pasado: la actitud antiluterana del pueblo español «fue el resultado de un largo proceso de formación de valores sociales y religiosos que acompañó la Reconquista católica desde 722», el fracaso fue producto de «las huellas que la Reconquista inevitablemente había dejado en la sociedad española.»[28] La paradoja cuantitativa de Kamen — tan sólo ochenta y tres ejecuciones entre 1559

[27] Firpo y Tedeschi, «The Italian Reformation and Juan de Valdés», 362.

[28] Werner Thomas, *La represión del protestantismo en España, 1517–1648* (Lovaina: Leuven University Press, 2001), 65.

y 1563, frente a cifras muy superiores en Inglaterra, Francia y los Países Bajos — adquiere aquí su significado pleno.[29] La represión española fue eficaz no porque fuese más sangrienta, sino porque operó dentro de un marco donde las condiciones previas hacían innecesario el uso masivo de la fuerza. Cuatro factores estructurales, interrelacionados entre sí, explican esta eficacia.

La reforma católica previa: una vacuna incompleta

La primera explicación tradicional del «fracaso» protestante en España apunta a la llamada «prerreforma cisneriana»: la idea de que el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436–1517), arzobispo de Toledo, reformó la Iglesia española con suficiente profundidad para que la Reforma protestante resultara innecesaria. Esta interpretación, aunque tiene algo de cierto, se sostiene mal ante un examen riguroso de la evidencia.

Thomas ha demostrado que la historiografía sobrestimó considerablemente a Cisneros. En primer lugar, Cisneros no fue el iniciador de la reforma eclesiástica: los concilios provinciales convocados por su antecesor, el arzobispo Carrillo, en 1473 y 1480, ya habían dictado medidas contra el concubinato clerical y establecido la enseñanza dominical de la doctrina.[30] España ya había llevado a cabo una reforma a medias décadas antes que la de Lutero. En segundo lugar, la distancia entre las medidas promulgadas y sus resultados fue notable. Como señala Thomas, la historiografía tradicional «confunde el tenor de las medidas con sus posibles resultados».[31] El historiador español Tarsicio de Azcona (1923-2022) confirmó que la reforma episcopal chocó sistemáticamente con la resistencia de los cabildos catedralicios,[32] y la profesora de historia religiosa española, Sara Nalle concluyó, a partir

---

[29] Kamen, *The Spanish Inquisition,* 107.

[30] Thomas, *La represión del protestantismo*, 11-12.

[31] Thomas, *La represión del protestantismo*, 15.

[32] Thomas, *La represión del protestantismo*, 15. Véase Tarsicio de Azcona, *La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos* (Madrid: CSIC, 1960), 201–228.

de su estudio de la diócesis de Cuenca, que la prerreforma había hecho poco por cambiar el carácter de la vida religiosa local.[33] En otras palabras, en el mejor de los casos se puede hablar de una reforma a medias en España.

Sin embargo, hay una objeción más precisa que la simple ineficacia práctica. El problema de fondo no era que las reformas de Cisneros hubieran fallado en su ejecución, sino que apuntaban en una dirección que no respondía a las preguntas que el protestantismo plantearía. Como ha observado la especialista en la inquisición española, Helen Rawlings, las reformas fortalecieron la piedad popular y la disciplina eclesiástica, pero dejaron intactas las estructuras y la doctrina de la Iglesia.[34] Cisneros combatió el concubinato clerical, promovió la predicación y alentó la devoción. Lo que no hizo — ni pretendió hacer — fue cuestionar la autoridad del papado, revisar la teología sacramental o reformar la organización institucional de la Iglesia. Pero esas eran precisamente las cuestiones que Lutero, Zuinglio y Calvino pondrían en el centro de sus programas de reforma posteriores. La Reforma de Cisneros y la Reforma protestante, en suma, hablaban de cosas distintas. No es de extrañar, pues, que fuese la reforma tridentina — no la cisneriana — la que finalmente transformó la vida religiosa del clero y del pueblo español.[35] Sin embargo, aún este punto resulta engañoso, dado que la reforma que Lutero pretendía inicialmente se relacionaba principalmente con aspectos prácticos pastorales, como las indulgencias, más que contra el sistema papal o sacramental. Estos desarrollos fueron posteriores y surgieron, en parte, como consecuencia de la negativa a establecer reformas externas. No es descabellado sugerir que, si las reformas iniciales que buscaba Lutero hubieran sido aplicadas inmediatamente en Alemania, como lo fueron en España unas décadas antes, Lutero hubiera quizá pasado a la historia como el Cisneros de Alemania.

---

[33] Thomas, *La represión del protestantismo*, 18; cf. Sarah T. Nalle, *God in La Mancha. Religious Reform and the People of Cuenca, 1500-1650* (Baltimore-Londres: The Johns Hopkins University Press, 1992), 24.

[34] Helen Rawlings, *The Spanish Inquisition* (Malden, MA: Blackwell, 2006), 90.

[35] Thomas, *La represión del protestantismo*, 17–18.

Rawlings introduce además una paradoja reveladora: la propia promoción de la reforma cisneriana de literatura devocional en lengua vernácula pudo haber contribuido, involuntariamente, a crear un clima favorable para la recepción de nuevas corrientes de pensamiento religioso provenientes del norte de Europa.[36] Este matiz es importante: la Reforma de Cisneros no fue un escudo contra la heterodoxia protestante posterior como usualmente se ha señalado, sino que, en ciertos aspectos, fue un conducto involuntario para la propagación de dichas ideas. Con todo, Kamen contextualiza esta observación al señalar que España, a diferencia de Inglaterra, Francia o Alemania, no había experimentado desde la Reconquista ninguna herejía popular significativa, de modo que todas sus luchas ideológicas se habían dirigido exclusivamente contra las religiones minoritarias, el judaísmo y el islam.[37] No existían, pues, tradiciones heréticas autóctonas sobre las cuales el protestantismo pudiera edificar. La Reforma de Cisneros ni inmunizó a España ni la dejó desprotegida: redujo la urgencia de una ruptura con las estructuras tradicionales de la Iglesia Católica, sin eliminar las condiciones que la hacían posible. Sin embargo, para entender la eficacia de la supresión es necesario mirar más allá de la reforma eclesiástica, hacia las estructuras más profundas de la identidad española del siglo XVI.

Identidad nacional y limpieza de sangre: cuando la religión se convirtió en etnia

El factor más profundo — y más original — de la resistencia española al protestantismo no fue institucional sino identitario. Thomas, apoyándose en el marco antropológico de Christiane Stallaert, ha argumentado que la Reconquista no sólo expulsó a los musulmanes, sino que forjó una conciencia colectiva donde la religión funcionaba como el factor diferenciador entre las tres castas — cristianos, judíos y musulmanes —

[36] Rawlings, *The Spanish Inquisition*, 90.
[37] Kamen, *The Spanish Inquisition*, 100.

y se convirtió, por tanto, en el motor de la etnogénesis española.[38] En esta cosmovisión, la pertenencia religiosa no era una elección individual sino una condición biológica heredada: «uno nacía católico, tal como uno nacía judío o musulmán, y esta condición biológica impedía la elección libre.» Cambiar de religión equivalía, literalmente, a abandonar la identidad étnica, un acto que conducía a la condenación social incluso en casos de conversión al catolicismo.[39] Este matrimonio entre España y el catolicismo, fue la consecuencia de la Reconquista, en la que, paradójicamente, un enemigo común tuvo fusionó la cultura y sociedad española con el catolicismo de una manera que no estuvo presente en otros países europeos.

Este sistema exigía fronteras nítidas y verificables entre los tres grandes grupos religiosos que habían convivido en la Península durante la Edad Media: cristianos, judíos y musulmanes — lo que la historiografía española denomina las tres «castas». Para mantener la separación entre ellas, una legislación severa regulaba la vida cotidiana: los matrimonios entre miembros de distintas castas estaban prohibidos, de modo que cristianos se casaban con cristianos, judíos con judíos y musulmanes con musulmanes. Las disposiciones sobre vestimenta diferenciaban visualmente a cada grupo; las normas alimentarias marcaban hábitos distintos; y la división del trabajo asignaba oficios específicos a cada casta.[40] Todo este entramado servía un propósito concreto: en una sociedad que se había forjado durante siglos de conflicto con el islam, saber quién pertenecía a qué grupo era una cuestión de seguridad colectiva. ¿Cómo podía un cristiano confiar en su vecino? ¿Cómo podía saber que no era un converso insincero o un musulmán disfrazado? La respuesta estaba en la conducta observable. De ahí surgió

---

[38] Thomas, *La represión del protestantismo*, 68–69. Thomas, siguiendo a Christiane Stallaert, argumenta que «la Reconquista había despertado la conciencia colectiva de la España cristiana apoyada en la religión.» La religión era «el factor diferenciador entre cristianos, musulmanes y judíos» y, por tanto, «se convirtió en el motor de la etnogénesis española.» Véase Christiane Stallaert, *Etnogénesis y etnicidad en España: Una aproximación histórico-antropológica al casticismo* (Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1998), 24.

[39] Thomas, *La represión del protestantismo*, 69.

[40] Thomas, *La represión del protestantismo*, 69–70.

un formalismo religioso que no debe interpretarse como hipocresía, sino como un mecanismo de supervivencia social. Sólo una religiosidad visiblemente practicada — la asistencia a misa, la participación en procesiones, el cumplimiento público de los sacramentos — podía convencer a la comunidad de la fidelidad de cada uno de sus miembros.[41] El historiador británico, especialista en estudios hispanos, John H. Elliott (1930–2022) captó esta dinámica con una formulación clásica: la sospecha hacia quienes se desviaban de la norma común estaba profundamente arraigada en una sociedad donde la desviación religiosa y la étnica se equiparaban con facilidad en la mente popular.[42] La obsesión conjunta por la pureza de fe y la pureza de sangre — ambas en su momento más violento a mediados del siglo XVI — tenía el efecto de comprimir la extraordinaria amplitud de la vida española dentro de lo que Elliott denominó una «camisa de fuerza de conformidad».[43]

Esta mezcla entre religión y etnia no se quedó en el terreno de las actitudes populares: se institucionalizó mediante los llamados estatutos de limpieza de sangre. ¿Qué eran estos estatutos? Eran normas adoptadas por instituciones — eclesiásticas, académicas, militares, civiles — que exigían a cualquier candidato demostrar que no tenía antepasados judíos ni musulmanes. Quien no pudiera probarlo quedaba excluido, por más méritos que tuviera. Rawlings ha documentado los orígenes del sistema en la Sentencia Estatuto de Pero Sarmiento (Toledo, 1449), el primer intento oficial de discriminación basada en el linaje.[44] Lo que en 1449 fue una medida local se generalizó a lo largo del siglo siguiente. Thomas documenta cómo una vasta red de instituciones — colegios mayores, órdenes militares, universidades, órdenes religiosas, concejos municipales y catedrales — cerró sus puertas a quienes tenían «la sangre manchada».[45] Esto significaba, en la práctica, que un descendiente de

---

[41] Thomas, *La represión del protestantismo*, 72.

[42] John H. Elliott, *Imperial Spain, 1469–1716*, 2nd ed. (London: Penguin, 2002), 220.

[43] Elliott, *Imperial Spain*, 220-221.

[44] Rawlings documenta los orígenes en la Sentencia Estatuto de Pero Sarmiento (Toledo, 1449), el primer intento oficial de discriminación basada en el linaje. Veáse: Rawlings, *The Spanish Inquisition*, 50–56.

[45] Thomas, *La represión del protestantismo*, 78-79.

conversos, por talentoso o devoto que fuese, no podía acceder a una cátedra en Salamanca, ingresar en la Orden de Santiago ni ocupar una canonjía en una catedral.

Un momento crucial en este proceso fue el estatuto impuesto por el cardenal Juan Martínez Silíceo (1486-1557), arzobispo de Toledo, en 1547. Silíceo descubrió que un candidato a una prebenda en su catedral era hijo de un converso procesado por la Inquisición, y se negó a aceptarlo. A partir de ese incidente, forzó la aprobación de un estatuto que exigía pureza de sangre católica para todos los nombramientos futuros en la catedral primada de España. Lo significativo, como ha demostrado Elliott, es que la presión por estos estatutos no vino de la élite aristocrática sino de las clases bajas. Silíceo era de orígenes humildes, y para hombres como él la pureza de sangre funcionaba como un código compensatorio: si no podían competir con la nobleza en linaje ni en riqueza, sí podían reclamar una «pureza» que muchos aristócratas — contaminados de sangre conversa por generaciones de matrimonios mixtos — no poseían.[46]

La consecuencia de todo este sistema fue una ecuación que se retroalimentaba: quien era «puro» de sangre era presumiblemente ortodoxo en la fe, y quien era ortodoxo en la fe demostraba con ello su pureza de sangre.[47] Esta ecuación reforzó aún más la actitud formalista que ya hemos descrito. Para entender por qué, conviene explicar una distinción fundamental de la sociedad española de la época. Se llamaba «cristiano viejo» a quien podía demostrar que su linaje era exclusivamente cristiano — es decir, que no tenía antepasados judíos ni musulmanes, ni siquiera conversos al catolicismo. Se llamaba «cristiano nuevo» al descendiente de conversos al catolicismo. La mancha de la conversión no se borraba: se heredaba. En este contexto, los mecanismos de exclusión social introducidos por la Inquisición y los estatutos de limpieza reforzaron inevitablemente la necesidad de demostrar la propia ortodoxia de forma visible. Sólo acentuando los aspectos exteriores de la religiosidad — la asistencia escrupulosa a misa, la participación

---

[46] Elliott, *Imperial Spain*, 222.

[47] Thomas, *La represión del protestantismo*, 81.

ostentosa en procesiones, el rechazo público de cualquier idea sospechosa — podía un cristiano viejo proteger su honra y eludir problemas con el Santo Oficio.[48]

Es cierto que, como ha matizado Kamen, los estatutos nunca alcanzaron la universalidad que se les atribuye: posiblemente no más de doce de las sesenta catedrales de España llegaron a tenerlos, y muchas que los adoptaron no los aplicaron.[49] Sin embargo, como ha respondido Thomas, esta objeción olvida un elemento importante: el poder de una imagen negativa creada en una sociedad que ya tenía bastantes prejuicios.[50] Lo que importaba no era tanto la aplicación literal de cada estatuto, sino el clima generalizado de sospecha y vigilancia social que generaban. Un ejemplo lo ilustra con claridad: en 1526, un reo juzgado por el tribunal de Cuenca fue absuelto de los cargos principales, pero el representante del obispo optó por no absolverlo enteramente «por ser de linaje de alemanes» — es decir, la mera procedencia de una tierra asociada con la herejía luterana bastaba para mantener la sospecha, aplicando a los protestantes la misma lógica de heredabilidad que se empleaba contra los judeoconversos.[51]

Este clima condicionó decisivamente la recepción del protestantismo, porque las ideas luteranas no llegaron a España por canales neutrales o académicos, como lo hicieron, por ejemplo, en Inglaterra. Thomas ha documentado que fueron los marranos de Amberes — judíos convertidos al catolicismo que habían emigrado a Flandes — quienes tradujeron e imprimieron las obras de Lutero en castellano e intentaron enviarlas a la Península. En febrero de 1521, el nuncio papal Aleandro informó a Roma de que «en Antuverpia se imprime a Lutero en [idioma] hispánico, credo per sollicitudine di Marani».[52] Meses después, Aleandro mandó quemar en Amberes las ediciones españolas que los marranos estaban a punto de despachar a España. En la propia Península Ibérica, fueron conversos vinculados a la revuelta de las Comunidades de

---

[48] Thomas, *La represión del protestantismo*, 82.
[49] Kamen, *The Spanish Inquisition*, 320.
[50] Thomas, *La represión del protestantismo*, 79.
[51] Thomas, *La represión del protestantismo*, 102-103.
[52] Thomas, *La represión del protestantismo*, 42.

Castilla (1520–1521) quienes difundieron estos escritos entre los rebeldes. Las ideas luteranas, en suma, no llegaron «incorruptas», sino a través de un grupo que la sociedad cristianovieja española ya consideraba sospechoso de revueltas y rebeldía, y socialmente inferior.[53]

La consecuencia fue devastadora para las posibilidades del protestantismo en España. Las doctrinas reformadas recibieron desde su llegada una carga ideológica negativa: si las traían los conversos judíos, debían de ser una extensión de la herejía judía. Y había algo más: el contenido mismo del luteranismo parecía, a ojos españoles, confirmar esa sospecha. Lutero insistía en la primacía del Antiguo Testamento, predicaba el amor hacia el pueblo de Israel, y lamentaba la quema de manuscritos hebreos. Para una mentalidad formada en siglos de oposición al judaísmo y al islam, estas afinidades no eran coincidencias teológicas sino pruebas de complicidad. En una sociedad donde no había existido ninguna herejía popular significativa desde la Reconquista, y donde la ortodoxia católica funcionaba como condición de pertenencia étnica, no existía un marco mental para interpretar el protestantismo como una variación legítima dentro del cristianismo. Era, simplemente, otra forma de desviación sediciosa. Cuando tanto Roma como el propio soberano español condenaron la nueva doctrina luterana, el mecanismo sociomental de honra y deshonra condujo al rechazo total: desde entonces, los cristianos viejos asociaron a Lutero con el judaísmo, convicción que se convirtió en creencia oficial del Estado.[54] Thomas escribe: «Las ideas luteranas no llegaron 'incorruptas', sino a través de un grupo sospechoso y socialmente mal considerado. De tal manera recibieron una carga ideológica negativa, lo cual provocó la aversión de los cristianos viejos», desde entonces, «los cristianos viejos asociaron a Lutero con el judaísmo.»[55]

En este contexto, cualquier forma de heterodoxia — no sólo la protestante — equivalía a una degradación del status social, con todas las consecuencias que eso acarreaba. La identidad étnico-religiosa explica,

---

[53] Thomas, *La represión del protestantismo*, 102.
[54] Thomas, *La represión del protestantismo*, 90.
[55] Thomas, *La represión del protestantismo*, 90.

pues, por qué la sociedad española rechazaba instintivamente el protestantismo. Pero ¿cómo se traducía esta predisposición cultural en mecanismos concretos de exclusión?

La Inquisición como aparato preventivo de exclusión ideológica

La Inquisición tradujo la predisposición cultural descrita anteriormente en mecanismos institucionales de control. Su eficacia no residió tanto en la represión de disidentes ya existentes como en la prevención: sellar las fronteras ideológicas para que las ideas reformadoras no pudieran circular. En otras palabras, la estrategia española, a diferencia, por ejemplo, de la inglesa, no fue en arrancar con brutalidad la "planta del protestantismo", sino evitar a toda costa que creciera, madurara y diera fruto.

La pieza central de este sistema fue el Índice de libros prohibidos de 1559. La historiografía reciente ha demostrado que este Índice no fue una reacción improvisada ante el descubrimiento de los círculos protestantes de Sevilla y Valladolid, sino el resultado de una reorganización deliberada del aparato estatal.[56] Lo que ocurrió fue lo siguiente: a mediados del siglo XVI, la monarquía española redefinió la relación entre sus principales órganos de gobierno — el Consejo de Castilla, que gobernaba el reino, y el Consejo de la Suprema Inquisición, que vigilaba la ortodoxia. Hasta entonces, ambos habían operado con cierta independencia. La «sistematización de controles ideológicos» que describe Fernández Terricabras consistió en coordinarlos para que actuaran como un solo mecanismo: el Estado y la Inquisición definirían juntos qué era ortodoxo y qué no, de modo que la ortodoxia religiosa y la lealtad política quedaran fusionadas en un mismo criterio de control.[57]

Un dato cuantitativo confirma que la función del Índice era fundamentalmente preventiva, no reactiva. El setenta por ciento de las

---

[56] Ignasi Fernández Terricabras, "De la crisis al viraje: Los inicios de la política confesional de Felipe II", en *Reforma y disidencia religiosa: La recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica*, editado por Michel Boeglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (Madrid: Casa de Velázquez, 2018), 60.

[57] Fernández Terricabras, "De la crisis al viraje", 60.

entradas provenían de índices extranjeros anteriores, y cincuenta y cuatro títulos estaban en neerlandés — una lengua que nadie leía en España.[58] La relevancia de este dato es decisiva: el Índice no fue compilado para perseguir libros que ya circulaban entre los españoles, sino para sellar las fronteras ideológicas e impedir que llegaran algún día. Era un instrumento de exclusión anticipada, no de represión de una disidencia existente — y eso es precisamente lo que distingue al sistema español de los de otros países europeos.

Otro rasgo distintivo fue la centralización absoluta de la censura. En Francia, la facultad de teología de la Sorbona decidía qué libros eran aceptables; en los Países Bajos, esa función recaía en la Universidad de Lovaina. En España, sólo el Consejo de la Suprema podía prohibir un título. Ninguna otra institución — ni las universidades más prestigiosas del reino — tenía autoridad para emitir un juicio sobre un libro. En abril de 1559, se advirtió expresamente a los rectores de Salamanca y Alcalá que sus letrados no podían dar «ningún parecer ni censura sobre libros sin orden del inquisidor general».[59] En septiembre de 1558, Felipe II había promulgado una pragmática — un decreto real con fuerza de ley — que establecía la pena de muerte para quien publicase sin permiso del Consejo, y ordenaba retener en las aduanas todos los libros importados hasta que los agentes del Santo Oficio los inspeccionasen. La profesión de librero se convirtió, como observa Fernández Terricabras, en una «profesión de riesgo».[60] Se distribuyeron comisarios inquisitoriales en los puertos y a lo largo de las fronteras para interceptar libros antes de que entraran al país, y se realizaban inspecciones regulares de librerías y bibliotecas.[61] En noviembre de 1559, Felipe II (1527-1598) ordenó además el retorno de todos los españoles que estudiaban o enseñaban en universidades europeas, con excepción de ciertos colegios en Italia y Portugal. La lógica de esta medida era la misma que la del Índice: no se trataba sólo de impedir la circulación de libros, sino de cortar toda vía

---

[58] Kamen, *The Spanish Inquisition*, 125–126.
[59] Fernández Terricabras, «De la crisis al viraje,» 60.
[60] Fernández Terricabras, «De la crisis al viraje,» 59.
[61] Rawlings, *The Spanish Inquisition*, 109–110.

por la cual ideas heterodoxas pudieran penetrar en España — incluidas las que los propios estudiantes españoles pudieran absorber en el extranjero y traer de vuelta en sus cabezas.[62] En 1569, el cardenal Espinosa culminó el proceso ordenando un nuevo Índice y movilizando todas las instituciones del reino — obispados, universidades, tribunales — en un esfuerzo coordinado de control.[63]

La función más profunda de la Inquisición fue, sin embargo, la socialización. El Santo Oficio no sólo reprimía la heterodoxia protestante: condicionaba las actitudes de la población entera. Las quemas públicas de libros y los edictos de fe — decretos leídos periódicamente en las iglesias que obligaban a los fieles a denunciar cualquier conducta sospechosa — enseñaban a la gente a asociar «inconscientemente la nueva heterodoxia con el judaísmo y el mahometismo.» [64] El mecanismo más visible de esta socialización era el auto de fe: una ceremonia pública, organizada con gran solemnidad en las plazas principales de las ciudades, en la que la Inquisición pronunciaba las sentencias contra los acusados de herejía. Los condenados desfilaban con vestimentas infamantes — el sambenito — ante multitudes que podían sumar miles de personas. En teoría, el auto de fe era una ceremonia de reconciliación con la Iglesia; en la práctica, era el inicio de la exclusión social, política y religiosa del condenado, que quedaba marcado de por vida — y su familia con él — como sospechoso.[65]

Esta función socializadora conecta la Inquisición con el sistema identitario descrito en la subsección anterior: el aparato institucional amplificaba y reforzaba los reflejos de exclusión que la identidad étnico-religiosa ya había instalado en la sociedad. Un detalle revelador muestra hasta qué punto el sistema español fue más allá incluso de las directrices de Roma. Tanto la Iglesia Católica de Roma como la española publicaron listas de libros prohibidos, pero no coincidían en todos sus criterios. El

---

[62] Rawlings, *The Spanish Inquisition*, 110.
[63] Fernández Terricabras, «De la crisis al viraje,» 70.
[64] Thomas, *La represión del protestantismo*, 93–94.
[65] Thomas, *La represión del protestantismo*, 94-95.

Índice emanado del Concilio de Trento (1564) contenía una serie de reglas generales, la sexta de las cuales regulaba las traducciones de la Biblia a lenguas vernáculas: permitía estas traducciones bajo ciertas condiciones, con autorización del obispo local. La versión española de esta misma regla, sin embargo, fue considerablemente más severa: prohibió todas las traducciones vernáculas de la Biblia, sin excepciones.[66] Como afirma la historiadora belga, Els Agten:

> Conviene subrayar que las 14 reglas españolas presentaban ciertas particularidades propias de la Inquisición española. Así, en lo relativo a la Biblia en lengua vernácula, el tribunal de la fe se mostraba mucho más severo que el Índice tridentino, el cual se revelaba más conciliador al permitir las traducciones bajo ciertas condiciones. En efecto, la sexta regla española prohibía las versiones completas o parciales de la Biblia en lengua vernácula, pero autorizaba frases o capítulos de las epístolas y de los evangelios, traducciones parciales, pues, que se encontran dentro de obras de autores católicos, sobre todo de sermonarios destinados a la ediicación de los creyentes.[67]

Esto significaba que, mientras un católico francés o italiano podía, en principio, leer las Escrituras en su propia lengua con traducciones de permiso episcopal, un católico español no podía hacerlo bajo ninguna circunstancia. La consecuencia es clara: España no sólo selló sus fronteras contra los libros protestantes, sino que cerró el acceso al texto bíblico mismo en lengua accesible — es decir, cortó de raíz la posibilidad de que los laicos pudieran leer las Escrituras por sí mismos y llegar, independientemente, a conclusiones afines a las de los reformadores.

El medio principal de expansión de la Reforma del siglo XVI fue la reciente invención de la imprenta: sin imprenta, no hay Reforma. España, a diferencia de otros países, fue increíblemente exitosa en prevenir la

---

[66] Els Agten, "Las traducciones de la Biblia al castellano y la Reforma", en *Reforma y disidencia religiosa: La recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica*, editado por Michel Boeglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (Madrid: Casa de Velázquez, 2018), 102.

[67] Agten, "Las traducciones de la Biblia al castellano y la Reforma", 101.

divulgación de la página impresa, previniendo de esta manera la expansión de ideas reformadas. En el contexto hispano, en las dos últimas décadas el movimiento nuevo calvinista se ha expandido rápidamente como consecuencia del internet, de tal manera que, si nunca hubiera habido una invención del internet, dicho movimiento probablemente nunca hubiera ocurrido; o, si un país nunca hubiera tenido internet, las ideas promovidas por los principales exponentes de la "nueva reforma" tampoco se hubieran promovido: No habrían habido blogs, videos de youtube, redes sociales ni la promoción de las mega conferencias. Esto, guardando la distancia, fue exactamente lo que hizo la España del siglo XVI, aunque con un tremendo costo económico y social.

El aparato preventivo explica el «cómo» de la supresión. Pero su eficacia dependía de un último factor: la equiparación del protestantismo con la traición al Estado. Esta equiparación transformó la disidencia religiosa en delito político, de modo que quien cuestionara la ortodoxia católica no era simplemente un hereje que erraba en materia de fe, sino un traidor que atentaba contra la nación misma.

Protestantismo como traición: la ecuación definitiva

El inquisidor general Fernando de Valdés (1483–1568) comprendió que el modo más eficaz de movilizar a la Corona contra el protestantismo era presentarlo no como un error doctrinal — un asunto de teólogos — sino como una amenaza política. El descubrimiento de los círculos protestantes de Sevilla y Valladolid en 1558 le dio la oportunidad. En su carta al papa Paulo IV (1476-1559), Valdés describió el protestantismo como un peligro para «la república cristiana» y como «perturbación de la paz y quietud del reino».[68] El argumento era deliberadamente político: si el protestantismo había desgarrado a Alemania en guerras civiles y dividido a Francia en facciones irreconciliables, lo mismo podía ocurrir en España si no se actuaba con contundencia. Kamen ha matizado que Valdés exageró deliberadamente la gravedad de la situación para salvar

[68] Thomas, *La represión del protestantismo*, 224.

su propia carrera — llegó a sugerir la creación de nuevos tribunales y la prohibición de toda impresión sin permiso inquisitorial, propuestas que Felipe II desatendió en un primer momento.[69] Sin embargo, la percepción importaba más que la realidad: la crisis percibida justificó el endurecimiento del aparato de control que caracterizaría la segunda mitad del siglo XVI. El propio Carlos V (1500-1558), informado por Valdés desde su retiro en Yuste, escribió a su hija Juana de Austria (1535-1573) pidiendo que se remediase «muy de raíz esta desventura» y se castigase a los culpados «muy de veras para atajar que no pase adelante.»[70]

Pero la ecuación entre protestantismo y traición no era sólo retórica de estadistas: estaba arraigada en la mentalidad colectiva. En la España del siglo XVI, «salir del seno de la Iglesia siempre tenía la subacepción de traición y de infidelidad»; la desviación religiosa equivalía a degradarse socialmente y cargarse de deshonra. Una desviación de las normas cristianoviejas significaba una pérdida de status con todas las consecuencias que eso acarreaba.[71] Dos casos documentados ilustran hasta qué punto la conversión al protestantismo se percibía no como un cambio de opinión teológica sino como una afrenta a la nación entera. En 1546, el humanista Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573) se enteró de que su compatriota Juan Díaz (1510–1546), un teólogo formado en París, se había convertido al protestantismo. La reacción de Sepúlveda no fue lamentar un error doctrinal: lo que vio fue «una deshonra de su nación y de su patria» y «una infamia suya y de sus deudos.» El caso de Miguel Servet (1511–1553) revela la misma lógica: cuando los inquisidores españoles intentaron detenerlo, no argumentaron que sus ideas sobre la Trinidad fueran teológicamente peligrosas, sino que su captura era de gran importancia para «la honra de la nación española».[72] En ambos casos, lo que estaba en juego no era la ortodoxia en abstracto sino el

---

[69] Kamen, *The Spanish Inquisition*, 106.

[70] Thomas, *La represión del protestantismo*, 224–225.

[71] Thomas, *La represión del protestantismo*, 84.

[72] Thomas, *La represión del protestantismo*, 84, nota 73. Thomas cita a Américo Castro, *De la edad conflictiva*, 92–93: Ginés de Sepúlveda «interpretó la conversión de Juan Díaz al protestantismo en 1546 como una 'deshonra de su nación y de su patria' y como una 'infamia suya y de sus deudos.'»

honor colectivo: que un español abandonase la fe católica era una mancha que recaía sobre toda la nación.

La equiparación de herejía e impureza de sangre se convirtió en política oficial de la Corona. Cuando en 1556 Felipe II ratificó el estatuto de limpieza de Silíceo, lo justificó con la observación de que «todas las herejías» en Alemania, Francia y España habían sido «sembradas por descendientes de judíos».[73] No fue una opinión aislada: el propio Felipe II escribió ese mismo año que la falta de vigilancia sobre los descendientes de moros y judíos había «inficionado» a Francia y que lo mismo podía ocurrir en España. Carlos V expresó la misma convicción en una carta desde Yuste a la princesa Juana en mayo de 1558, previniendo del daño que los detenidos podían causar «en especial siendo confesos, por haber sido casi todos los inventores de estas herejías.»[74] Con estas declaraciones, ortodoxia religiosa y pureza de linaje quedaron oficialmente asociadas. La herejía dejó de ser un problema exclusivamente teológico — un error que podía corregirse mediante la instrucción o el debate — y se convirtió en un problema de sangre. Si las herejías eran «sembradas» por descendientes de judíos, entonces la propensión a la herejía se heredaba, del mismo modo que se heredaba el color del pelo o la forma de la nariz. Un hereje no era simplemente alguien que pensaba mal: era alguien cuya sangre estaba contaminada, y esa contaminación se transmitía a sus hijos y a los hijos de sus hijos. De ahí que la Inquisición investigara el linaje de los acusados y no sólo sus opiniones; de ahí que los sambenitos — las vestimentas infamantes impuestas a los condenados — se colgasen después en las iglesias con el nombre del penitente y su familia, para que la mancha fuese visible durante generaciones. En último término, la herejía se entendía como una amenaza a la integridad misma de la nación: si España era católica por definición, y si la pureza de esa fe dependía de la pureza de la sangre, entonces el hereje no sólo se condenaba a sí mismo — infectaba el cuerpo social entero.

---

[73] Elliott, *Imperial Spain*, 222.

[74] Thomas, *La represión del protestantismo*, 91.

La ecuación identitaria forjada en el siglo XVI no murió con Felipe II. La supresión de los círculos de Sevilla y Valladolid consiguió, como ha escrito Thomas, que «más que nunca el pueblo español identificara su país con el catolicismo» y que «todo un pueblo compartió una misma concepción de la sociedad propagada por el Santo Oficio y por la Corona.»[75] Tres siglos después, Menéndez Pelayo expresaba esta ecuación con total naturalidad, celebrando a España como «evangelizadora de la mitad del mundo», «martillo de herejes», «luz de Trento» y «espada de Roma», para concluir: «esa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra.»[76] Esta cita cierra el arco inaugurado en el inicio este ensayo, donde presentamos a Menéndez Pelayo no como autoridad historiográfica sino como testimonio de la mentalidad que aquí analizamos. Lo que allí era una observación hermenéutica — su obra como documento de una cosmovisión — se convierte aquí en una verificación empírica: los cuatro factores estructurales que hemos documentado produjeron exactamente la ecuación que Menéndez Pelayo articula con tanta naturalidad en 1882. Su texto no es un análisis anticuado; es la prueba de que el sistema funcionó.

Los cuatro factores operaron de manera convergente. Una prerreforma que redujo la urgencia de una reforma sin inmunizarla por completo; una identidad étnico-religiosa que equiparaba la diferencia con la impureza; un aparato institucional que selló las fronteras ideológicas; y una ecuación política que transformó la herejía en traición nacional. Juntos, estos factores configuraron un sistema donde el protestantismo estaba «perdido de antemano».[77] En palabras de Thomas:

> En la Península la causa luterana estaba perdida de antemano. No fueron tanto las circunstancias contemporáneas, sino más bien las huellas que la Reconquista inevitablemente había dejado en la sociedad española y en el modelo sociopolítico tales como se desarrollaban desde

---

[75] Thomas, *La represión del protestantismo*, 377–378.
[76] Kamen, *The Spanish Inquisition*, 113.
[77] Thomas, *La represión del protestantismo*, 65.

> la época de los Reyes Católicos, las que condujeron al rechazo de Lutero.[78]

Pero la supresión no sólo eliminó la disidencia: borró su memoria. Los reformadores españoles que escaparon este sistema — Casiodoro de Reina (c. 1520–1594), Cipriano de Valera (1531–1602), Antonio del Corro (1527–1591) — llevaron consigo un legado intelectual que se perdió para España, pero enriqueció a otros países. Examinar ese legado y las consecuencias que estos factores tuvieron para América Latina es el propósito de la siguiente sección.

4. Lo que España perdió: el legado de los exiliados

Los cuatro factores analizados en la sección anterior no lograron, sin embargo, suprimir todo el movimiento reformador. En los primeros años de la década de 1550, varios de los monjes del monasterio jerónimo de San Isidro del Campo, en Santiponce, cerca de Sevilla, habían adoptado una visión crítica de la Iglesia oficial. Según el testimonio de Reginaldo González de Montes, los monjes decidieron abandonar su convento y huir a Alemania, donde pudiesen vivir con mayor seguridad y libertad de conciencia.[79] En la primavera de 1557, doce de ellos abandonaron España con el plan de reunirse en Ginebra — la ciudad de Calvino y principal centro de refugio para los disidentes religiosos europeos, donde ya existía una infraestructura de acogida para exiliados — en el plazo de un año. Para evitar sospechas, tomaron rutas diferentes: unos por Génova y Saboya, otros por Amberes.[80] En noviembre de ese mismo año, el Consejo Supremo envió a Felipe II un informe detallado con los nombres de los fugitivos: fray Francisco de Farías, prior del monasterio; fray Pablo, procurador; fray Antonio del Corro (1527–1591); fray Pelegrina

---

[78] Thomas, *La represión del protestantismo*, 65.

[79] Reginaldo González de Montes, *A Discovery and Playne Declaration of Sundry Subtill Practises of the Holy Inquisition of Spayne* (1569), f. 83r, citado en Luttikhuizen, *Underground Protestantism,* 280.

[80] Luttikhuizen, *Underground Protestantism*, 279–80.

de Paz; fray Casiodoro de Reina (c. 1520–1594); fray Juan de Medina; fray Miguel Carpintero; fray Alonso Baptista y fray Lope Cortés.[81]

La Inquisición no se resignó a la fuga: los monjes habían abandonado su orden religiosa y renunciado a su fe, una doble ofensa que combinaba apostasía y herejía; dejar impunes a los fugitivos habría sentado un precedente inaceptable y permitido que difundiesen sus ideas desde el exterior.[82] Montes narra que los inquisidores desplegaron agentes en Colonia, Frankfurt, Amberes y en todas las vías entre Ginebra y Milán, financiados con el erario real, para capturar a los fugitivos.[83] Sin embargo, los exiliados lograron sobrevivir y, lejos de disolverse, formaron una red transnacional dispersa por toda Europa. Ginebra fue el primer refugio: entre los 279 fugitivos que recibieron los derechos de ciudadanía en un solo día de 1558 había cuatro españoles.[84]

Tras el acceso de Isabel I (1533–1603) al trono inglés en ese mismo año, Londres se convirtió en el destino principal de los exiliados españoles. Casiodoro de Reina fundó una congregación española reformada allí hacia 1559; Antonio del Corro (1527–1591), otro de los monjes fugitivos de San Isidro y sobrino de un inquisidor homónimo de Sevilla, pastorearía otra en Amberes.[85] Otros se establecieron en Frankfurt, Estrasburgo y Basilea — ciudades con tradición de acogida a refugiados religiosos y con industrias editoriales que hacían posible la publicación de obras en lenguas vernáculas.[86] El profesor de la Universidad de Castilla, Ignacio García Pinilla ha mostrado que estos

---

[81] Carta del Consejo Supremo a Felipe II, noviembre de 1557, AGS, Estado, leg. 121, doc. 165, transcrita en Luttikhuizen, *Underground Protestantism*, 280-281. Las fechas de Reina y Corro proceden de Luttikhuizen, 288, 290; A. Gordon Kinder, *Casiodoro de Reina: Spanish Reformer of the Sixteenth Century* (London: Tamesis, 1975), 18; y Paul J. Hauben, *Three Spanish Heretics and the Reformation* (Genève: Droz, 1967), 3. De los demás fugitivos no se conservan datos biográficos más allá de este documento.

[82] Montes (1569), f. 75v, en Luttikhuizen, *Underground Protestantism*, 281.

[83] Luttikhuizen, *Underground Protestantism*, 285.

[84] Luttikhuizen, *Underground Protestantism*, 261.

[85] Luttikhuizen, *Underground Protestantism*, 291. Sobre su pastorado en Amberes, véase Paul J. Hauben, *Three Spanish Heretics and the Reformation* (Genève: Droz, 1967), 14–18.

[86] Hauben, *Three Spanish Heretics*, xi-xii. Sobre Frankfurt como centro de refugiados, véase Kinder, *Casiodoro de Reina*, 19–20.

círculos de expatriados no estaban aislados sino integrados en redes europeas de disidencia más amplias, conectados con italianos, franceses y flamencos.[87]

Las dificultades teológicas que los exiliados experimentaron con las iglesias que los acogieron revelan que los reformadores españoles tenían una posición independiente, que no encajaba ni en el calvinismo ginebrino ni en el luteranismo ortodoxo. Su herencia erasmiana y valdesiana les daba un énfasis en la espiritualidad interior, la lectura bíblica directa y el rechazo del ceremonialismo que compartían con los protestantes del norte; pero doctrinalmente, su espíritu irénico los distinguía. Mientras que calvinistas y luteranos se enfrentaban agriamente sobre la naturaleza de la presencia de Cristo en la Eucaristía — los primeros defendiendo una presencia espiritual, los segundos una presencia real — Reina intentaba mediar entre ambas posiciones, convencido de que condenarse mutuamente en cuestiones secundarias equivalía a rechazar a los mismos líderes que Dios había levantado para renovar la Iglesia.[88] El profesor Steven Griffin comenta: «Reina fue movido a mediar entre los enfoques luterano y calvinista en cuanto al significado de la Santa Cena, convencido de que, si los líderes cristianos se condenaban mutuamente en cuestiones secundarias, podrían, en efecto, condenar a esos mismos líderes levantados por Dios para renovar la Iglesia».[89]

Esta actitud resultaba sospechosa para ambos bandos. Reina, según los testimonios recogidos en Frankfurt, «cada vez que pasaba por el lugar donde Servet había sido quemado en la hoguera, se le llenaban los ojos de lágrimas»: el caso del teólogo antitrinitario español Miguel Servet,

---

[87] Ignacio J. García Pinilla, «Círculos de españoles disidentes expatriados: el caso de Roma», en *Reforma y disidencia religiosa: La recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el siglo XVI,* editado por Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (Madrid: Casa de Velázquez, 2018), 263-75.

[88] Steven Griffin, «Desde el exilio alemán y londinense: Casiodoro de Reina y la Eclesiología del desplazamiento», en *Reforma y disidencia religiosa: La recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el siglo XVI,* editado por Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (Madrid: Casa de Velázquez, 2018), 290.

[89] Griffin, «Desde el exilio alemán y londinense», 290.

ejecutado en Ginebra en 1553 con la aprobación de Calvino, era para Reina una prueba de que la Reforma podía reproducir la misma intolerancia que pretendía combatir y de la cual había huido.[90] Corro, por su parte, solicitaba obras de teólogos que la ortodoxia confesional consideraba herejes: Kaspar Schwenkfeld (c. 1489-1561), un místico silesiano que rechazaba toda iglesia visible; Andreas Osiander (1498-1552), un luterano heterodoxo condenado por su doctrina de la justificación; y Johan Brenz (1499-1570), arquitecto de la teología ubiquitariana. Para los calvinistas ginebrinos, interesarse por estos autores equivalía a coquetear con la herejía; para los españoles, era simplemente la continuación de una curiosidad intelectual formada en el ambiente abierto del erasmismo sevillano.[91]

La Biblia del Oso y el capital intelectual del exilio

La empresa intelectual más significativa de esta red de exiliados fue la primera traducción completa de la Biblia al castellano. Casiodoro de Reina dedicó doce años a esta tarea, de los cuales nueve fueron de trabajo directo de traducción.[92] Reina trabajó con las fuentes textuales originales más fiables disponibles: la Biblia de Ferrara (1553), el texto masorético de Daniel Bomberg impreso en Venecia en 1525, la versión hebreo-latina de Sanctes Pagninus (1528), la Septuaginta y el Nuevo Testamento griego de Robert Stephanus (1551).[93] La elección de la Biblia de Ferrara como fuente primaria para el Antiguo Testamento es significativa: se trataba de una traducción judeoespañola, elaborada para los sefardíes expulsados de la Península, que era para los judíos exiliados lo que la Septuaginta había sido para los judíos de Alejandría.[94] Paradogicamente, los estatutos de

---

[90] Kinder, *Casiodoro de Reina*, 19.

[91] Hauben, *Three Spanish Heretics*, 17-18.

[92] Kinder, *Casiodoro de Reina,* 54. Reina escribe en su Introducción a la Biblia: «La obra nos ha durado entre las manos enteros doze años. Sacado el tiempo que nos han lleuado o enfermedades, o viajes, o otras occupaciones necessarias en nuestro destierro y pobreza, podemos affirmar, que han sido bien los nueue, que no hemos soltado la pluma de la mano.» Kinder, *Casiodoro de Reina,* 54, n.76.

[93] Luttikhuizen, *Underground Protestantism*, 294.

[94] Luttikhuizen, *Underground Protestantism*, 294, n. 71.

limpieza de sangre habían expulsado a los judíos y criminalizado su memoria; ahora, su tradición escrituraria nutría la Biblia de los protestantes expulsados por el mismo sistema.

La obra se publicó en Basilea en 1569, impresa por Thomas Guarin (1529-1592) con el dispositivo del impresor Samuel Apiarius — un oso buscando miel en una colmena —, que le dio su nombre popular: la *Biblia del Oso*.[95] La tirada fue de 2.600 ejemplares, financiada parcialmente con la herencia de Juan Pérez de Pineda y con la ayuda del banquero español de Amberes, Marcos Pérez.[96] En su Introducción al lector, Reina defendió la necesidad de que existiesen Biblias en lengua vernácula para que el pueblo común no fuese privado de la Palabra de Dios[97] — exactamente lo que la política represiva española había prohibido: la sexta regla del Índice tridentino vetaba las traducciones bíblicas vernáculas no autorizadas, y la versión española era aún más severa. Lo que el Índice prohibió dentro de España, el exilio produjo fuera de ella: la Palabra de Dios no podía ser encadenada.

Griffin ha argumentado que la teología de Reina resulta incomprensible sin su experiencia de exilio: su comprensión de la identidad y la misión de la Iglesia fue formada por el desplazamiento, lo que denomina una «eclesiología del desplazamiento».[98] Esta teología encontró su expresión doctrinal en la *Declaración, o Confessión de Fe*, que Reina redactó en latín en 1559–1560 para obtener del Consistorio francés de las Iglesias de Extranjeros de Londres el reconocimiento de su congregación española. Publicada por primera vez en castellano en Frankfurt en 1577,[99] la *Declaración* exhortaba al lector que se encontrase

---

[95] Kinder, *Casiodoro de Reina*, 48–50. Sobre el dispositivo de Apiarius, véase también Luttikhuizen, *Underground Protestantism*, 294.

[96] Luttikhuizen, *Underground Protestantism*, 295.

[97] Kinder, *Casiodoro de Reina*, 55.

[98] Griffin, «Desde el exilio alemán y londinense», 279.

[99] El título completo era: *Declaración, o Confessión de Fe, hecha por ciertos fieles españoles, que huyendo los abusos de la Iglesia Romana, y la crueldad de la Inquisición de España, dejaron su patria, para ser recibidos en la Iglesia de los fieles por hermanos en Cristo*. Sobre la presentación ante el Consistorio francés el 21 de enero de 1561, véase Luttikhuizen, *Underground Protestantism*, 288. El manuscrito autógrafo latino se conserva en Lambeth Palace Library, Ms. 2002, fols. 31v–48v. Véase Griffin, «Desde el exilio alemán y londinense», 280; Kinder, *Casiodoro de Reina*, 348.

en España a «salir con Cristo fuera de los reales» (Hebreos 13:13), asegurado de que «si con él padeciéremos, con él también reinaremos».[100] Pero si la Confesión articulaba la teología del desplazamiento, la Biblia del Oso la llevaba a la práctica: producir desde el exilio la Escritura en la lengua de Cervantes era, en sí mismo, un acto eclesiológico — la prueba de que una tradición intelectual expulsada podía seguir generando desde fuera lo que el aparato represivo impedía desde dentro.

La obra de Reina no fue un logro aislado. Cipriano de Valera, que también había huido de San Isidro en 1557,[101] se estableció en Inglaterra, donde obtuvo grados en Cambridge[102] y publicó una traducción castellana de los *Institutos* de Calvino en 1597.[103] En 1602, Valera publicó una revisión de la Biblia de Reina — la *Reina-Valera*, que sigue siendo la traducción estándar del protestantismo hispanohablante hasta hoy — notando que la edición original se había vuelto tan difícil de conseguir que una nueva impresión era necesaria.[104] Antonio del Corro enseñó teología en los Inns of Court — las corporaciones de abogados de Londres, que funcionaban también como centros de formación intelectual — y fue lector de teología en la Universidad de Oxford entre 1576 y 1579.[105] Adrián Saravia (c. 1532–1613), nacido en Hesdin (Artois) de padre español y madre flamenca, y otro de los monjes que habían abandonado la vida conventual por la Reforma, colaboró con Guy de Brès (1522-1567) en la redacción de la primera Confesión de Fe Neerlandesa (1563) y, a partir de 1607, fue uno de los traductores de la King James Bible.[106] Si Valera aportó al protestantismo la Biblia

---

100 Griffin, «Desde el exilio alemán y londinense», 280.

101 Luttikhuizen, *Underground Protestantism*, 289-290.

102 Hauben, *Three Spanish Heretics*, 108.

103 Luttikhuizen, *Underground Protestantism*, 290.

104 Kinder, *Casiodoro de Reina*, 55. Cf. Hauben, *Three Spanish Heretics*, 108.

105 Hauben, *Three Spanish Heretics*, 59–70. Los Inns of Court (Inner Temple, Middle Temple, Lincoln's Inn y Gray's Inn) eran las únicas instituciones autorizadas para formar abogados en Inglaterra, pero también ofrecían catedras públicas de teología y funcionaban como centros de cultura humanística. Sobre las catedras de Corro allí y su paso por Oxford, véanse especialmente pp. 59–62.

106 Hauben, *Three Spanish Heretics*, 116. Las fechas de Saravia proceden de Hauben, 116–25. Sobre su origen español, véase Luttikhuizen, *Underground Protestantism*, 290.

castellana y una traducción de los *Institutos* de Calvino, Corro enriqueció la vida académica inglesa con su enseñanza y sus comentarios bíblicos, y Saravia dejó su huella en dos de los textos confesionales más importantes del protestantismo europeo: uno neerlandés, otro inglés. Lo que España perdió, los países de acogida lo recibieron como capital intelectual.

Lo que los exiliados produjeron en el destierro nunca regresó a España. La Biblia del Oso fue prohibida en la peninsula Ibérica; los escritos de Valera y Corro circularon ampliamente en inglés, francés y latín, pero no en los territorios de la Corona española. El historiador escocés del siglo XIX Thomas M'Crie, observó con acierto que lo que se perdió en España dio fruto abundante en otros países.[107] Sin embargo, aunque la observación de M'Crie es verdadera, es también incompleta. Lo que se perdió en España dio fruto en Ginebra, Londres y Oxford — pero no en México, Lima ni Cartagena. Esto es lo que convierte la supresión en algo más que un episodio peninsular: las colonias hispanoamericanas, con sus millones de habitantes, quedaron completamente excluidas no sólo de la Reforma sino de la tradición intelectual que los propios exiliados españoles habían demostrado ser capaces de producir. La Biblia en castellano existía, pero no podía cruzar el Atlántico a los millones de hispanos al otro lado del mar. Allí, los mismos factores estructurales que habían suprimido la Reforma en la Península operaron con aún mayor eficacia, porque la distancia geográfica y el monopolio imperial eliminaban las alternativas que existían en Europa. Las reformas protestantes y las conquistas hispánicas eran estrictamente contemporáneas: mientras la Reforma se extendía como pólvora por el continente europeo, la América hispana era incorporada al bloque de la Contrarreforma. Cómo se construyó esa exclusión colonial en nuestras naciones latinas — con qué instrumentos, con qué consecuencias y con qué grado de éxito — es lo que examina la sección siguiente.

---

[107] Thomas M'Crie, *History of the Progress and Suppression of the Reformation in Spain in the Sixteenth Century* (Edinburgh, 1829), 345, citado en Luttikhuizen, *Underground Protestantism*, 293.