

**IDEAS EN TRÁNSITO: UNA CARTA DE ANTONIO DEL CORRO A CASIODORO DE REINA A  
MEDIADOS DEL SIGLO XVI. LOS HOMBRES, LA ESTRUCTURA Y EL AZAR**

**SPREADED OF IDEAS: TWO SEVILLIANS FRIARS IN FACEFRONT OF REFORM, IN THE MIDDLE OF  
THE 16<sup>TH</sup> CENTURY**

**Silvina Andrea Mondragón**

*Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires*

[silvinamondragon@yahoo.com.ar](mailto:silvinamondragon@yahoo.com.ar)

**Verónica María Barragán**

*Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires*

[vero\\_barragan@live.com](mailto:vero_barragan@live.com)

Fecha de recepción: 27/04/2018

Fecha de aprobación: 17/12/2018

**Resumen**

Las vidas personales de Casiodoro de Reina y Antonio del Corro fueron excepcionales en su tiempo. Recorrerlas para rastrear en qué medida las ideas reformadas y el Humanismo peninsular hicieron mella en la organización religiosa del Imperio, es el objetivo de este trabajo. Se propone, entonces, realizar un aporte a nivel de los recorridos vitales de individuos concretos. Recuperar sus trayectorias personales para ponerlas en relación a la estructura macro histórica, permite ponderar también, el peso del azar en la explicación científica.

**Palabras clave**

Reforma - Circulación de ideas - Imperio/Iglesia - Trayectorias de vida

**Abstract**

The personal lives of Casiodoro de Reina and Antonio del Corro were exceptional in their time. To trace them to find the point in which reformed ideas and Peninsular Humanism made a dent in the religious organization of the Empire, is the objective of this work. It is proposed, then, to make a contribution at the level of the vital journeys of specific individuals. Recovering their personal trajectories to put them in relation to the historical macro structure, allows to ponder also, the weight of chance in scientific explanation.

**Keywords**

Reform - Circulation of ideas - Empire/Church - Life trajectories

## Introducción

Los monjes Jerónimos Casiodoro de Reina y Antonio del Corro estuvieron ligados, a lo largo de sus vidas adultas, por una causa común. Buscaron con afán la forma de acercarse a Dios más allá de la intermediación social de estructuras institucionales como la Iglesia y el Estado. En pleno siglo XVI, caracterizado por la radicalización de las ideas religiosas que acabaron por confesionalizar las monarquías europeas, ellos procuraron encontrar, a partir de un conocimiento acabado de la Biblia, los caminos que condujeran a una relación íntima y personal con el Creador. Su búsqueda no era producto del azar. Vivían en un mundo convulso en el que el incipiente surgimiento del individuo alentaba las angustias vitales y reforzaba los mecanismos por medio de los cuales las distintas iglesias nacionales<sup>1</sup> buscaban incidir en las conciencias personales.<sup>2</sup> Por este tipo de cuestiones, su diacronía se revela como una red densa y compleja de significados.

El clima de ideas que circulaba por el monasterio de San Isidoro en el que vivían en Sevilla, comenzaba a reforzar la convicción de que el alma se salvaba individualmente por gracia y por fe.<sup>3</sup> De hecho, este proceso de interiorización era lo que justificaba la causa común de los dos religiosos: lograr traducir la Biblia a su lengua vernácula, pero no los guiaba un interés privativo, también creían que era necesario acercar al común de la población la santa palabra.

El objetivo que perseguían terminó por convertirlos en intermediarios culturales. Entonces, a partir de un rastreo prosopográfico desde que se marcharon de España, es posible observar el punto exacto en el que se cruzaron los sectores subalternos, de base campesina y ancestral, con las diatribas metafísicas de dos monjes eruditos con una probada formación teológica. De acuerdo con estas premisas, argumentar la existencia de intermediarios culturales implica también concebir a la cultura popular de acuerdo con sus propias lógicas de reproducción. Solo así aparece en el escenario despojada de prejuicios, mostrando una potencialidad de acción o resistencia, tanto cultural como política, que se define desde la contradicción inherente que en el largo tiempo le otorga coherencia.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Nacional es utilizado tanto en un sentido antropológico, como de definición confesional de cada monarquía.

<sup>2</sup> Richard van Dülmen sostiene que a lo largo del siglo XVI tanto el catolicismo, a través de la obligatoriedad de la confesión auricular, como el protestantismo a través de la interiorización de la culpa, han incidido con fuerza en el despertar de la conciencia individual. Sin embargo, esto no anuló las diferencias estamentales. En el caso concreto de la Iglesia Católica, “como cada estamento estaba sometido a códigos diferenciados, se llegó a un complejo sistema de casuística confesional que atendía a las circunstancias subjetivas del confesado”, Richard VAN DÜLMEN, *El descubrimiento del individuo, 1500-1800*, Madrid, Siglo XXI, 2016 (1997), pp. 48-49.

<sup>3</sup> La década de 1520 fue especialmente receptiva a las ideas de reforma en España: “Hombres y mujeres, intelectuales brillantes o semianalfabetos, pero todos relativamente cultos, estaban a la escucha de las novedades que procedían del norte en la Corte, en las universidades, en algunos conventos e incluso entre algunos artesanos”, Bartolomé BENNASSAR, *Inquisición española. Poder político y control social*, Barcelona, Crítica, 1984, p. 232.

<sup>4</sup> La cultura popular está “siempre conformada por dos universos diferentes, el de la cultura hegemónica (y no solo la dominante) y el de las múltiples culturas subalternas (y no solo la cultura popular)”, Carlos AGUIRRE

La acción de estos mediadores cumple, y ha cumplido, una función histórica relevante cuando grandes contrastes culturales entre los diversos sectores revelan que la dinámica social está regulada por relaciones de dominación afianzadas. La existencia de estas relaciones, imposibilita axiomáticamente, la neutralidad de estos agentes culturales dada su condición de emisarios de cualquiera de los grupos que componen el tejido social.<sup>5</sup>

También es cierto que condiciones macro históricas alentaron la misión de Reina y del Corro. La existencia de la imprenta y la expansión a escala continental de las ideas de la Reforma, los incentivaron para que quisieran traducir la Biblia con el fin de que los sectores populares pudieran conocer la doctrina cristiana de primera fuente. Ahora era posible. Si bien se pusieron los textos al alcance de un público mayor, no menos importante es que muchas personas se encontraron por primera vez ante un libro. Estos “nuevos lectores” interpretaron a partir de sus códigos culturales lo que tenían a la vista, contrastando una tradición oral antiquísima con los saberes puestos por escrito. A través de la lectura, entendida como una práctica grupal,<sup>6</sup> buena parte de la población halló palabras con las que nombrar sensaciones, sentimientos o ideas que no tenían nombre. No obstante, este hecho concreto que tiene un carácter subjetivo individual, terminó por socavar la estructura social: el fin del monopolio de las letras por parte de la iglesia, debilitó la creencia en un orden estático e incuestionable. Queda claro que a partir de entonces, ningún sector de la sociedad fue indiferente a las acciones de los demás. Si bien hubo préstamos

---

ROJAS, “El queso y los gusanos. Un modelo de historia crítica para el análisis de las culturas subalternas”, en Carlo GINZBURG, *Tentativas*, Rosario, Prohistoria ediciones, 2004, p. 27. Por cultura hegemónica, Ginzburg se refiere a una cultura que no solo ejerce el dominio, por la vía de la imposición o el avasallamiento total, sino también por la de la creación de un cierto consenso cultural, que a la vez que la obliga a apoderarse de ciertos temas, motivos y elementos de la cultura popular, para deformarlos y usarlos como arma de su propia legitimación, la impulsa a promover distintos esfuerzos de aculturación de esas clases subalternas, con el fin de arraigar la cultura hegemónica en las clases sometidas.

<sup>5</sup> “Cuando se habla de intermediarios o mediadores culturales, se parte del hecho de que existen una serie de desniveles culturales en una sociedad dada; y estos desniveles, a su vez, sugieren la existencia de un conjunto de relaciones de poder. En este contexto, el papel jugado por un intermediario, puede asumir diferentes formas, dependiendo de su posición dentro de la sociedad, y de su actitud hacia la cultura de su grupo social, entre otras cosas”, Carlo GINZBURG, “El palomar ha abierto los ojos. Conspiración popular en la Italia del siglo diecisiete”, *Tentativas*, op. cit., p. 45.

<sup>6</sup> La mayoría de la población no sabía leer en la temprana modernidad, pero esto no impedía el acceso a lo escrito ya que era habitual reunirse en torno a alguien que leía para el grupo. Según Chartier, “en los siglos XVI y XVII, incluso aquellos que no saben leer pueden entrar en la cultura de lo escrito como oyentes de lecturas en voz alta hechas por quienes aprendieron el abecé. Cervantes representa semejante transmisión de los textos en el capítulo XXXII de la Primera parte del Quijote (1605), donde el ventero Juan Palomeque evoca así la lectura en voz alta de dos novelas de caballería, Don Cirongilio de Tracia y Felixmarte de Hircania, y de una crónica, la Historia del Gran Capitán Gonzalo Hernández de Córdoba: ‘Cuando es tiempo de la siega, se recogen aquí las fiestas muchos segadores, y siempre hay algunos que saben leer, el cual coge uno destes libros en las manos, y rodeámonos dél más de treinta y estámosle escuchando con tanto gusto, que nos quita mil canas’”; Roger CHARTIER, “Lectores y lecturas populares. Imposición y apropiación”, *Co-herencia*, 4, 7 (julio-diciembre, 2007), pp. 103-117, p. 103.

culturales y mutuas influencias, las distancias entre la cultura hegemónica y la cultura popular eran bien marcadas todavía a mediados del siglo XVI.<sup>7</sup>

Conocer, en la medida de lo posible, la contribución que hizo al desarrollo de la conciencia individual, el trabajo de traducción de la Biblia al castellano que se propusieron dos monjes españoles en la temprana modernidad, es el objetivo último de este estudio.

### La estructura

Para mediados del siglo XVI, la polémica de la lectura de la Biblia en lengua vulgar estaba en todo su apogeo. De hecho, Erasmo de Rotterdam había editado una versión griega del Nuevo Testamento, facilitando que una versión (imperfecta) del original, llegara a la cristiandad latina y mediterránea.<sup>8</sup> Y aunque Erasmo era un erudito, supo aprovechar las ventajas propagandísticas de la existencia de la imprenta, por lo que una enorme cantidad de escritos sirvieron para que sus ideas reformistas fueran leídas incluso en lugares tan lejanos como el monasterio sevillano de San Isidoro del Campo, en el que unos cuantos monjes jerónimos estaban interesados en conocer más a fondo su pensamiento.

Erasmo creía que la Iglesia necesitaba una reforma moral más que dogmática o intelectual, por lo que enfatizaba en las virtudes y el ejemplo de Jesús.<sup>9</sup> Su vida era el espejo sobre el que debía reflejarse la arquitectura del cristianismo. Insistía en la importancia del amor por sobre los parámetros religiosos. Interesaban los frutos del Espíritu Santo<sup>10</sup> en la vida del hombre más que la capacidad crítica racional. Y es que pensaba en un dilema de fondo de la cristiandad occidental: ¿en qué punto la circulación de la gracia divina y el libre albedrío se tocaban para dar por resultado la salvación del alma? Para él, la voluntad humana era cardinal ya que entendía que todo lo que Dios mandaba hacer al hombre dependía en última instancia, de la capacidad de decisión del mismo hombre.

Cuando Dios creó al ser humano, le concedió la libertad de decidir,<sup>11</sup> a diferencia de los demás seres, incluso los espirituales como los ángeles, que habían sido creados con el único

---

<sup>7</sup> En un trabajo anterior, he analizado estas distancias culturales desde una dimensión mayoritariamente empírica: Silvina MONDRAGÓN, "Iglesia y Monarquía castellana bajo la misma cruz: una visita pastoral a la diócesis de Segovia en 1446-1447", *Trabajos y Comunicaciones 2da. Época*, 37, (ene-dic. 2011).

<sup>8</sup> Conocida como *Novum Instrumentum*, es la versión griega del Nuevo Testamento, preparada por Erasmo de Róterdam. Fue impreso por Johann Froben en 1516 en Basilea.

<sup>9</sup> ERASMO DE ROTTERDAM, *Escritos de crítica religiosa y política*. Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Ángel GRANADA, Madrid, Tecnos, 2008.

<sup>10</sup> "Más el fruto del Espíritu es: caridad, gozo, paz, tolerancia, benignidad, bondad, fe", Gálatas 5: 22, Sagradas Escrituras, 1569. Biblia del Oso.

<sup>11</sup> Se apoyaba en Mateo 23:37: "¡Jerusalén, Jerusalén, la que mata a los profetas y apedrea a los que han sido enviados a ella! ¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos, como la gallina reúne a [sus] polluelos bajo sus alas! **Pero no habéis querido**" (el subrayado es nuestro). Sagradas Escrituras, versión 1569. Biblia del Oso.

propósito de servir y obedecer. Ergo, a cargo de su propia voluntad el ser humano podía resolver alejarse del pecado y volverse a Dios. No obstante, Erasmo no negaba el que la gracia fuera imprescindible para la salvación, aunque era el hombre el que tenía la prerrogativa de aceptar una relación de intimidad personal con Dios.<sup>12</sup>

No muy lejos de Inglaterra, un monje agustino seguía de cerca sus ideas. Martín Lutero había sostenido en muchas oportunidades que una de sus fuentes de inspiración era la traducción que Erasmo había hecho del Nuevo Testamento. Si bien Lutero y Erasmo habían mantenido una fluida comunicación epistolar al principio, la relación se fue agrietando en la medida en que comenzaron a discutir sobre la incidencia del libre albedrío en la salvación del alma. Es por esto que a la "*Discusión del Libre Albedrío*", que Erasmo publicó en 1524 en Basilea, Lutero opuso "*La voluntad determinada*", publicada en diciembre de 1525 en Wittenberg. La había escrito con el fin expreso de contrarrestar lo central de la cosmogonía erasmiana que rechazaba de plano la predestinación.<sup>13</sup>

Suele asumirse que la mente de Erasmo estaba atravesada por la naciente racionalidad moderna, por lo que no llegaba a comprender la incidencia de la dinámica del poder político feudal en la Iglesia como institución, y en las representaciones mentales e ideológicas de los sujetos del siglo XVI. Un poder que estaba caracterizado por su fragmentación en parcelas privadas de soberanía (como las prerrogativas judiciales del señor local), que al mismo tiempo convivían con otras estructuras centralizadas, como las mismas monarquías o la Iglesia.

Por el contrario, en Lutero todavía existirían resabios de una lógica tardo medieval, anti aristotélica,<sup>14</sup> que era la que lo hacía aparecer frente a los sectores populares como un hombre común que podía oponerse a intelectuales de la talla de Erasmo; el intermediario instruido con autoridad moral suficiente para dotar de voz a los silenciados. Sin embargo, la dinámica histórica se abre paso a despecho de las voluntades aisladas: a pesar de que Erasmo solo esperaba una reforma moral de la iglesia, Lutero terminó por facilitar una relectura teológica de la Biblia que

---

<sup>12</sup> El pecado adánico había debilitado la naturaleza humana, pero no había anulado la capacidad de reconocer a Dios.

<sup>13</sup> Erasmo era consciente del grado profundidad de la contienda intelectual que mantenía con Lutero, cuando le escribió a Enrique VIII, de Inglaterra, a quien le había enviado el libro, comentó: "*Alea iacta est. Exiit in lucem libellum de libero arbitrio*" (Las suertes están echadas. Salió a la luz el tratado acerca del libre albedrío)", Martín LUTERO, *De Servo arbitrio*, Wittenberg, 1525; *Obras de Martín Lutero: De Servo Arbitrio (La Voluntad Determinada)*, por Iglesia Evangélica Luterana Unida en Argentina y Uruguay, Contexto Histórico, 2009, p. 4.

<sup>14</sup> "Que Martín Lutero puede ser contado entre los anti aristotélicos es algo de lo que no cabe ninguna duda, aunque participa, como a nadie ha de extrañar, de ocasionales referencias positivas a Aristóteles y parte del lenguaje de éste se encuentre asumido sin conflicto por el reformador alemán. Hay además en Lutero una reiterada pretensión de no solo haber leído a Aristóteles, sino de haberlo entendido mejor", Manfred SVENSSON, "Un caso de anti aristotelismo agustiniano: Lutero y la recepción de Aristóteles en la Reforma Protestante", *Tópicos, Revista de Filosofía*, 50 (2016), pp. 43-44.

acabó encauzando la crisis tanto de la Iglesia como estructura de poder como la de los valores cristianos, que el cisma papal de fines del siglo XIV había dejado al descubierto.<sup>15</sup>

Para mediados del siglo XVI esta tensión entre la lógica medieval y la moderna, se expresó con toda su fuerza en una nueva figura. Irrumpió en el escenario teológico Juan Calvino, un monje del noroeste de Francia con una exquisita formación jurídica y canónica que siguiendo a Lutero y a Bucer,<sup>16</sup> formuló en 1538 un sistema integral de gobierno estatal y eclesiástico, a través de sus *"Institutos de la religión cristiana"*<sup>17</sup>. Radicalizando la teología luterana, argumentó que algunos hombres también estaban predestinados a la condenación. Como pensaba que Dios había decidido quien sería salvo desde antes de la fundación del mundo, una señal palpable de la predestinación era la pertenencia y observancia de los parámetros ético morales de una congregación calvinista. Así, con el fin de mantener puros a los elegidos, y descubrir y excomulgar a los excluidos de la gracia divina, el universo calvinista comprendía complejos y aceitados mecanismos de control y vigilancia de los vecinos. Los consistorios de las ciudades elegían a los ancianos encargados de este estricto control moral, que trabajaban de forma conjunta con los pastores de cada congregación.<sup>18</sup>

En resumen, hacia 1550 había tres religiones oficiales en Europa occidental: el catolicismo papal, el luteranismo de base estatal y la teocracia calvinista. Y aunque cada una mantenía una relación orgánica con la formación estatal en la que se asentaba, el único que se había atrevido a reclamar la "libertad de conciencias" los primeros años de la década de 1520 era Lutero, aunque hacia 1529 había terminado negándola.

### **Ideas de reforma en Sevilla**

Poderosas razones de estado y geopolíticas habían logrado imponerse a las motivaciones espirituales del ímpetu reformista. De hecho, cada confesión echó mano de los recursos coactivos del Estado para lograr imponerse como religión única y obtener el derecho a intentar monopolizar las conciencias de los individuos. En 1555, terminó por institucionalizarse la Paz

---

<sup>15</sup> Silvina MONDRAGÓN, "Entre Dios y la comunidad: prácticas y percepciones campesinas en torno a la Iglesia y la monarquía en Castilla, siglos XIV y XV", *Miscelanea Medieval Murciana*, 38 (2014), pp. 147-160.

<sup>16</sup> Reformador alemán contemporáneo de Lutero, con una marcada vocación ecuménica.

<sup>17</sup> Max Weber sostuvo que el Dios del calvinista no exigía de sus fieles la realización de tales o cuales "buenas obras", sino una santidad en el obrar elevada, que se tornara una forma de vida. Por este presupuesto, Calvino entendió que era necesario realizar un inmenso trabajo de educación política; al respecto ver Alberto ROLDÁN, "Ética, Política y Educación en Max Weber. Con referencia especial al calvinismo y 'El espíritu del capitalismo'", *Teología y Cultura*, 3, 6 (2006), p. 5.

<sup>18</sup> Calvino se inclina hacia un Dios soberano que predetermina y establece instituciones y autoridades. Así, el carácter cristiano del Estado es esencial ya que contiene las herramientas que facilitan el acceso de los individuos a los designios divinos; Marta GARCÍA ALONSO, "La teología política de Calvino", *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica*, 62, 232 (2006), pp. 5-20.

de Augsburgo que en la práctica no era más que un compromiso para que cada príncipe o príncipe obispo alemán, decidiera la religión de su territorio bajo el presupuesto de que no se podía tener dos religiones diferentes, como tampoco dos códigos legales opuestos. Se buscaba la homogenización de los marcos que regulaban la vida de los súbditos.<sup>19</sup>

Este tipo de cuestiones, plantean un interrogante ineludible para el caso español que es el que aquí interesa: ¿en qué medida la necesidad de reforma moral de la Iglesia terminó por doblarse en una crisis institucional a consecuencia de la presión ejercida por la crisis de los valores cristianos del común de la población? Aunque es difícil dar una respuesta certera, sabemos que las tensiones religiosas fueron canalizadas por los sectores dominantes de la sociedad a través de la implementación de fenómenos inquisitoriales de control y represión social y de acaloradas discusiones teológicas entre los monjes intelectuales. En este contexto, el Estado era la expresión político-cívica de la religión y no al revés, en especial para los reformadores católicos del movimiento de Alcalá que por el alto nivel de abstracción de sus propuestas, no tuvo ningún tipo de raigambre popular, quedando enclaustrado en un círculo de clérigos que no representaban al hombre común.<sup>20</sup> Entre las elites intelectualizadas de clérigos, primaba la opinión de que el rey, la corte y los tribunales, tenían que dar el tono moral y religioso al resto de la población.<sup>21</sup>

No obstante, conforme avanzaba el siglo XVI, un creciente estado de opinión pública presionaba cada vez más sobre las decisiones de los monarcas, aunque no llegara todavía a determinarlas.<sup>22</sup> Desde 1512 el movimiento conocido como *Iluminismo*<sup>23</sup> comenzó a introducir

---

<sup>19</sup> “Ya en el siglo XVI, con la aparición de la Reforma, el término ‘tolerancia’, derivado del latín *tolerare*, comenzó a utilizarse para hacer referencia a la postura de aquellos que defendían la coexistencia pacífica de católicos y protestantes”, Leandro MARTINEZ PEÑAS, “La legislación de Carlos V contra la herejía en los Países Bajos”, *Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos)*, 16 (2012), pp. 27-61, p. 29; también al respecto, ROJAS DONAT, L., “Tolerancia religiosa en el Renacimiento: Carlos V en Ausburgo en 1530”, *Theoria*, 11 (2002).

<sup>20</sup> José GARCÍA ORO, Segundo L. PÉREZ LÓPEZ, “La reforma religiosa durante la gobernación del cardenal Cisneros (1516-1518): hacia la consolidación de un largo proceso”, *Annuario Sancti Iacobi*, 1 (2012), pp. 47-147.

<sup>21</sup> Jonathan PEARL, *The crime of crimes. Demonology and politics in France 1560-1620*, Wilfrid Laurier University Press, 1999, cap. V.

<sup>22</sup> Al respecto, se cuenta con numerosos estudios que han reivindicado a los sectores populares como actores políticos con voz pública propia: “no solo se mostraron concernidos por el conjunto de decisiones políticas a distintos niveles que les afectaban; también fueron capaces de articular discursos autónomos sobre estas mismas decisiones, sobre la naturaleza del poder o el reparto de la renta, e incluso de construir espacios políticos e inventar mecanismos capaces de trasladar una voz política. En último término, se mostraron capaces de influir en mayor o menor medida en la toma de decisiones”, Rafael OLIVA HERRER, “Sobre la politización ordinaria de la gente común a fines de la Edad Media”, *Una nueva visión de la Edad Media: legado y renovación*, XXVI Semana de Estudios Medievales, Nájera, 27 al 31 de julio de 2015, p. 260. Por mi parte, en un trabajo reciente he sostenido que el concepto de opinión pública es aplicable a la temprana modernidad castellana, Silvina MONDRAGÓN, “Los usos políticos del espacio público en algunas villas del norte de Castilla, siglos XV y XVI”, *Trabajos y Comunicaciones*, 2da. Época, e069 (julio-diciembre 2018).

<sup>23</sup> “The adepts of iluminism, called *alumnbrados* or *dejados*, claimed to experience a direct and personal contact with God, which led them to feel a great spiritual liberty, especially in the face of religious formalism, which

a Erasmo en España y con él, ideas de reforma con base en el humanismo.<sup>24</sup> En este escenario, atrios, plazas y calles, se convirtieron poco a poco en escenarios urbanos de disputas políticas y religiosas. Se trataba de ámbitos públicos en los que la información y la opinión circulaba y se transformaba al mismo tiempo de boca en boca, ya que era imposible que fuera controlada y mucho menos reservada adrede para determinado tipo de público. En la calle, cualquiera podía escuchar y oír, mirar y ver. En una sociedad estamental, la plaza, el púlpito y la calle fueron algunos de los primeros pilares que facilitaron el derrumbe del mundo conocido, ya que favorecieron la “socialización” de las ideas y las noticias.<sup>25</sup>

De aquí en más, ninguna institución y/o lógica moderna de gobierno pudo resistir impávida el fortalecimiento del rumor como canal de información/desinformación política.<sup>26</sup> Es por este tipo de procesos estructurales que, aunque la traducción de la Biblia al castellano en principio no haya sido producto de una demanda popular, no podría aseverarse que la mayor parte de la población haya estado ausente del fenómeno a mediano plazo.

A nivel de la religiosidad popular, existen pruebas que demuestran que pululaba una enorme cantidad de escritos y dibujos panfletarios por los espacios rurales y urbanos españoles, que nos permiten prever que existía una circulación efectiva de este tipo de información. Para el caso de Sevilla, sabemos que “la Biblia llegaba a los sectores populares. Existían hojas volanderas e imprentas clandestinas que facilitaban la llegada del contenido a un público amplio”<sup>27</sup>.

Las ideas reformadas circulaban en la ciudad portuaria no solo a través de panfletos. En un medio urbano donde el mayor porcentaje de la población no sabía leer ni escribir, fue fundamental la labor de personajes como Gaspar Ortiz: un ciego que había ejercitado la

---

they denounced”, Gordon KINDER, *Casiodoro de Reina: Spanish reformer of the sixteenth century*, Tamesis Book Ltd., 1975, p. 2.

<sup>24</sup> Los inventarios de libros que aún se conservan nos permiten saber por ejemplo, que Rodrigo de Mendoza, primer Marqués del Cenete y Conde de Valencia del Cid, tenía en su biblioteca *De Copia Verborum*, de Erasmo en 1523; María Luisa LÓPEZ VIDRIERO y Pedro CATEDRA (dirs.), *El Libro Antiguo Español. Coleccionismo y Bibliotecas (siglos XV-XVIII)*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Sociedad Española de Historia del Libro, 1998, p. 390.

<sup>25</sup> No obstante, la amenaza de la Inquisición y las “prohibiciones del Índice, – que hicieron desaparecer una floración de libros, de los cuales sólo conocemos unos cuantos privilegiados en ejemplares rarísimos –”, han de haber doblegado la voluntad de publicar a los autores, en más de un caso; Marcel BATAILLON, *Erasmo y España*, T. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, p. 9.

<sup>26</sup> Michele OLIVARI, *Avisos, pasquines y rumores. Los comienzos de la opinión pública en la España del siglo XVII*, Madrid, Ed. Cátedra, 2014, Primera Parte.

<sup>27</sup> “...siguiendo con los impresos, también sabemos que existieron hojas volanderas de contenido protestante, al menos durante el año largo que pasó Sebastián Martínez en Sevilla trabajando con una imprentilla clandestina”, Ignacio GARCÍA PINILLA, “Lectores y lectura clandestina en el grupo protestante sevillano del siglo XVI”, en María José VEGA e Iveta NAKLÁDALOVÁ (eds.), *Lectura y culpa en el siglo XVI*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2012, p. 47.



habilidad de recordar de memoria y repetir los sermones que daba Juan Pérez de Pineda cuando todavía predicaba en el monasterio de San Isidoro de Sevilla.<sup>28</sup>

Este es un dato que hay que poner en contexto: a mediados del siglo XVI, el estado público de la discusión de ideas teológicas, hizo que los sermones de predicadores famosos lograran reunir a un público numeroso en las puertas de las iglesias. Fueron especialmente trascendentes las disputas discursivas que se daban entre los personajes más radicalizados de cada grupo. Por caso, el flamenco Martín del Río, un jesuita demonólogo muy famoso en España y Francia, predicaba que la política no podía separarse de religión, por lo que la existencia de la herejía, en realidad atentaba contra el orden público.<sup>29</sup>

Los mismos tratados demonológicos, característicos de la época, pueden ser analizados como literatura a la vez religiosa y política. Eran el producto de un identificable grupo de escritores que tomaron partido teológico en un período violento y problemático. Así, los tratados demonológicos pueden ser asumidos como propaganda de determinada facción política religiosa, a la luz de las guerras de religión del siglo XVI.<sup>30</sup>

Lo que no podemos aprehender desde el análisis histórico es la representación mental que se forjaba en el imaginario de las personas que oían a los predicadores hablando de ángeles y demonios.<sup>31</sup> De todas formas, es claro que a las cosmogonías espirituales se sumaban otras de orden político, lógicas de un período de reformas, que resultaban potencialmente peligrosas para la estabilidad de la jerarquía religiosa y civil.<sup>32</sup> De no ser así, no podríamos explicar por qué era la misma monarquía, y los obispos, los encargados de perseguir

---

<sup>28</sup> “El verdadero punto de contacto entre Sevilla y Ginebra fue Gaspar Ortiz, un ciego que estaba en la casa de la doctrina de Sevilla. Su relación ininterrumpida con Juan Pérez de Pineda se remontaba a la época en que éste había decidido abandonar silenciosamente el Colegio de la Doctrina de Sevilla para trasladarse a París y finalmente a Ginebra”, Stefania PASTORE, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, España, Marcial Pons, 2010, p. 119.

<sup>29</sup> Julio CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, (1961) 2003, pp. 165-167.

<sup>30</sup> Jonathan PEARL, *The crime of crimes...*, op. cit., “Introducción”.

<sup>31</sup> No obstante, existen pródigos trabajos que han rastreado las cosmogonías de las religiosidades populares. Por caso, Carlo Ginzburg pudo comprobar que a Menocchio “en realidad la distinción entre creador y criatura, y la propia idea de un Dios creador, le era profundamente ajena, tenía bien claro en su cabeza que sus ideas eran distintas de las del inquisidor, pero a partir de cierto punto le faltaban las palabras para expresar esa diferencia”, Carlo GINZBURG, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Akal, 2016 (1976), p. 198. Del mismo autor: “El palomar ha abierto los ojos. Conspiración popular en la Italia del siglo diecisiete”, y “Saqueos rituales. Premisas para una investigación en curso”, *Tentativas*, op. cit.

<sup>32</sup> De hecho, ya desde el último tercio del siglo XIV, se habían consolidado los argumentos teológicos para discutir la autoridad final del papado. El teólogo inglés John Wyclif fue el último personaje típicamente medieval en escribir sobre las relaciones entre el Estado y la Iglesia, creía que “el único grupo humano que tenía relevancia espiritual era la Iglesia verdadera, compuesta exclusivamente por los predestinados a la salvación, la comunidad de los justos. Sólo ella tenía legítimo derecho a reivindicar para sí la autoridad espiritual (...) lo que se llama habitualmente Iglesia — el clero, el episcopado y el Papado y la comunidad identificable de católicos bautizados — no es sino una institución ideada por el hombre, sin sanción divina alguna”, Anthony BLACK, *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 122.

traductores y quemar Biblias.<sup>33</sup> En realidad, cabe preguntarse ¿por qué se habían tornado una amenaza tan flagrante las versiones vernáculas de la Biblia?

Se ha sostenido que en realidad se las quemaba porque “los traductores habían empezado una batalla por el alma de Europa. Estaban transformando la civilización de Europa, de mil años de existencia, de medieval a moderna”<sup>34</sup>. Más allá de la belleza retórica de la cita, expresa una realidad concreta ya que por primera vez se cuestionaba si el Papa era por derecho propio el depositario final de la *potestas*.<sup>35</sup> La pulsión de base parecía darse entre los que apoyaban la autoridad del Papa y los que se apoyaban en la importancia de la Biblia como fuente legítima y última de verdad.

### Los hombres y el azar

En su vida en España, Casiodoro de Reina<sup>36</sup> había vivido en la cosmopolita Sevilla del siglo XVI: un puerto de importancia por el que no solo llegaban productos americanos, sino que además, también circulaban por allí una gran cantidad de libros e ideas exóticas, entre las que se encontraban las del luteranismo y erasmismo. En ese mundillo rebosante de posibilidades intelectuales en el que los horizontes se expandían cada vez más, Casiodoro había llegado a convertirse en la autoridad espiritual del convento de San Isidoro.

Era un convento particular para la época: en él se leía la versión del Nuevo Testamento del protestante Juan Pérez de Pineda y las horas destinadas al canto y al rezo “*se habían convertido en explicaciones de la Santa Escritura*”<sup>37</sup>. Por ello, no resulta sorprendente que para 1557 una docena de monjes se marcharan de su tierra empujados por la amenaza de los tribunales inquisitoriales, para no volver jamás a España. Iniciaban así una larga peregrinación

---

<sup>33</sup> “La censura de Biblias representa la intransigencia y la evolución hacia la formación de una ideología ‘ortodoxa’. Los Reyes Católicos, para llevar a cabo esta censura echaron mano de la recién instaurada Inquisición. Pero la primera prohibición de las traducciones bíblicas no fue ordenada por la Inquisición, sino por los Reyes Católicos (...) en 1521, el Inquisidor general Adriano de Utrecht publicó un reglamento en el que se ordenaba la confiscación de las obras de Lutero”, José María ALEGRE PEYRÓN, “La censura literaria en España en el siglo XVI”, *Revue Romane*, XXV/2 (1990), pp. 429-441, p. 429.

<sup>34</sup> Vishal MANGALWADI, *El libro que dio forma al mundo. Cómo La Biblia creó el alma de la civilización occidental*, United States, Thomas Nelson Publishers, 2011, p. 147.

<sup>35</sup> *Auctoritas y potestas* son dos tipos de autoridad que fueron discutidas largamente en Europa occidental desde la famosa Querrela de las Investiduras. En resumen, la primera remite al poder terrenal y finito de un gobernante en tanto que la segunda se apoya en el Papa como vicario de Cristo y es por tanto atemporal, sin limitaciones físicas ni espaciales.

<sup>36</sup> Una buena síntesis del recorrido vital del Reina y de su lugar en los debates historiográficos en torno a los *Alumbrados*, se puede encontrar en Steven GRIFFIN, “Desde el exilio alemán y londinense. Casiodoro de Reina y la eclesiología del desplazamiento”, Michel BOEGLIN; Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS y David KAHN (dirs.), *Reforma y disidencia religiosa. La recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el siglo XVI*, Madrid, Casa de Velázquez, 2018.

<sup>37</sup> *Artes de la Inquisición Española*. Aunque el autor firma como Raimundo GONZÁLEZ de MONTES, se cree que bien puede ser un seudónimo del propio Casiodoro de Reina.

desde el centro de Europa hasta tierras frías y lejanas que también representaba un crudo viaje interior desde la ilusión al desencanto. En más de una ocasión, Reina comentó que Ginebra se había convertido en la nueva Roma. Después de un breve interludio en la capital espiritual del protestantismo, se instaló en Londres gracias a la llegada al trono de Elizabeth I y la concesión de libertad de culto reformado.

Instalado en Inglaterra, se consagró de lleno a la titánica tarea de traducción de las Escrituras.<sup>38</sup> Pero las cualidades del carisma personal del ahora ex monje sumadas a su vocación pastoral, hicieron que lejos de permanecer en las sombras, iniciara una serie de reuniones semanales en su casa a las que asistían los exiliados españoles. Aunque no tardó en pedir el reconocimiento como Iglesia Reformada Española, las demás iglesias de corte nacional como la francesa u holandesa se opusieron por sospecharlo anti trinitario. Hay evidencia que informa las razones últimas del rechazo a la aceptación de la iglesia reformada española: al parecer se empezaba a notar la salida de miembros de las otras congregaciones hacia el centro religioso español liderado por Reina.<sup>39</sup>

Pero, a pesar del rechazo de los correligionarios, el grupo español rápidamente comenzó a funcionar como congregación independiente. En pos de ello, Reina se dirigió directamente a la reina Elisabeth, solicitándole un lugar de culto, quien finalmente concederá los locales de una capilla abandonada, Santa María de Harás y le destinará una pensión real de 70 libras al año. El corolario es que a lo largo de algunos años, Londres será sede de una iglesia reformada española que mantuvo cultos regulares tres veces por semana.<sup>40</sup>

En la nochebuena del año 1563, el monje jerónimo Antonio del Corro redactó una aguda carta que tenía por destinatario a su viejo hermano en la fe, Casiodoro de Reina, que sabía exiliado en Inglaterra desde hacía un lustro. A pesar de la difícil situación personal que atravesaban, sin una provisión estable de dinero y siendo sospechados y perseguidos por los tribunales de la Santa Inquisición por toda Europa, del Corro estaba ocupado en develar el misterio que encerraba la naturaleza divina del Cristo. Le preocupaba entender las distintas formas en que se había revelado a la humanidad para que el cristiano pudiera tener a disposición un conocimiento mejor acabado de su Salvador. Sabía que las múltiples manifestaciones del Señor podían ser rastreadas en una lectura pertinente de la Biblia. Era ella

---

<sup>38</sup> En Inglaterra Reina pudo profundizar la lectura de los grandes teólogos reformados, Lutero, Calvino y Zwinglio. También tuvo acceso a los teólogos radicales como Velsius, Schwenckfeld y Osiander.

<sup>39</sup> Reina redactó la confesión de fe para cumplir con las formalidades necesarias para el reconocimiento de la iglesia española.

<sup>40</sup> Ricardo MORALEJA ORTEGA, "Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera...", op. cit., p. 1.

la que reservaba las claves de este conocimiento críptico, a aquel estudioso que se atreviera a hacerle las preguntas que un hombre de iglesia del siglo XVI necesitaba responder:

*“... en qué esencia apareció a los padres del Viejo Testamento. Item, del segundo estado: cómo estando en el mundo, residía a la diestra de su Padre, (...). Item, tocante al tercer estado, después de su glorificación, holgaría saber qué residencia hace Jesucristo en los fieles y por qué comparaciones se puede entender esto”<sup>41</sup>.*

Se trataba ni más ni menos que de discutir la ubicuidad de Cristo. Su carácter omnipresente y su naturaleza dual, divina y humana al mismo tiempo, para finalmente conocer si el Cristo glorificado continuaba siendo una criatura o había dejado de serlo. No era un tema menor: el crudo martirio de Miguel Servet, debido al planteo de este tipo de cuestiones, había tomado estado público para entonces. Se trataba de un conocido teólogo español partidario de Erasmo, sospechado de anti trinitario que logró huir de la Inquisición española para caer ingenuamente ante los tribunales calvinistas. Fue condenado y ejecutado en 1553 en Ginebra después de una lapidaria agonía.<sup>42</sup>

Antonio del Corro deseaba poder discutir con Reina esta cuestión que si bien no era menor, tampoco podía ser asumida en público. Es por esto que le consultaba su parecer sobre algunos autores que trataban el tema, al tiempo que le pedía su opinión sobre el misterio de la Trinidad, en especial el versículo 21 de san Juan 17: que transcribió en latín, asegurándose de estar trabajando sobre un mismo texto: *“omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint, ut credat mundus quod tu me miseris”*.

En la carta observa que la figura de Jesús se había manifestado, y se manifestaba, en tres tiempos diferentes que a su vez el teólogo tenía el deber de interpretar, porque era necesario develar las manifestaciones de Cristo para con la humanidad. Como en la época estas cuestiones podían volverse sospechosas de herejía a las mentes intelectualmente inquietas,<sup>43</sup> no por azar la carta estaba dirigida a quien del Corro consideraba un erudito de suma

---

<sup>41</sup> Antonio DEL CORRO, Carta Teobonesa a Casiodoro de Reina, 24 de diciembre de 1563, Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispano. En adelante *Carta Teobonesa*.

<sup>42</sup> Miguel, GONZÁLEZ ANCIN, *Miguel Servet en España (1506-1527)*, (edición ampliada), Tudela, Imprenta Castilla, 2017.

<sup>43</sup> Cuando escribió la carta teobonesa, del Corro se consideraba así mismo un calvinista, por lo que para los encumbrados teólogos del calvinismo Jean Cousin y Teodoro Beza “todas las preguntas hechas por Corro en dicha carta eran manifestaciones muy claras de una mente que jugaba peligrosamente con problemas sobre la naturaleza de Cristo, su misión y otras cosas parecidas; problemas éstos que no tenían por qué aparecer en los pensamientos y en las obras de un verdadero calvinista”, Paul HAUBEN, *Del monasterio al ministerio. Tres herejes españoles y la Reforma: Antonio del Corro, Casiodoro de Reina, Cipriano Valera*, Madrid, Editorial Nacional, 1978, p. 57.

confianza y probada sabiduría. Reina era aquel compañero jerónimo<sup>44</sup> a quien reconocía como autoridad intelectual y a quien se sentía unido simbióticamente por voluntad divina.<sup>45</sup>

Tal vez por esto también le manifestaba en la carta su preocupación por la marcha del trabajo de traducción de la Biblia, desde las lenguas originales al castellano, que estaba haciendo Reina; su impresión y su posible difusión en España. Es evidente que se trataba de una empresa conjunta. La carta trasunta que se sentían los protagonistas de una alta misión en pos de la evangelización de los territorios de los Habsburgo y también del sostén espiritual de los españoles que vivían en el exilio.<sup>46</sup>

Como del Corro estaba en Teobon, en la antigua Aquitania francesa, esperaba que Reina pudiera bajar desde Inglaterra y llegar hasta él “... *pasándose en Flandes y de allí venirse en las urcas flamencas hasta la Rochelle y hasta Bordeaux*”<sup>47</sup>. Además de rutas relativamente seguras por las que circular en medio de las convulsiones provocadas por la Reforma, y el reparto geopolítico del mundo conocido entre protestantes y católicos, del Corro le informaba a Reina que contaban también con un aliado valiente que mediaba cartas y dinero entre los monjes en el exilio. Se trataba de un mercader de Bordeaux llamado Pierre du Perrey. Pero no solo se trataba de cartas y dinero: Pierre también traficaba libros luteranos y calvinistas que les interesaba leer. Del Corro le encargó que entregase a Reina cuatro escudos para que este seleccionara y le reenviara a través suyo, los tratados más provechosos para su edificación espiritual e intelectual.<sup>48</sup>

De hecho, estando todavía en el monasterio sevillano, del Corro leía con voracidad las obras de los reformados, por lo que incorporó desde temprano el núcleo central de las ideas

---

<sup>44</sup> El que se tratara de monjes jerónimos no es un tema menor: para la época, eran la Orden de mayor cercanía a la casa gobernante y por ende, se habían convertido en confesores del rey. “Los Jerónimos fueron sin dudas, la orden de mayor arraigo espiritual en el territorio castellano desde finales del siglo XIV y durante todo el siglo XV (...) la presencia de esta orden como bastión religioso de la monarquía castellana bajomedieval, nos permite aventurar como hipótesis la relevancia nodal que adquirió la reforma eclesiástica iniciada en el siglo XIV para la concentración del poder político monárquico castellano. Es en esta clave analítica que entendemos que la orden de los Jerónimos fue integrada al sistema político castellano como símbolo distintivo de una nueva relación monarquía-Iglesia”, Silvina MONDRAGÓN, “Entre Dios y la comunidad...”, op. cit., p. 155.

<sup>45</sup> “...considero, leyendo y relejendo su carta, que este mismo deseo está arraigado en su corazón. Y así me certifico que este negocio se menea por la poderosa mano de Él, que junta las dispersiones de Israel, cuando viene la hora de su voluntad”; más adelante declara: “...desde el día que vi y conocí cuán imposible me era vivir sin usted”, Carta Teobonesa.

<sup>46</sup> Hasta mediados del siglo XVI, las versiones bíblicas más usadas eran la famosa Vulgata Latina que fue traducida por san Jerónimo entre 382 y 404; la Biblia Alfonsina de 1260-1280 que fue traducida desde la Vulgata y tenía como particularidad tener completo todo el Antiguo Testamento. A principios del siglo XVI había aparecido la famosa Biblia Políglota que el Cardenal Cisneros encargó a la Universidad de Alcalá; recogía las versiones en las lenguas originales y las clásicas.

<sup>47</sup> Carta Teobonesa.

<sup>48</sup> “...para que me comprase algunos tratados o libros que piense me harán provecho. Entre los cuales querría haber los libros de don Gaspar, y de Valentino Crotaldo, y de otros que tratasen la doctrina de nuestra religión, con edificación de nuestras conciencias”, Carta Teobonesa.

de Lutero, Calvino y Zwinglio, estando en España y con ayuda de los inquisidores. Era a ellos a quienes pedía los libros prohibidos, argumentando que necesitaba conocerlos para refutarlos. Más aún, pensando en clave de red identitaria, de pertenencia social y política, del Corro desde muy joven obtuvo para su placer intelectual acceso a muchas obras clandestinas porque era pariente cercano de un famoso Inquisidor.<sup>49</sup>

Es claro que la traducción a las lenguas vernáculas de la Biblia se hizo arriesgando la propia existencia y en más de un caso, perseguidos en el exilio. Los traductores estaban convencidos de que su trabajo tenía por norte liberar las fuerzas intrínsecas de la espiritualidad humana, proveerle de contenido, potenciar una comunicación de tono intimista con el Creador y sobre todo, garantizar el acceso de los estratos más humildes de la población al texto sagrado, ya que ahora podrían oírlo en lenguas que entendieran.<sup>50</sup>

La cantidad cada vez más abultada de libros prohibidos por la Inquisición a lo largo del siglo XVI es evidencia suficiente de los intentos de desterrar los cuestionamientos de base que se hacían a una ya muy cuestionada ortodoxia cristiana. Pero también se buscaba la concientización e internalización de convicciones y para ello, se intervenía en la textualidad, “ya que el fin confeso y primario de la actividad censoria es la erradicación de la herejía”<sup>51</sup>. De todas formas, la aparición de la imprenta y su posterior expansión por Europa occidental, tornaron inútiles las pesquisas de los censores.

Por citas de este tipo, destacamos que la *Carta Teobonesa* también informa sobre la circulación de los libros en medio de un mundo conmovido por las ideas. Era la época de las grandes manifestaciones de la fe pero también de los autos de fe, como el de 1559 que había purgado de protestantes luteranos y reformados los claustros de los monasterios españoles, ya que es sabido que en Sevilla el interés por la lectura clandestina alcanzaba a todos los estratos de la sociedad.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> “Siendo un joven monje, de unos veintisiete años, tuvo acceso a numerosas obras de los principales reformadores gracias a que, siendo pariente estrecho del Inquisidor homónimo, se los daban de balde en el Castillo de Triana”, Ignacio GARCÍA PINILLA, “Lectores y lectura clandestina...”, op. cit., p. 51.

<sup>50</sup> Para el caso inglés, es ilustrativo el suplicio de Tyndale al que estrangularon y quemaron en 1536 como hereje por traducir ilegalmente la Biblia al inglés. Era un personaje comprometido con su tiempo: “Tyndale anunció por primera vez su resolución de poner la Palabra de Dios a disposición de las masas cuando un sacerdote le dijo ‘nos va a ir mejor sin la ley de Dios que sin la del papa’. Tyndale respondió: ‘si Dios me da vida unos cuantos años más, haré que un muchacho que empuja el arado sepa más de las Escrituras que lo que tú sabes’”, Vishal MANGALWADI, *El libro...*, op. cit., p. 161.

<sup>51</sup> María José VEGA, “Leer no es de cristianos: lectura, culpa y miedo en el siglo XVI”, en María José VEGA e Iveta NAKLÁDALOVÁ (eds.), *Lectura...*, op. cit., p. 10.

<sup>52</sup> “El 24 de septiembre de 1559 tuvo lugar en Sevilla el primer auto de fe con un importante número de vecinos condenados por luteranismo (...) es sabido que el comienzo de la represión fuerte en octubre de 1557, está vinculado al descubrimiento de una red de difusión clandestina de libros protestantes”. Ignacio GARCÍA PINILLA, “Lectores y lectura...”, op. cit., p. 45.

El movimiento de Reforma se había diseminado en una multiplicidad de iglesias nacionales preocupadas por definir sus contornos teológicos, doctrinales y litúrgicos y también por fijar fronteras visibles para con el catolicismo pero también para con ellas mismas. A esto se sumaba la vehemencia católica de Felipe II, que tenía espías apostados a escala continental, para perseguir y condenar la “herejía luterana”<sup>53</sup>.

Aunque se usaba el concepto “luterano” para referirse a los rebeldes reformados, difícilmente puede adscribirse este calificativo a los monjes que huyeron de San Isidoro de Sevilla: se trataba más bien de católicos preocupados por la evangelización, de base cuasi erasmista, lo que los convertía lógicamente en potenciales reformados en el contexto geopolítico del siglo XVI.<sup>54</sup>

En realidad, como los clérigos de la época estaban atravesados por disputas teológicas que ponían en entredicho su formación y sus creencias, sus cosmogonías y muchas veces también su fe, no es posible encuadrarlos en una corriente teológica definida, que solo desde el presente se nos antoja homogénea y coherente. De la misma manera, tampoco es esperable que los contemporáneos tuvieran claridad respecto de los marcos ideológicos de sus contrincantes, porque se trata de un momento histórico particular, en el que tanto el catolicismo como el protestantismo moderno estaban en plena construcción: un monje católico podía coincidir con ideas luteranas o calvinistas, sin que por ello se convirtiera.<sup>55</sup> Lo que sucedía era que estaba tambaleando el edificio teológico y dogmático construido a lo largo de un milenio, y personajes como Lutero o Calvino fueron los exponentes de un estado de opinión crítica de la sensibilidad religiosa que se había agudizado a fines de la Edad Media.

Es más, en este convulso siglo XVI las ideas de Erasmo, Lutero o Calvino, fueron apoyadas por ricos mercaderes que parecen haberse convertido en fortuitos y eficientes paladines del protestantismo al fungir como intermediarios a través de los cuales circulaban los libros recién publicados y prohibidos que alimentaban las mentes de los reformadores. Por otra parte, actuaban también como sostén económico ya que eran los tenedores de pólizas de cambio que servían para mantener a resguardo el dinero conseguido por los monjes a través de donaciones para afrontar, por ejemplo, la publicación de la nueva traducción de Reina.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Al respecto, trabajos recientes relativizan el marcado carácter católico de Felipe II, por caso Henry KAMEN, *La Inquisición española*, Barcelona, Crítica, 2013.

<sup>54</sup> Paul HAUBEN, *Del monasterio al ministerio...*, op. cit., p. 37.

<sup>55</sup> “Rabelais fue para Calvino a la vez ateo y luterano...el arzobispo Manrique, siendo inquisidor general en 1525, fue un conocido protector del Erasmismo español”, Paul HAUBEN, *Del monasterio al ministerio...*, op. cit., p. 27.

<sup>56</sup> El dinero provenía de las contribuciones de los exiliados españoles y de importantes familias nobles.

No podríamos valorar en su justa medida la publicación en castellano de la Biblia protestante sin ponderar en qué medida la publicación de libros se había convertido en un negocio, al parecer bastante rentable si consideramos los riesgos a los que se exponían los dueños de las imprentas clandestinas, los libreros o los marinos.<sup>57</sup> Un caso paradigmático es el de Julián Hernández, conocido como Julianillo, que se ofreció a introducir en España de forma clandestina versiones del Nuevo Testamento de Juan Pérez de Pineda.<sup>58</sup> Gracias a su audacia, que enfrentaba el poder de control de la Inquisición, logró introducir en territorio de la monarquía católica, viaje tras viaje, gran cantidad de literatura reformada. Finalmente, fue traicionado y entregado a sus perseguidores, que lo quemaron en la hoguera el 22 de diciembre de 1560.<sup>59</sup>

En la carta escrita en Teobón, del Corro expuso que había iniciado tratativas con un impresor sobre el probable costo de la publicación de la traducción de la Biblia. Le cuenta a Reina que el costo sería menor si ellos proveían el corrector de estilo y el papel necesario. El impresor le había dicho que podría sacar de su imprenta mil doscientos volúmenes en folio común *“impresos con distinción de versetes, por cuatro reales y medio cada ejemplar. Y si él pusiere el papel, pide por cada ejemplar seis reales”*<sup>60</sup>.

Es de resaltar que el dueño de la imprenta les ofrece instalar la prensa donde consideren, por lo que del Corro le comenta a su destinatario, que la reina de Navarra les había puesto a disposición uno de sus castillos. No hay que olvidar que el reino de Navarra ocupaba una posición geopolítica estratégica ya que era una especie de Estado bisagra entre el norte de la España católica y la Francia calvinista. De hecho, Juana Albretch ya convertida en reina, se declaró calvinista en 1560 y con ella su reino.

Este último dato pone en evidencia la amplitud y solvencia de la red geográfica de relaciones nobiliarias que apoyaban la causa de la reforma. Más allá de los detalles que escapan a este trabajo, es necesario que sopesemos la importancia de estas redes en tanto soporte logístico, dinerario y político para la circulación de las ideas luteranas y calvinistas a lo largo y ancho de Europa occidental, en un momento en que a este viaje se oponía cada vez más el

---

<sup>57</sup> “El proselitismo o el afán de lucro, recurría a mil artimañas para burlar a la Inquisición. Así, se embalaban los libros en toneles o en odres de vino, se cambiaban las encuadernaciones de las pastas o los vendían por partes como notas a diversos autores clásicos. Los traficantes eran de ordinario libreros de ciudades como Salamanca o Medina del Campo. También los marinos aprovechaban sus viajes para intentar un contrabando bastante lucrativo”, Antonio GARCÍA MORENO, “La Biblia en el entorno de Trento”, *Scripta Theologica*, 15, 2 (1983), pp. 567-585, p. 581.

<sup>58</sup> *El Testamento Nuevo de nuestro Señor y salvador Jesucristo* de Juan de Pineda fue publicado en 1556.

<sup>59</sup> Su historia es tan paradigmática, que el famoso historiador Menéndez Pelayo en su “Historia de los heterodoxos españoles”, se refiere a él como el más activo de todos los reformadores a pesar de que no era un clérigo ni tenía estudios teológicos.

<sup>60</sup> *Carta Teobonesa*, p. 5.



ejército imperial, pertrechado para dificultar la libre propagación de los símbolos de la Reforma.<sup>61</sup> No obstante, hay una dimensión personal a la que se debe atender en pos de comprender la mutua relación entre la trayectoria vital de personajes como del Corro y Reina y los resultados a nivel histórico global, como las consecuencias de largo aliento de la publicación de su Biblia al castellano.

El año en que del Corro decidió mandarle su carta, había sido difícil para Casiodoro de Reina: en el otoño había sido acusado de sodomita, adúltero y hereje por miembros de su propia congregación en Londres<sup>62</sup> y además, había sido traicionado por una persona de su círculo íntimo de confianza. Gaspar Zapata, su asistente en el trabajo de traducción, era en realidad un infiltrado de la Inquisición española, que actuó como instigador de las denuncias vertidas en contra de Reina por la iglesia de españoles protestantes exiliados en Londres y de las que se hicieron eco otros grupos de protestantes también instalados en Inglaterra.

Había ojos enemigos atentos a la nueva iglesia. El embajador español en Londres, Álvaro de la Cuadra se las ingenió para conseguir que Reina abandonara Inglaterra. Lo hizo con los manuscritos de su trabajo de traducción a buen resguardo. Reina sabía que contaba con el apoyo de personajes de poder como la reina de Navarra. Cuando se fue de Inglaterra, previo peregrinaje continental, recaló finalmente en Frankfurt donde moriría en 1594.

Resulta paradójico, pero los dos mayores enemigos del hombre que trabajaba en la traducción de la Biblia desde las lenguas originales al castellano, eran la Inquisición española por un lado y los calvinistas exiliados en Inglaterra por el otro. Pocos polos tan dicotómicos en sus ideologías y tan similares en la identificación de un enemigo en común.<sup>63</sup>

El año crucial, en términos históricos, del largo peregrinaje de Reina es 1569, cuando tras doce años de exilio, persecuciones, inquietudes vitales y lejanías nostálgicas, su traducción al castellano de las Sagradas Escrituras fue publicada en Basilea. El 6 de agosto de aquel año, Casiodoro de Reina escribió una carta para que su mensajero hiciera llegar a

---

<sup>61</sup> "Los defensores de los españoles también fueron, a menudo, importantes hombres de leyes, tales como William Cecil y el conde de Leicester, en Inglaterra, y en Francia, los Colignys, así como teólogos respetables y preladados, como el arzobispo Matthew Parker, de Canterbury, y en el continente, ministros calvinistas de segunda importancia", Paul HAUBEN, *Del monasterio al ministerio...* op. cit., p. 26.

<sup>62</sup> El obispo de Londres, Grindal, amigo personal de Casiodoro de Reina, se vio obligado por las circunstancias a iniciar una investigación dirigida entre otras cosas, a estudiar en detalle la confesión de fe que Reina redactara en 1560 como representante de los protestantes españoles en el exilio. La confesión fue publicada en 1577 para el mundo de habla hispana.

<sup>63</sup> "...algunos calvinistas de las iglesias francesa y flamenca de Londres, dejándose llevar por su desconfianza hacia él, no cesaron de hacer críticas negativas sobre su trabajo de traducción y de buscar herejías por todas partes para denunciarlas ante las autoridades religiosas ginebrinas", Ricardo MORALEJA ORTEGA, "Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera: dos vidas al servicio de la palabra", *Biblia del siglo de Oro*, Madrid, Sociedad Bíblica de España, 2009, p. 3.

Conrado Hubert, el contacto que haría entrar las Biblias a España. Por ella sabemos que la llamada *La Biblia del Oso* se publicó finalmente en junio de ese año no sin zozobras económicas. Es claro que Reina había pedido dinero prestado y que había recibido el apoyo financiero necesario para concretar su empresa.<sup>64</sup>

El mismo Reina dejó testimonio del trabajo realizado y de la medida del sacrificio:

*“La obra nos ha durado entre las manos enteros doce años. Sacado el tiempo que nos ha llevado o enfermedades, o viajes, u otras ocupaciones necesarias en nuestro destierro y pobreza, podemos afirmar que han sido bien los nueve, que no hemos soltado la pluma de la mano”*<sup>65</sup>.

No obstante, lo más llamativo termina siendo la forma de envío de los textos que habían demandado su total dedicación a lo largo de toda una década: viajarían escondidos en cuatro toneles de vino,<sup>66</sup> sin que figurara el nombre del traductor ni del impresor, con una tapa en la que sobresalía el dibujo de un oso parado en dos patas sacando miel de un panal.<sup>67</sup> Tal lo sostenido tempranamente por Gordon Kinder, lo excepcional de la traducción que hizo Reina, radica en buena medida en que en una Europa atravesada por el Humanismo, este monje volvió su mirada a la tradición hebraica y griega en que el texto sagrado había sido originalmente compilado. Se animó a revisar y comparar, a repensar la traducción de algunos conceptos claves del cristianismo y sobre todo, procuró hacerlo de forma tal, que las palabras que eligiera fueran por todos comprendidas. Buscó afanosamente hacer una traducción accesible a la mayoría; una traducción cuyo público de destino por primera vez en la historia de España, no era un selecto grupo de monjes eruditos.

## Conclusiones

Es difícil disociar la versión vernácula y protestante de la Biblia en castellano, de la figura de su traductor, Casiodoro de Reina. Tal vez se deba a la estatura mítica del personaje, tallada a partir de una vida de aventuras, perseguido por católicos y desconfiado por calvinistas. Un

---

<sup>64</sup> Para 1570 se habían publicado dos mil seiscientos ejemplares; en 1573, Reina donó un ejemplar de su Biblia a la Biblioteca de Fráncfort, donde residía.

<sup>65</sup> Introducción a la Biblia por Casiodoro de Reina en 1569: *Amonestación del intérprete de los Sacros Libros al lector y a toda la Iglesia del Señor, en que da razón de su traslación así en general, como de algunas cosas especiales.*

<sup>66</sup> “on 6 August 1569, Casiodoro wrote via Bartholomeo Versasca that Hubert should expect four great wine casks full of Bibles in the same ship and should store them in a previously arranged place”, Gordon KINDER, *Casiodoro de Reina...*, op. cit., p. 54.

<sup>67</sup> Se supone que se trata del antiguo escudo del impresor Samuel Beiner que en Basilea trabajó para diferentes impresores, entre ellos Thomas Garín; sin embargo, una mirada más atenta indicaría que la miel y las abejas estarían puestas para remarcar los frutos del sufrimiento y la constancia ya que al oso “no le importa sufrir la amargura de las picaduras de las abejas para acceder a la dulzura de la miel y el cristiano al que no deben importarle los ataques del mundo por comulgar de manera frecuente”, María Dolores ALONSO REY, “Los emblemas de las Biblias del Oso y del Cántaro. Hipótesis interpretativa”, *Imago Revista de Emblemática y Cultura Visual*, 4 (2012), pp. 56-61, p. 58.

personaje que logró sortear todas las sombras que sobre él se cernían para morir a los setenta y cuatro años en Alemania. Tal vez su éxito se haya basado en que estaba menos interesado en elaborar un discurso intelectual y ontológico de Dios que en ofrecer a la gente común las herramientas que posibilitaran una relación íntima con el Creador, para lo cual el conocimiento de la palabra santa era esencial.

Su traducción de la Biblia sigue siendo aún hoy en día la de mayor arraigo en el mundo protestante de habla castellana a pesar de las revisiones posteriores. Las versiones Reina-Valera<sup>68</sup> deben ser las Biblias de mayor tirada y más leídas por cristianos evangélicos alrededor del mundo actual. Un mérito nada desdeñable para un monje jerónimo que hace poco menos de cinco centurias, se atrevió a dejar las comodidades del monasterio sevillano en el que vivía para dar crédito a lo que sentía como su misión. Con esta decisión, Reina muestra en qué medida él mismo era producto de un proceso histórico central de la modernidad: el surgimiento del individuo y el protagonismo de la libertad de conciencia.

Hasta el momento, se ha minimizado la incidencia de la Reforma protestante en tierras españolas. Se supone que no consiguió afianzarse ni hacer una aportación decisiva para las generaciones venideras.<sup>69</sup> Sin embargo, la única excepción, la traducción de la Biblia al español, todavía sigue hoy vigente en el mundo de habla hispana.

Si la importancia de la Reforma puede ser ponderada a lo largo del tiempo por la cantidad de mentes que fueron afectadas por nuevas ideas respecto de la relación entre el hombre y Dios, a partir del acceso libre e individual al texto sagrado, no podemos negarle un lugar protagónico a Casiodoro de Reina o a Antonio del Corro.

---

<sup>68</sup> Cipriano de Valera era un monje compañero de Reina, con quien partió al exilio en 1557. Él revisó la traducción de Reina, sin hacer grandes modificaciones. Se limitó, por ejemplo, a modificar expresiones como “por ventura”, por considerarlas poco adecuadas al texto sagrado.

<sup>69</sup> “La historiografía de la Reforma en España ha privilegiado el estudio de los acusados extranjeros, procedentes de la Europa del norte. Su represión, que empieza en los años cuarenta, alcanza su punto álgido tras los autos de fe de Valladolid y de Sevilla, bajo el reinado de Felipe II. A la monografía de Werner Thomas acerca de este tema, cabe añadir estudios puntuales, sobre ciertos grupos profesionales y nacionales, que afinan el conocimiento de este supuesto vector de herejía, cuya difusión las autoridades peninsulares procuraban encauzar mediante un cordón sanitario para proteger a sus poblaciones. Sin embargo, las comunidades que reagrupaban a peninsulares e individuos o grupos de individuos protestantes de la Europa septentrional son, más bien, escasos; incluso en Valladolid y en Sevilla. Indudablemente, las autoridades temían semejantes complicidades entre españoles y extranjeros, pero numerosos estudios han establecido el escaso dominio de la teología protestante en aquellos migrantes. A pesar de que se conoce relativamente bien a estos colectivos de extranjeros, el estudio de los acusados autóctonos merece una aproximación renovada”, Michel BOEGLIN; Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS y David KAHN (dirs.), *Reforma...*, op. cit., p. 2. De acuerdo con la cita, es claro que se necesita visitar el tema de la Reforma protestante y los Alumbrados desde una perspectiva de historia cultural, que promueva una ponderación de los resultados de la misma, en el largo plazo histórico.

La Historia contiene múltiples tiempos y transita caminos misteriosos: si pensamos que fue un monje jerónimo español el que tradujo la Biblia que aun hoy en día la comunidad de iglesias protestantes del mundo hispanoamericano utiliza diariamente en sus servicios y prácticas, podríamos asegurar que aquellos monjes reformados españoles fueron exitosos en la irradiación de las ideas que hoy en día definimos como “protestantes”. El éxito o no de la Reforma en las tierras del Imperio, dependerá entonces del tiempo histórico con el que midamos el fenómeno. Si nos preguntáramos en qué medida el protestantismo de habla castellana actual, en todas sus formas y variantes, le debe al trabajo de Casiodoro de Reina su base teológica de apoyo, nos sorprendería la respuesta.