

Reforma de la Iglesia y crisis de la cristiandad en las obras de Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556)

 Claudio César Rizzuto¹

Recibido: 25/06/2022. Aceptado: 07/11/2022.

Resumen

Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556) fue uno de los más conocidos promotores de la reforma eclesiástica y religiosa en la España de Carlos V. Este artículo se ocupa de precisar algunos de los puntos alrededor de los cuales giran sus propuestas de reforma. Por una parte, se mostrará el carácter crítico alrededor del cual giraba la necesidad de la reforma de la Iglesia en sus escritos. Por otra parte, se puntualizará el contenido de esta reforma y la necesidad de desplazar cierta visión de esta última limitada a la sola crítica de los abusos del clero. De esta manera, puede hallarse en Díaz de Luco cierta percepción de las dificultades de su tiempo y de los alcances y límites de acción a partir de los modelos eclesiásticos heredados.

Palabras clave: Juan Bernal Díaz de Luco, reforma, crisis de la Iglesia, costumbres del clero, siglo XVI.

The Reform of the Church and the Crisis of Christianity in the Works of Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556)

Abstract

Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556) was one of the most well known promoters of the ecclesiastical and religious reform in Spain under Charles V. This article tries to clarify a number of points of the propositions of reform elaborated by Díaz de Luco. First, the text will consider the critical situation of the Church at that time, and its relation with the need to reform. Secondly, it will specify the content of the reform, and the need to overcome the critic of the abuses of the clergy as its main topic. Thus, we will address Díaz de Luco's perception of the difficulties of his time, as well as the extent and limitations of acting according to ancient ecclesiastical models.

Keywords: Juan Bernal Díaz de Luco, reform, crisis of the Church, customs of the clergy, 16th Century.

¹ Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Saavedra 15 (1083), Ciudad Autónoma de Buenos Aires. claudiorizzuto88@gmail.com.

La idea de reforma acompaña toda la historia del cristianismo. En el caso de la Iglesia Católica, si bien durante varios siglos se había tomado cierta distancia de este término, en especial como resultado de la confrontación con la llamada Reforma Protestante, en las últimas décadas ha recuperado buena parte de su antigua presencia terminológica –al margen o no de su vigor histórico–, resultando un concepto de recurrente reflexión (O'Malley, 2012). En este sentido, su desarrollo historiográfico y teológico se ha visto enormemente incrementado desde mediados del siglo XX, lo que ha permitido reinterpretar los diferentes períodos de la historia de la Iglesia a la luz de cierta concepción de reforma. Por ello, el término resulta sumamente disputado, por tratarse tanto de un concepto de diferentes épocas –*reformatio*, reforma, reformación, entre otros afines– como de una categoría con la que se analiza el pasado. Su problema fundamental se centra, como han destacado numerosos estudiosos, en el carácter casi constitutivo de la idea de reforma a la hora de pensar el desarrollo de la Iglesia a lo largo del tiempo. Giuseppe Alberigo (1981) destacaba, resumiendo los aportes de Hubert Jedin a la historiografía eclesiástica, que el historiador y sacerdote alemán había colocado a la reforma como criterio de la historia de la Iglesia. De modo similar, Yves Congar (1995, p. 199) sostenía –desde una visión más teológica que histórica– que el término ‘reforma’ resultaba co-extensivo a la vida de la Iglesia. Más recientemente, el historiador Christopher M. Bellitto (2001, p. 216) declaraba que en cierto modo la historia de la cristiandad es una historia de reforma.

Por otra parte, el período que abarca los siglos XV a XVII contó con una fuerte presencia del término ‘reforma’ a la hora de realizar una evaluación de la situación religiosa en Europa Occidental, siendo para muchos autores la época de “la Reforma” o “las Reformas”, tanto para hablar del protestantismo como del catolicismo. Asimismo, se debe agregar que desde fines de la Edad Media la referencia a una reforma de algún tipo se extendía más allá de los asuntos eclesiásticos. El término ‘reforma’ o ‘reformación’ remitía también a las monarquías o a casi cualquier tipo de “gobierno” (Contamine, 1992). En el siglo XVI, en los reinos hispánicos, puede hallarse también el uso del término en este sentido, por ejemplo, en la llamada “Reformación de las Indias”, en especial a partir de la Junta creada en 1516 para ese fin por Francisco Jiménez de Cisneros en tanto regente de Castilla y ante las denuncias de Bartolomé de Las Casas y otros (Giménez Fernández, 1953, pp. 95-231). Así, el término ‘reforma’ se hallaba sumamente presente en el ámbito religioso, pero a la vez lo excedía ampliamente.

En este contexto, el presente artículo rastrea la concepción de reforma alrededor de las obras y la trayectoria de Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556), quien fuera uno de los promotores de la reforma eclesiástica y religiosa en la España de Carlos V. Díaz de Luco –doctor en Cánones– ejerció a lo largo de su vida distintos oficios eclesiásticos en el obispado de Salamanca, en el arzobispado de Santiago de Compostela y en el arzobispado de Toledo. En estos dos últimos casos, lo hizo al servicio de Juan Pardo de Tavera (1472-1545), uno de los personajes más poderosos de la corte en tiempos del emperador. Además, fue miembro del Consejo de Indias (1531-1545), obispo de Calahorra y La Calzada (1545-1556) y participante destacado de las dos primeras etapas del Concilio de Trento, como representante de la delegación imperial. Escribió más de una veintena de obras –extensas y breves– dedicadas tanto al derecho canónico como a temáticas ascéticas y pastorales fácilmente vinculables al tópico de la reforma de la Iglesia. Nacido en Sevilla, fue hijo ilegítimo y sacrilego de una soltera y un subdiácono, con beneficios eclesiásticos desde niño que le permitieron dedicarse a las letras. Su formación tuvo lugar en las universidades de Salamanca y Huesca. Fue testigo, por momentos privilegiado, de hechos fundamentales como la aparición de los primeros “alumbrados” en la década de 1520,

la recepción de Erasmo en España, las noticias y gobierno de las Indias, los impulsos de reforma eclesiástica o las acciones de los primeros jesuitas, entre otros aspectos.²

Asimismo, Díaz de Luco puede ser ubicado dentro de la serie de juristas convocados por la administración eclesiástica y de la monarquía para la realización de diversas tareas, sea diplomáticas, propagandísticas o de gobierno. En su caso particular, comparte con otros escritores el carácter de experto en Cánones, propio de muchos personajes preocupados por la teología moral o la reforma de la Iglesia en general, como por ejemplo los autores de manuales para confesores (Homza, 2000, pp. 117, 150-175). De manera general, dicotomías como escolasticismo-humanismo o reforma-contrarreforma –de tanta repercusión historiográfica–, no resultan suficientes a la hora de ocuparse de la complejidad de posiciones en el siglo XVI (Homza, 2000, pp. 210-213). El doctor Bernal perteneció a un período de particular efervescencia, en que protestantes y católicos no habían terminado de diferenciarse en sus concepciones del cristianismo (Gómez Navarro, 2016, p. 15).

El presente artículo se centra en las siguientes obras: *Instruction de Perlados* (1530a), la *Epistola* al arzobispo de Toledo Alfonso de Fonseca (1530b), el *Colloquium elegans* (1542), el *Aviso de curas* (1545 y 1996 [1543]), el *Soliloquio* y las obras que se imprimieron con él (1549 y 1962), las Constituciones del obispado de Calahorra y La Calzada que Díaz de Luco hizo imprimir cuando fuera obispo (1555) y algunas de sus intervenciones en el Concilio de Trento. A partir del estudio de esta figura y sus obras, es posible proponer dos hipótesis. En primer lugar, la necesidad de aproximarse a las concepciones de reforma de la Iglesia en la primera mitad del siglo XVI a partir del diagnóstico que éstas realizaban de la situación religiosa y eclesiástica en ese momento. En segundo lugar, la pertinencia de revisar los alcances de la llamada “crítica de las costumbres del clero” en términos de transformación de las instituciones eclesiásticas. De esta manera, se realizará una aproximación a la obra de Díaz de Luco a la luz de parte de la historiografía reciente dedicada a la reforma de la Iglesia en los siglos XV y XVI. Cabe aclarar, no obstante, que un abordaje de conjunto de la “eclesiología” de este autor requeriría el estudio de otros aspectos de su obra que aquí apenas se mencionan, como sus consideraciones sobre las relaciones entre obispos y papado, su concepción sobre los concilios o su énfasis en la Iglesia local, entre otros aspectos. Por el contrario, el presente artículo se ocupará fundamentalmente de algunas de sus consideraciones sobre el concepto de reforma, dejando para futuras indagaciones el resto de los problemas mencionados.

Díaz de Luco y la situación de la Iglesia en el siglo XVI

El período que abarca los siglos XIV y XV ha sido a menudo señalado como una época de crisis y reforma de la Iglesia, muchas veces colocado en relación de causalidad respecto de las transformaciones provocadas a partir de la llamada Reforma Protestante.³ En ocasiones, se ha tratado de estudiar la llamada reforma –por ejemplo, bajo el epíteto de “Reforma Católica” o “Renovación Católica”– relativamente al margen de lo sucedido con el protestantismo. Otros autores, estableciendo un nuevo paradigma historiográfico, han propuesto desplazar la idea de reforma por la de

² Aproximaciones biográficas a su figura en: Marín Martínez (1972), Pizarro Llorente y Martínez Millán (2000), Gómez Marín (2001) y Fernández Terricabras (2009). Cabe destacar que ha sido Tomás Marín Martínez el principal estudioso de este personaje.

³ La bibliografía sobre los orígenes del protestantismo es enorme. Para una síntesis desde la perspectiva de la historia intelectual, ver McGrath (2003).

confesionalización.⁴ Más recientemente, en parte como complemento del llamado “paradigma de la confesionalización”, se ha intentado estudiar el período de los siglos XV a XVII como uno de múltiples reformas o reformaciones, incluyendo los elementos en común –y las diferencias– tanto en el campo católico como en el campo protestante (Eire, 2016, p. XI). No obstante, los nombres y los conceptos continúan siendo elementos de suma discusión (Gómez Navarro, 2016, pp. 11-25). Respecto de parte de la historiografía que estudia las reformas, Bénédicte Sère (2019, p. 141) ha señalado un hiato entre la idea de *reformatio* defendida por los escritores del siglo XV y la idea de reforma –bajo diversas variantes–, propia de los historiadores del siglo XX. De allí la necesidad de desandar los sentidos del concepto de *reformatio* –en el caso de esta autora, para la época del Cisma de Occidente– y de mostrar cómo predominó en él la asociación con la *limitatio* del poder papal. Se trataba, en pocas palabras, de reinterpretar la *plenitudo potestatis* del Papa para limitarla y detener los múltiples abusos que se generaban de una concepción “excesivamente amplia” de dicha potestad (Sère, 2016, pp. 247-308).

Lejos de poder realizar un análisis similar en términos de recorrido de numerosas obras y autores, aquí se tratará de mostrar cómo, a partir de la figura de Juan Bernal Díaz de Luco y sus obras, pueden exponerse algunos problemas que acaban por asociarse al problema de la reforma de la Iglesia, que no necesariamente son hallados siempre de manera conjunta. La reforma de la Iglesia era a menudo vinculada a otros aspectos que le otorgaban sentidos que la excedían, por ejemplo, colocando la extendida demanda por el fin de ciertos abusos en un contexto más amplio, que iba mucho más allá de contrastar una situación práctica particular con el ideal esperado. Estas variables permiten dimensionar la densidad del término y de los valores y pasiones que acompañaba. Por ejemplo, no resulta equiparable la propuesta de reforma de la Iglesia en el contexto de lo que podría identificarse con un Catolicismo Triunfante –como fuera el de los Reyes Católicos en España a la luz de la Conquista de Granada en 1492–, con un marco de crisis o debilidad de la cristiandad como el que estaría presente en diferentes autores del siglo XVI.⁵ Esta contraposición, a su vez, puede percibirse ya a fines del siglo XV, cuando convivía una literatura sumamente laudatoria con visiones minoritarias que podían resultar mucho más pesimistas, atribuyendo cierta “ancianidad” a la Iglesia y señalando el avance de los “infeles”, como es el caso de Jaime Pérez de Valencia (1408-1490) hacia 1484 (Andrés Martín, 1976-1977, vol. 1, pp. 256-258). En tiempos de Díaz de Luco, textos influyentes como el *De officio episcopi* de Gasparo Contarini o el *Consilium de emendanda ecclesia* de 1537 –escrito por una comisión convocada por Paulo III y presidida por el propio Contarini– partían de una posición muy negativa.⁶ De esta manera, si bien en ocasiones las propuestas de reforma podían coincidir, poseerían un punto de partida completamente distinto, que les otorgaría un significado diferente.⁷

En este sentido, cabe decir que los miedos apocalípticos y las esperas del fin del mundo han acompañado a las ideas de reforma de la Iglesia (McGinn, 2000). De diversas maneras, el “reformador” contaba con cierto aire profético, ya desde los comien-

4 El llamado “paradigma de la confesionalización” para analizar el cristianismo temprano-moderno ha generado una abundante historiografía, tanto para el catolicismo como para el protestantismo. Un panorama del tema en: Lutz-Heumann (2013).

5 Cabe destacar que aquel triunfalismo pasó a la historiografía en el siglo XIX y en buena parte del siglo XX, construyendo el catolicismo español bajo una idea de pureza y de destino. Véase Homza (2009).

6 Contarini (2002 [1517], p. 69) refería al desastre de su tiempo. El *Consilium de emendanda ecclesia* comentaba la gran ruina que veían sus autores (Olin, ed., 1992, p. 186). Sobre Contarini, ver Gleason (1993). Sobre el *Consilium* de 1537, ver: Cussen (2020, pp. 103-128) y Jedin (1972-1981, t. I, pp. 473-484). Cabe destacar que entre la lista de los firmantes de este texto se hallan varios personajes fundamentales para la historia de la Iglesia Católica del siglo XVI: Gasparo Contarini, Gian Pietro Carafa, Gian Matteo Giberti, Iacopo Sadoletto, Gregorio Cortese, Reginald Pole, Jerónimo Aleandro y Tommaso Badia. A su vez, dicho texto circuló profusamente en el bando protestante e incluso fue comentado por Martín Lutero como apoyo a sus posiciones contra la Iglesia de Roma.

7 Esta posición puede relacionarse con algunos desarrollos recientes en el campo de la historia intelectual. Ver por ejemplo Palti (2014).

zos del cristianismo, que se profundizó en determinados contextos como el del Cisma de Occidente (1378-1417) (Sère, 2016, pp. 256-264). Algunas de las propuestas de reforma del siglo XVI no dejan de ubicarse en un contexto similar, incluso en el campo protestante.⁸

En este marco, la figura de Juan Bernal Díaz de Luco puede ser ubicada con prudencia. En primer lugar, el término “reformador” –en tanto reformador de la Iglesia– no ha dejado de generar numerosos equívocos en los estudios de los siglos XV a XVII, cobrando una extensión tal que ha acabado por referir a cualquier persona con un fervor religioso de algún tipo (O'Malley, 2000, pp. 133-134). En segundo lugar, si bien no hay de modo contundente referencias proféticas ni apocalípticas en Díaz de Luco, puede hallarse en sus textos una preocupación por la que parece ser una dramática situación de la Iglesia y de la cristiandad en esos años, en línea tanto con los llamados *Lamentatio Ecclesiae*, género propio de los tiempos del Cisma de Occidente (Sère, 2016, pp. 249-256), como con otros escritos surgidos durante el siglo XVI a partir de la aparición del protestantismo. Esta preocupación atraviesa casi todas sus obras. De esta manera, emerge una primera asociación al término ‘reforma’: como se verá a continuación, en Díaz de Luco este concepto estaba vinculado a cierta percepción que podría denominarse de catástrofe o de crisis –ambos términos no mencionados por él– en la Iglesia.⁹ Este recorrido permitirá volver a preguntarse si eran fundados los intentos de José Ignacio Tellechea Idígoras (1963, p. 49), en un estudio dedicado a Díaz de Luco y la tradición del obispo ideal, de caracterizarlo como optimista y distanciarlo de cierta imagen negativa de la situación de la Iglesia en su tiempo. Por el contrario, repetidamente a lo largo de las obras del doctor Bernal resuenan advertencias sumamente negativas, otorgando al criterio de reforma un sentido particular que iba más allá del mero perfeccionamiento: resultaba una urgencia en la que estaba en peligro la Iglesia misma, no la sola salvación de ciertas personas en particular.

Estos testimonios, a su vez, permiten hacer la pregunta por la contemporaneidad de Díaz de Luco en este punto. William J. Bouwsma (2001, pp. 155-176) ha contrapuesto el optimismo propio del Renacimiento, en el siglo XV y comienzos del XVI, al pesimismo propio de la segunda mitad de este último siglo y la primera del siguiente, que permitiría considerar dicho período como “la peor de las épocas”. Díaz de Luco podría ser un testimonio temprano en algunas décadas de una visión del mundo que se extendería de manera más general posteriormente. Sin negar cierta caracterización del período posterior a 1550 como una época de melancolía, puede sugerirse, como ha señalado Jean Delumeau, una percepción crítica y catastrófica del mundo de modo recurrente entre los siglos XIV y XVI, en muchos casos asociada a una visión de la Iglesia (por ejemplo, en relación al Cisma de Occidente, la Reforma Protestante o “el avance del pecado” en el mundo). De este modo, el propio “Renacimiento”, más allá de los problemas de su conceptualización, sería una época donde el “pesimismo” habría proliferado mucho más de lo pensado (Delumeau, 1983, pp. 129-162). Así, las posiciones del doctor Bernal pueden vincularse con ciertos tópicos que se repiten y a la vez se renuevan.

El primer fragmento que se analizará proviene de la llamada *Instruction de Perlados*, publicada en 1530, pero escrita algunos años antes.¹⁰ Dicha breve obra –son 37 capí-

8 Si bien el campo protestante es diverso en este punto, cierta concepción presente en Lutero y en Calvino, dos de las principales figuras de la Reforma, de que era Dios quien hablaba a través de ellos, permite asociarlos a cierta tradición profética. Ver Crouzet (2008, p. 693).

9 Sobre la crisis en la Iglesia a fines de la Edad Media, ver Chaunu (1984, pp. 215-290) y un trabajo más reciente: Gómez Navarro (2016, pp. 27-78).

10 Se conservan varios ejemplares. Aquí se utiliza el conservado en la Biblioteca Nacional de España, bajo la referencia BNE R/6559 (1). Cabe destacar que existe una edición moderna, con traducción al inglés y una introducción que se ocupa sobre todo de vincular la obra con los orígenes de la novela picaresca (Colahan y Masferrer III, 2007).

tulos divididos en 31 folios recto y verso más el índice— cuenta con un prólogo de Francisco de Mendoza, obispo de Zamora y quien, según afirma, ha ordenado imprimir el texto. En el prólogo del autor se comenta:

[en relación a los “santos varones” pasados] y no descuidando con persona alguna, desseauan ser ayudados de todos, procurauan no solamente remediar las ánimas de sus tiempos, pero dar orden para las por venir, y assi, mientras la yglesia tuuo tales varones, crescio el numero de sus hijos, hasta que ha venido a esta miserable hedad donde auiedo todas las artes y oficios humanos cobrado mayor perfection, sola el arte de la cura y pastoría espiritual a venido ala mayor baxeza que nunca tuuo, siendo en estos tiempos mas necessario que en ella vuiesse mayor primor y exercicio, pues siempre crece la malicia y se pierde la caridad. Dilátase el imperio de los infieles y acortanse los terminos de la Christiandad, no hechando lo de ver los Capitanes della ni doliéndose della los que tienen nombre de Christianos. En tiempo pues que con tanto peligro suyo y daño de los súbditos, duerme la mayor parte de los pastores Ecclesiasticos, justo sería que los que dellos velan despertassen a los otros, para que juntos con ellos entendiessen en el remedio de la yglesia vniversal, arrancando de la Christiandad los errores y vicios y sembrando en ella doctrina y sana virtud. (Bernal Díaz de Luco, 1530a, ff. IIIv-IVr)

El fragmento comenzaba por contraponer los antiguos clérigos con los de su tiempo. Además, señalaba una no coincidencia entre lo que podría llamarse el “progreso humano” en general (en artes y oficios) con el poco “progreso” o empeoramiento de la tarea pastoral. Si bien pareciera remitir a una imagen pasada de pastor perfecto, el fragmento no dejaba de señalar que los pastores estaban fuera de tiempo: no habían ganado “mayor perfección” como se había hecho en otros ámbitos. De hecho, se trataría del peor momento para la tarea pastoral. Acaba el fragmento con varias líneas respecto de una situación dramática de la cristiandad, que se estaba volviendo cada vez más pequeña frente al avance “del imperio de los infieles”. Serían los capitanes de la cristiandad quienes no se preocupaban por esta situación ni por los cristianos. Aquí, en el marco de lo que podría llamarse una propuesta “desde arriba” (Gómez Navarro, 2016, pp. 62-67). propia de este fragmento, pero no exclusiva en los escritos de Díaz de Luco, aparecía el clásico tópico de los pastores —que en este caso dormían— que han olvidado a sus ovejas, caracterización típica de la Iglesia bajo medieval.¹¹

La segunda obra de la que se recogerán consideraciones respecto de una difícil situación de la Iglesia es el llamado *Aviso de curas*. Esta obra se publicó por primera vez, hasta donde puede confirmarse, en 1543, aunque pareciera existir una edición anterior perdida, quizá publicada hacia 1539.¹² A continuación se citarán algunos fragmentos de la obra que, si bien son tomados de la edición de 1543 —en su versión moderna—, se considerará también la edición de 1545 debido a que agrega material de interés.

Se comenzará por el prólogo dedicatorio al cardenal Juan Pardo de Tavera (1472-1545), por cuyo mandato se ha impreso el libro, presente en la edición de 1543. Tavera fue protector de Díaz de Luco, primero contando con él como oficial en el arzobispado de Santiago de Compostela, luego promoviéndolo al Consejo de Indias y también, a partir de 1534, como oficial en el arzobispado de Toledo. La relación entre ambos continuó por varios años, siendo Tavera quien consagró al doctor Bernal como obispo de Calahorra y La Calzada y murió poco después en agosto de 1545. En dicho prólogo —ausente en todas las ediciones posteriores— se comentaba: “y nuestros miserables

11 Puede recordarse en este punto la clásica caracterización de Hubert Jedin (1967, p. 65) que colocaba la cuestión pastoral y de la cura de almas como el elemento central de lo que llamó la “Reforma Católica”.

12 La obra cuenta con al menos cuatro ediciones entre 1543 y 1551. Ver Díaz de Luco (1996 [1543], pp. 18-22). Sobre esta obra, hay una interesante visión en Irigoyen López (2012).

tiempos piden, donde las ánimas son la cosa que se tiene en menos y se da más barato” (Díaz de Luco, 1996 [1543], p. 97). Luego añadía que se aprovechase el texto que estaba presentando y se evitasen lecturas dañinas, “lo cual plega a nuestro Señor que así sea para que el pueblo cristiano que tan curioso está de vanas y dañosas lecturas, advierta la necesidad que tiene de buena y sana doctrina para saber caminar a aquella vida eterna para donde fue criado” (Díaz de Luco, 1996 [1543], p. 99).

Antes de avanzar con el contenido de la obra, cabe destacar el prólogo que Díaz de Luco le escribiera a partir de su nombramiento como obispo de Calahorra y La Calzada. Aparece en la edición hecha en Alcalá de Henares en 1545, así como en las ediciones posteriores. En él, si bien no se hablaba del peligro de ese tiempo, se comentaba repetidamente el peligro de la cura de almas, para el prelado primero y, por traslado, para los curas de su obispado. El “pastor” debía de algún modo cumplir su parte para la salvación de los fieles que tenía a su cargo, no podía hacerlo todo la divinidad.¹³

Más adelante, en el *Aviso de curas*, Díaz de Luco llama a la reforma de la Iglesia por la propia intervención divina, para evitar que aquella se llevase a cabo –bajo metáforas de ponzoñosos remedios– por los malos ministros existentes. Se mostraba así cierta extensión de la intención de reforma en el período, habiéndose vuelto un punto que podía ser reivindicado por personas que podían no ser adecuadas para la tarea:

¡Oh, plega a Dios nuestro Señor por su infinita misericordia que reforme su iglesia, de tal manera que no salga de las obras de los ministros que están puestos para curar las ánimas la ponzoña de los malos ejemplos con que mueran, y que los que reciben salario del pueblo para hacer jarabes y purgas de medicinas espirituales, no ordenen con sus propias manos y obras brevajes de ponzoña con que eternamente maten a los mismos que con sus propios sudores y trabajos los mantienen! (Díaz de Luco, 1996 [1543], p. 240)

La percepción de una negativa situación de su época –o infelicísima edad– es mencionada nuevamente bajo una caracterización detallada:

Y porque en nuestra infelicísima edad la soberbia humana y regalo corporal ha ensanchado mucho sus leyes y costumbres con gran derogación de las tradiciones sanctas que los santísimos padres antiguos hicieron en las cortes que el Espíritu Santo celebró en los concilios de la iglesia católica, y de entre otras cosas de que ha procurado exención y libertad para acrescentar en la autoridad humana, disminuyendo en el servicio divino, ha impetrado facultad para hacer decir misa en casa, y por esto muchas personas no van a las iglesias aun en las fiestas, y se pierden todos los buenos efectos que hemos dicho que de ir a ellas se siguen y otros muchos que se podrían representar, deben mucho los curas trabajar de desterrar esta mala costumbre de su parroquia, por la irreverencia que en esto se hace a Dios nuestro Señor y el daño que reciben los que ansí lo hacen, representandoles cuan gran atrevimiento y desacato es querer que venga el Hijo de Dios a los rincones de su casas donde muchas veces él ha sido ofendido después de que se edificaron, con lujurias, blasfemias, juegos, murmuraciones y otros diversos géneros de pecados. (Díaz de Luco, 1996 [1543], pp. 266-267)

La falta de actitud cristiana es asociada a su tiempo. Se habrían dejado de lado las tradiciones de los antiguos Padres, generando todo tipo de faltas y pecados, contra el

¹³ “Y avisados por este libro lo que deueis hazer, con el cuidado posible exerciteis vuestro officio, y miréis la cuenta estrecha que aueis de dar a dios de las animas que teneis en vuestro cargo, mayormente pues sabeis que todo el peligro principal del prelado se descarga con vosotros, pues no puede el aunque quiera estar en todos vuestros pueblos” (Díaz de Luco, 1545, f. IIv). Esta edición de 1545 cuenta con el agregado de algunos capítulos.

servicio de la divinidad y mostrando irreverencia hacia ella. Los curas de las parroquias debían trabajar contra estas actitudes. En referencia a las misas en las casas particulares, para el texto resultaba una muestra de soberbia que se quisiera la entrada de Dios en las casas donde se habían cometido todo tipo de faltas. La defensa de los concilios era clave en el autor y en toda una serie de juristas de su tiempo que compartían la preocupación por la reforma de la Iglesia y exigían concilios libres de la presión papal para la realización de la misma. Como es sabido, ciertas ideas de primacía del concilio por sobre el papado –que de algún modo se manifiestan en Díaz de Luco– persistieron luego de los concilios de Constanza y Basilea, época clásica del llamado “conciliarismo” (Jedin, 1972-1981, t. I, pp. 33-67 y *passim*; Oakley, 2003, pp. 111-140).¹⁴

Díaz de Luco devino obispo de Calahorra y La Calzada en 1545 y rápidamente marchó hacia Trento para participar del concilio que estaba comenzando.¹⁵ Durante su estancia en Trento, volvió a editar su *Soliloquio*, publicado por primera vez en 1541, añadiéndole otros textos. En uno de los agregados –la *Doctrina Caritativa*– declaraba: “quise poner por escrito este mi pequeño trabajo, el qual plega a Dios sea tan provechoso quanto la infelicidad de estos nuestros tiempos requiere, la qual auiedo ya allegado a la cumbre de todos los uiciosos deleytes y no con poca costa y trabajo” (Díaz de Luco, 1549a, p. 59v). En línea con lo sostenido en las otras obras –hasta donde se sabe este texto se puede fechar entre 1547 y 1549– se habría llegado a una situación límite respecto de la infelicidad de los tiempos y el incremento de los vicios.

A su regreso de Trento, realizó sínodos diocesanos y los publicó. Con la intención de aplicar los decretos de las dos primeras etapas del concilio de las que había participado, desató un importante conflicto con los canónigos de Calahorra que duró hasta su muerte.¹⁶ Dicho conflicto posee cierto eco en la historiografía tridentina más amplia porque se trata de uno de los primeros intentos de poner los decretos de Trento en acción.¹⁷ Cabe destacar en este punto la imposibilidad de aproximarse a la reforma en la historia de la Iglesia sin su anti-reforma: a menudo se sostiene un principio que afirma que la reforma no es necesaria. A su vez, pueden hallarse múltiples resistencias y reticencias hacia los cambios. La reforma es en general una historia de conflictos (Sère, 2019, pp. 150-156). En este contexto, Díaz de Luco hizo publicar las constituciones de los diversos sínodos que realizó durante todo su pontificado, a los que se le añaden constituciones anteriores y diferentes textos de interés, algunos de la propia pluma del obispo, en otros casos obras que podían resultar significativas, como el tratado sobre las censuras eclesiásticas tomado del *Manual de confesores* del “doctor Navarro” Martín de Azpilcueta.¹⁸ A partir de la obra del doctor Bernal y de otros obispos, Calahorra habría sido la diócesis que mayor cantidad de sínodos realizó entre 1475 y 1558 en las coronas de Castilla y Aragón (de Azcona, 1980, p. 176). Asimismo, en tanto colaborador del arzobispo Tavera, participó del sínodo del arzobispado

14 El estudio del problema de los sínodos y concilios en las obras de Díaz de Luco excede las posibilidades de este artículo pero cabe destacar que es una preocupación recurrente en sus obras y en su accionar, como lo es en otros participantes españoles en Trento. Otros ejemplos de juristas que defienden la reforma de la Iglesia vía concilio en la España de Carlos V serían Alfonso Álvarez Guerrero (Tubau, 2017) y Francisco de Vargas Mexia (Tubau, 2019). Sobre el problema alrededor del llamado a un nuevo Concilio, que atraviesa el siglo anterior a la convocación a Trento, ver Jedin (1972-1981, t. I).

15 Sobre su participación en Trento, ver Marín Martínez (1954). Sigue a éste Gómez Marín (2001, pp. 45-68).

16 Los diversos documentos correspondientes al pleito provocado por la intención del obispo de visitar el cabildo de Calahorra, en línea con los decretos de Trento, pueden ser consultados en: Archivo Catedralicio de Calahorra, signaturas 1945 (6) y 1949 (1 a 56). Ver al respecto: Marín Martínez (1948) y Gutiérrez (1995, pp. 50-57). Puede destacarse que el problema de los cabildos abarcó muchas de las tentativas de reforma, no solamente al momento de aplicar los decretos de Trento. Véase de Azcona (1980, pp. 178-179).

17 Ver por ejemplo Jedin (1972-1981, t. IV vol. 1, p. 26) y Fernández Terricabras (2001, pp. 430-441).

18 *Constituciones sinodales del obispado de Calahorra y la Calçada* (1555). Respecto de estas constituciones, la parte que corresponde a ellas, no así los materiales adicionales que se hallan en la edición de 1555, se encuentran editadas, con comentarios e introducciones, en García y García (dir., 2007, pp. 59-363).

de Toledo de 1536, que ha sido señalado como importante para la extensión de algunas ideas de reforma (Sánchez Aliseda, 1948, pp. 478-494).

En el proemio a toda la compilación, Díaz de Luco mostraba su preocupación por el culto divino y la necesidad de reforma, esperando cierto “florecimiento” del cristianismo a partir de las acciones resultantes de estos sínodos:

de tal manera todos se aprouechen dellas que ayudados de las buenas doctrinas y preceptos que en ellas ay: el seruicio de las yglesias y el culto Diuino se reforme y aumente, y las costumbres se emienden, y la paz y charidad, y policía Christiana de tal manera florezca en este obispado, que después de nuestros días, alegres y confiados en la misericordia de nuestro Señor, podamos parecer ante el juicio en nuestro particular. (*Constitvciones sinodales del obispado de Calahorra, 1555, f. IVv*)

Son palabras de expectativa ante las transformaciones que pudieran lograrse. Sin embargo, en uno de los textos que se añaden a la edición de las constituciones que comentaba algunas de las reformas realizadas por el obispo, vuelve cierto criterio un tanto más negativo respecto de la situación de la época. El texto tiene fecha de 2 de noviembre de 1553, a menos de un año de su regreso de Trento. Bajo el título de “reformación” se remitía a dejar de cobrar ciertos aranceles del obispo y sus oficiales, además de actualizar el precio de otros. Presentando estos cambios, Díaz de Luco comentaba:

Y viendo como en estos miserables tiempos, la cobdicia ha introduzido en muchas partes, que se lleuen algunas cosas de los que se lo saben, y entienen: y que en semejantes casos las costumbres no escusan quanto a Dios a los que por virtud dellas lleuan lo que deuen, touimos algún special cuidado, con la gracia, y fauor de nuestro Señor en el principio de nuestra promocion a este obispado, de examinar y ver si entre la hazienda y renta, que en el a los prelados se aplicaua, y pertenecia, auia alguna cosa que con entera seguridad de conciencia no se pudiesse lleuar. (*Constitvciones sinodales del obispado de Calahorra, 1555, f. 113r-v*)

Frente a los miserables tiempos, se decía que se buscaba realizar cambios que pudieran generar transformaciones en favor de Dios. El punto a destacar, como para terminar esta exposición con uno de los últimos –sino el último– texto editado por Díaz de Luco antes de su muerte, es la continuidad de la mirada negativa de los tiempos que vivía y cómo la pretendida reforma se desarrollaría en ese contexto. Los cambios iban acompañados con cierto detalle de la situación en que se estaba y que afectaba a toda la Iglesia –recurriendo a significantes como ‘cristiandad’–, no solo a una zona en particular ni a los clérigos de manera separada de las consecuencias que esta situación tenía sobre el resto. La Iglesia –y el concepto de reforma con la que se la vinculaba– poseía así una historicidad. Se diferenciaba la Iglesia de tiempos pasados –figura a la que se apelaba de manera recurrente y no siempre con mucha especificidad– de la del siglo XVI. La visión de la afectación de la Iglesia o de la cristiandad misma puede complementarse con la pretendida reforma del clero, que no pareciera remitir solamente al fin de los abusos sino a ciertas modificaciones más amplias.

Díaz de Luco y la reforma de las costumbres del clero

Como suele señalarse, un punto habitual de los textos de reforma se vincula con el combate a los abusos del clero y la búsqueda de una mayor adecuación de las personas a cierto ideal cristiano. Si bien este tipo de críticas –que abundaban en los siglos XV y XVI– suelen ser consideradas como excesivamente limitadas o superficiales, no puede dejar de destacarse que, en ocasiones, pueden ser un signo de la pretensión de transformar

realidades eclesiales más amplias.¹⁹ Los considerados “abusos” a menudo eran relaciones sociales que involucraban a las instituciones eclesiásticas y que resultaban relativamente aceptadas por los actores involucrados en ellas. Quienes proponían estas ideas de reforma, en estos contextos, podían por ese motivo ser figuras más o menos marginales o verse marginalizadas, que denunciaban realidades que no cambiaban fácilmente, debido a su importancia, solidez o apoyo social. Si bien a menudo podían también ser figuras de mucho poder quienes sostenían estas reformas –incluso reyes y papas– no siempre lograban que ellas se impusiesen, generando así todo tipo de conflictos. En este marco, estas críticas “superficiales” a los abusos muestran el carácter abierto y heterogéneo de estas sociedades, donde permanentemente se hallan exigencias incumplidas, disputas y formas de vida y organización que no se corresponden con algunos principios que a primera vista estructurarían esa sociedad.

A su vez, las críticas a los abusos, que en ocasiones se mantuvieron en la enunciación, no dejaban de identificar a numerosas personas, de tensionar con las fuerzas de Roma y de ser en muchos casos colocadas como causa fundamental –por parte de las personas del siglo XVI– tanto de la aparición de las posiciones protestantes como de su extensión en diversos grupos sociales y geografías.²⁰ Así, al margen de su posteridad o de su capacidad para generar espacios alternativos a los que tendieron a predominar, la crítica de las costumbres y la necesidad de su reforma respecto de determinado ideal no dejaba de identificar a numerosos actores a lo largo del siglo XVI. No debe olvidarse, por otra parte, que en ocasiones distinguir entre fe y costumbres (términos que se usaban en la época) no era del todo fácil para los teólogos, por ejemplo, a la hora de ocuparse de problemas como los sacramentos o las indulgencias y sus abusos en Trento (Tallon, 2017, p. 687). En este contexto, el abordaje de la reforma de las costumbres del clero permite considerar no solo caminos marginados sino también expectativas y posiciones que a menudo colisionaron de diversos modos con ciertos principios más o menos triunfantes en el catolicismo posterior a Trento.²¹ De allí, por ejemplo, la dificultad de hablar de una “reforma católica” en términos de unidad y homogeneidad: en muchas ocasiones los mismos grupos involucrados en ella sostenían posiciones antagónicas entre sí.

Si bien los escritos del doctor Bernal recogen numerosas propuestas de reforma, con algunas de ellas se puede construir una imagen de las posiciones que se expresaban allí –sumamente señaladas por la historiografía, por cierto–, pero también cierta concepción de la Iglesia que se desprende de dichos principios de reforma. Desde ya, la confrontación entre una concepción ideal de la Iglesia y la “Iglesia real” era común a casi todas las perspectivas de reforma. Sin embargo, esta operación que comparten casi todos los que proponen reformas –probablemente a lo largo de toda la historia del cristianismo–, queda a medio camino si no se analizan las perspectivas que se proponen como “ideales”. Gerhardt B. Ladner (1959), en su muy influyente obra, ha señalado la concepción de reforma de la Iglesia, entre otros aspectos, como una reforma de cambio interior de los fieles en pos de asimilarse a Dios. En esa operación, no siempre son equivalentes las imágenes de Dios y de su plan para mundo, de allí cierta ambivalencia del concepto. En ese sentido deben ser leídas las proposiciones de Díaz de Luco: planteaba reformas siguiendo cierto ideal, como muchos otros, pero dicho ideal es propio de ciertas

19 El texto clásico, que desplazó los abusos como centrales a la hora de explicar los orígenes de la Reforma, y podría decirse de las reformas, es: Fevre (1988). En este sentido, por ejemplo, Marcel Bataillon (1983, p. 339) a la hora de caracterizar al “erasmismo” insistía en que no se trataba de un simple movimiento de protesta contra los “abusos”, sino un movimiento positivo de renovación espiritual.

20 Esta era una idea extendida por ejemplo en el campo francés. De allí la repetida insistencia en la cuestión de los abusos en la participación de la delegación francesa en Trento. Véase, por ejemplo, Tallon (2017, pp. 552-553). Sobre las actitudes de los sucesivos Papas ante la Reforma, ver Lutz (1992, pp. 86-92).

21 En este punto resulta fundamental la distinción historiográfica realizada entre el propio Concilio de Trento y el llamado tridentismo. La referencia clásica es Alberigo (2006). Ver, además, Prodi (2010) y Belligni (2018).

posiciones religiosas y eclesiásticas que no siempre estaban universalmente aceptadas, incluso al interior de otros círculos “reformadores”. En algunos casos, podría decirse, la “anti-reforma” —es decir, los opositores a determinadas posiciones— eran también “otros reformadores”.²²

Esta cuestión de una imagen divina a imitar resulta todo un tópico de la idea de reforma, no solo entre los Padres de la Iglesia, como se halla en el clásico libro de Ladner, sino también por ejemplo en los siglos XV y XVI, como lo han mostrado varios de sus seguidores (Pascoe, 1973; O'Malley, 1968). En el caso de Díaz de Luco, si bien puede aparecer en diversos lugares un razonamiento similar, es interesante un pasaje de su *Colloquium elegans*, de 1542. Este diálogo trata del juicio del alma de tres personas, un obispo, un cura de almas y un pastor de ovejas. Participan dos ángeles, que actúan como “defensores”, y el demonio, que actúa como “acusador”. Además, san Pedro, en la entrada de las puertas del cielo, escucha los argumentos y a menudo intercambia con las partes. Por último, Jesucristo interviene como juez para dictar las sentencias. En una escena, el alma del obispo y el mismo Pedro comentan la diferencia en la evolución histórica de la Iglesia, por ejemplo, respecto de la concepción de las riquezas. Según el obispo, que no ha sido un “buen” prelado, en los tiempos arcaicos o antiguos la dignidad pontificia no estaba bien considerada en la sociedad y a los obispos apenas les alcanzaba para vivir de limosnas, identificando así riqueza y prestigio.²³ Ante estas declaraciones, san Pedro admite que los tiempos han cambiado, pero que no por ello considera que los del obispo fuesen más felices. Luego, Pedro agrega largamente que la autoridad en tanto abundancia de rentas no debía ser deseada y que no se podía llamar autoridad a esa condición que describía el obispo, porque era muy diferente de la autoridad que había tenido el propio Jesús.²⁴

La imitación de la divinidad que parecería sugerir Pedro, entonces, incluía cierto rechazo del poder temporal de los obispos —en rentas y riquezas—, vinculado a la evolución de la Iglesia, que los alejaba de Cristo. La autoridad episcopal que se pretendía exaltar, de esta manera, remitiría a una autoridad y a una concepción de Iglesia un tanto diferente. El exceso de poder temporal, en términos de rentas por ejemplo, fue una larga demanda en los pedidos de reforma. Hasta cierto punto invertía el sentido de la concepción de Iglesia propuesto por la llamada reforma gregoriana, que —no sin contradicciones— tenía entre sus bases un extenso poder temporal en especial para el Papado, pero también para el resto de la Iglesia.²⁵ Si bien la propuesta que expone Pedro no hablaba de una Iglesia sin bienes, claramente se consideraba excesivo el poder económico con el que contaban los prelados de su tiempo.²⁶

22 Un ejemplo en este sentido es el conflicto desatado por la llamada “reforma desde la curia”, propuesta por Paulo IV, quien intentaba impulsar distintos cambios en la Iglesia una vez suspendido el concilio, sin considerar algunas de las posiciones de este último. Véase Jedin (1972-1981, t. IV, vol. 1, pp. 30-39).

23 “[EPISCOPVS] priscis nanque temporibus, uilis, et inops erat Pontificia dignitas, uixque uictui Episcoporum sufficiebant emendicatae eleemosynae” (Díaz de Luco, 1542, p. 48). Se cita la versión de la Universidad Complutense de Madrid, Biblioteca Histórica, Fondo Antiguo (F), Préstamo protegido especial BH FLL 17748. Esta obra cuenta con una edición bilingüe: Colahan, Marzalek y Suárez-Martínez (2018). Dicha edición, no reproduce la carta que se coloca al final de la obra del licenciado Francisco Galindo comentando el coloquio, ni las *Paraeneses* que se incluyen luego. Tampoco da noticia de ellas. Ver Díaz de Luco (1542, pp. 102-112). A su vez, los editores dicen haberse basado en una copia del libro conservada en la Bibliothèque Nationale de France que no existe, hasta donde se ha podido indagar.

24 “PETRVS. Non quidem hoc nomine saeculis uestris perinde, ac felicioribus inuidendum censeo. Quis enim, si sanus est, talem auctoritatem, ac retituum copiam non modo non desideraret, sed etiam contemneret? Quum et Episcopis pastoralis officio uacare, opprobrium esse suadeat, ac quo deis facere incumbit sub animae iactura, aliis committendi occasione, et facultatem concedat? Quis nanque auctoritatem nomminet, quae auctori, et redemptori nostro dissimilis est?” (Díaz de Luco, 1542, p. 48).

25 El balance y el sentido de lo que historiográficamente se ha llamado ‘Reforma Gregoriana’ resulta imposible de hacer aquí. Ver al respecto Gouguenheim (2014).

26 Es posible ubicar a Díaz de Luco en lo que se ha denominado de modo amplio como ‘cristocentrismo’ para los siglos XV y XVI, en especial en relación a cierta tendencia a simplificar las prácticas e instituciones eclesiásticas —ponderando el espíritu llano y sencillo del evangelio, de allí el ataque al poder económico de los clérigos— y en la confianza en Cristo como salvador (Gómez Navarro, 2016, p. 69). De este modo, el doctor Bernal puede ser vinculado con diversos personajes de su tiempo como Jacques Lefèvre d’Étaples, Erasmo de Rotterdam, Juan de Ávila o Ignacio

El tema de los bienes materiales de preladados y clérigos merece una aclaración adicional. Díaz de Luco, en su *Aviso de curas*, recordaba que existían muchos clérigos que, contra la ley canónica, habían sido ordenados sin tener beneficio. Ante esta situación irregular, agregaba además que en algunos casos dichos clérigos utilizaban todo tipo de engaños y excesos para sostenerse materialmente sin dejar de vivir en la ociosidad, como recibir dineros para realizar misas que luego no realizaban.²⁷ Si no se contaba con beneficio de sustento y no se obtenían ingresos en el contexto de las donaciones para oficios espirituales, el sacerdote en cuestión no debía excusarse en su estado y debía incluso trabajar con sus manos en “artes honestas y fáciles de aprender” (Díaz de Luco, 1996 [1543], p. 262).²⁸ De este modo, Díaz de Luco, como otros en su tiempo, hacía propuestas para “ordenar” de cierta manera el llamado “proletariado clerical”, abundante a fines de la Edad Media en varias regiones europeas (Gómez Navarro, 2016, p. 37).

La cuestión de la residencia de los preladados –en especial obispos– es el gran tópico que atraviesa la obra de Díaz de Luco. Desde su primer escrito de corte pastoral en 1530 –la citada *Instruction de perlados*–, hasta su participación en Trento, esta preocupación es recurrente, sobre todo en su relación con el derecho divino y los impedimentos a la residencia en las diócesis. Como se ha señalado, el ausentismo era uno de los grandes problemas del clero en la baja Edad Media y en la Edad Moderna, provocando a menudo que los reemplazantes de los ausentes fueran personas de poca experiencia o conocimiento, deteriorando considerablemente el servicio espiritual (Barrio Gozalo, 2010, p. 19). Dicho problema afectaba todo tipo de beneficios y ha sido un elemento fundamental para caracterizar la mencionada “crisis de la Iglesia” de los siglos XIV y XV (Chiffolleau, 2011, pp. 38-46). Nuevamente, el *Consilium* de 1537 señalaba el ausentismo de obispos y presbíteros como el principal abuso a enmendar (Olin. ed., 1992, p. 191).

Díaz de Luco ha sido a menudo ubicado entre los autores de los siglos XV y XVI que comentaban los tópicos que han sido calificados como propios del “obispo ideal”, estudiado sobre todo a partir del trabajo de Hubert Jedin (Broutin, 1953).²⁹ En España este abordaje fue ampliado sobre todo por los trabajos de Tarsicio de Azcona (1960, pp. 229-265), José Ignacio Tellechea Idígoras (1963) y Álvaro Hueriga (1964), entre otros. Estos estudios han continuado hasta la actualidad (Ladero Fernández, 2019; Rizzuto, 2020; Irigoyen López, 2021). Fue Tellechea Idígoras (1963, pp. 45-65), como ya se ha citado, quien ha dedicado un artículo a la imagen de obispo ideal en la *Instruction de perlados*. Cabe destacar que estos tópicos fueron discutidos ya desde el siglo XV, apareciendo por ejemplo en la reunión del clero en Sevilla en 1478 (de Azcona, 1960, p. 238). Obviamente, eran a menudo ignorados por las mismas figuras que los promovían, por ejemplo, los reyes (de Azcona, 1980, p. 154). Sin poder ocuparse de todos los aspectos que se consideran para hablar de imagen del “obispo ideal” en Díaz de Luco, las siguientes líneas se centrarán en uno de los principales, el llamado deber de residencia. Si bien se trata de un aspecto sumamente conocido sobre este autor,

de Loyola, entre otros (Andrés Martín, 1976-1977, vol. 2, pp. 152-158; Eire, 2016, pp. 103-104). Andrés Martín (1976-1977, vol. 2, p. 268) ubicaba a Díaz de Luco entre los autores de la “vía del beneficio de Cristo”.

27 “pues no hay causa porque al clérigo sano (que quebrantando lo que la iglesia tiene proveído, se ordenó pobre sin beneficio ni patrimonio) le haya de sustentar la república cristiana en ociosidad, aunque se ocupe continuamente una hora cada día en decir una misa; porque si la iglesia esto entendiera, no era menester mandar tan estrechamente que nadie se ordenase sin patrimonio o beneficio, ni mandara que el prelado que ordena alguno de otra manera sea obligado a darle de comer” (Díaz de Luco, 1996 [1543], p. 262). El citado *Consilium* de 1537 insistía largamente sobre la cuestión de los beneficios a la hora de enumerar los abusos que se realizaban en la Iglesia (Olin, ed., 1992).

28 Sobre este problema de los clérigos y el trabajo en Díaz de Luco, que cuenta con ciertas particularidades de interés, ver Milhou-Roudié (1987).

29 La primera versión de este texto se publicó en alemán en 1942. Se cita aquí su traducción y adaptación al francés, hecha por Broutin. En la obra se hace referencia a Díaz de Luco, con numerosos errores, incluso en la escritura misma de su nombre (Broutin, 1953, p. 66).

no ha sido siempre confrontado con su trayectoria ni tampoco se ha otorgado una adecuada dimensión a su alcance.

El capítulo séptimo de la dicha *Instruction* se titula: “De la residencia personal que son obligados a hazer”, refiriendo a los obispos. Allí afirmaba que “de su ausencia se siguen muchos daños que no bastan los oficiales por rectos y prudentes y letrados que sean a remediar” (Díaz de Luco, 1530a, f. XIr). Este punto era un tópico fundamental de la época, ya que se solía creer que nada podía reemplazar a la presencia del obispo, aunque se dejasen buenos oficiales en su lugar. Se solía proponer que con la sola presencia del prelado sería suficiente para solucionar los males de la Iglesia, incluso las herejías (Tallon, 2017, p. 551). Díaz de Luco agregaba más adelante:

Mayormente pues allende delos daños que se siguen en el obispado a los mismos perlados es muy gran peligro para sus animas. Pues todos los Doctores mayormente theologos concluyen que son obligados los obispos a residir personalmente, sino son muy pocos casos. Los quales son limitados, que pocos Perlados delos que en nuestros tiempos están absentes lo hacen por algunos dellos.
(Díaz de Luco, 1530a, ff. XIr-v)

El obispo pone en juego su propia salvación en el trabajo pastoral, siendo la ausencia muy perjudicial para la tarea. Además, volviendo al problema del diagnóstico de la época, declara que casi ningún obispo de su tiempo estaba ausente por las pocas razones que son justificadas. Finalizaba el capítulo resumiendo las posiciones de Cayetano (Tomasso de Vio, 1469-1534) sobre todo para agregar la posición de este autor: “Quod Episcopus tenetur ex precepto iuris diuini ad residendum personaliter in suo Episcopatu” (Díaz de Luco, 1530a, f. XIv).³⁰ Como suele citarse, la cuestión del derecho divino de la residencia fue uno de las posiciones características de los prelados españoles en Trento, aunque finalmente fuera dejada de lado por el concilio (García Guerrero, 1943).

En su *Aviso de curas* también analizaba la cuestión de la residencia, en esa ocasión en referencia a los sacerdotes curadores de almas. No debe olvidarse que a la imagen del obispo correspondía también, en la literatura de la época, una imagen del sacerdote (de Azcona, 1980, p. 181; Irigoyen López, 2012). La necesidad de residencia, en este caso sin aludir a ley canónica o divina, se vinculaba con la buena administración de los sacramentos: “conviene mucho que el cura resida en su iglesia todo lo más del tiempo que pudiere [...] hallarle han más cierto y más aparejado los que le hobieren menester para recibir alguno de los sanctos sacramentos” (Díaz de Luco, 1996 [1543], p. 173). Díaz de Luco remitía especialmente a los casos de la atención a los moribundos. Los curas debían vivir cerca de su iglesia y de sus parroquianos.³¹ Se veían obligados incluso a renunciar a casas más grandes con tal de estar cerca de su parroquia (Díaz de Luco, 1996 [1543], p. 174).

Posteriormente, la cuestión de la residencia aparece como preocupación al momento en que Díaz de Luco fue nombrado obispo de Calahorra y La Calzada, en una carta al emperador con fecha del 23 de marzo de 1545. En ella, en tono de agradecimiento, y a la vez de pedido, le comentaba:

³⁰ Cabe destacar que si bien se pasa a escribir en latín en estos pasajes, no son citas directas de Cayetano sino que resume sus posiciones siguiendo la lengua en que fueron escritas. Ver Colahan y Masferrer III (2007, p. 89).

³¹ “Y por que no pueden escoger los ombres las horas en que conviene recibir los sanctos sacramentos por los casos repentinos que cada día suceden, y muchas veces de noche, así en tiempos de aguas y nieves y lodos como en serenos y limpios, conviene mucho que el cura tenga su casa lo más cerca de la iglesia que fuese posible, porque no acaezca estando lejos y haciendo tiempo recio en tanto que le llaman y que el espera que el tiempo abone o escampe, muera el enfermo o herido que le ha menester” (Díaz de Luco, 1996 [1543], p. 173).

Y muy más particularmente beso los pies y manos de V. Mt. por mandarme a residir, pues esto hace para mí la merced verdadera y cumplida. Porque habiendo de quedar en corte, la tuviera por muy peligrosa a mi conciencia y a las ánimas de aquel obispado. (Beltrán de Heredia, 1971, p. 322)

Obviamente, poco tiempo después Díaz de Luco fue llamado para participar del Concilio de Trento, por lo que tuvo que ausentarse de su diócesis a comienzos de 1546, para llegar a Trento el 26 de mayo de dicho año. Pudo regresar a Calahorra en febrero de 1553, lo que tuvo por resultado –dado su fallecimiento en septiembre de 1556– que la mayor parte del tiempo de su pontificado estuvo ausente de su iglesia. No obstante, en Trento escribió una carta que mandó a la imprenta dirigida a los fieles de su diócesis, con fecha de finales de enero de 1549.³² Allí, comienza lamentándose y justificando su ausencia:

Avnque mi ausencia se excusa bien, con ser nascida dela mas legitima causa que para ella se puede ofrecer, que es hauer venido al Concilio, y esperar que se concluya, sin tener culpa en su dilación. Es tanto el conocimiento, que tengo dela grandeza y qualidad de este obispado, y dela necesidad que tiene de perlado, que resida y haga su officio que nome puedo consolar, de uerme tan apartado de tan gran numero de animas como tiene, delas quales no con menos temeridad que insuficiencia me encargue. Mayormente quando ueo pasar tantos días y año, sin que se entienda en el bien uniuersal dela iglesia para que fui llamado, ni aya aguna certidumbre, de quando podre boluer a morir entre vosotros, cumpliendo con mi obligación (...). Y como mi ausencia no sufre que yo pueda (por excusar mi peligro y el uuestro) representar a uuestros entendimientos quanto os ua en desocuparos algunas horas, para tratar delos negocios eternos. (Díaz de Luco, 1549a, ff. 4r-v)

Si bien su ausencia estaría justificada para participar del concilio –de otro modo los concilios serían imposibles– Díaz de Luco no dejaba de lamentarse de la situación y enviaba esta carta para “ocuparse” de algún modo de sus fieles. Volvía a insistir en la necesidad de que el obispo residiera en su diócesis y aprovechaba para agregar que con el concilio no se estaba atendiendo al bien universal de la Iglesia –es la etapa boloñesa del concilio, en la cual los obispos imperiales no participaron–. Declaraba que su deseo, como creía obligación de todo obispo, era morir entre los fieles de su obispado.

La participación de Díaz de Luco en el concilio de Trento es relativamente destacada, en particular debido a la elaboración de un texto sobre los impedimentos a la residencia que exhibió ante los Legados del concilio en junio de 1546 y que es uno de los más detallados análisis en este punto. El memorial enumeraba treinta y siete agravios o impedimentos contra la residencia (*Concilium Tridentinum*, 1930, pp. 590-594). Entre muchas cosas, remitía al argumento extendido en la época sobre el daño a la república

32 Esta carta se encuentra reproducida en el volumen preparado por Tomás Marín: Juan Bernal Díaz de Luco (1962 [1549], p. 126 n. 268) donde el editor afirma que ha tomado la carta de una edición junto al *Soliloquio* publicada en Alcalá de Henares en 1553 por Juan Broccar, junto a una tercera obra del autor, la llamada “Doctrina y amonestación caritativa”. Para el *Soliloquio*, en cambio, Marín utilizó una edición en solitario que se hizo en Burgos en 1541 (Díaz de Luco, 1962 [1541], p. 151). Sin embargo, he podido hallar una edición anterior de estas tres obras juntas, en una publicación veneciana: Díaz de Luco (1549a). Se conservan ejemplares en la Biblioteca Statale di Cremona, FA.55.1.2/1 y en la Biblioteca Casanatense en Roma, Collocazione Y (MIN) VIII 12. A su vez, esta edición parece haber sido base para la traducción italiana realizada en la misma ciudad en el mismo año (Díaz de Luco, 1549b) Existe una copia en la Bayerische Staatsbibliothek, Signatur P. lat. 394#Beibd. 2. Existe al menos una segunda edición, fechada “In Venetia nella contra de s. Maria Formosa al segno della Sparanza, 1555”. Las tres ediciones venecianas parecen estar emparentadas, aunque las dos ediciones en italiano cuentan con la misma imagen de una mujer que parecería ser una representación de la vanidad, que la edición en español no tiene. En todos los casos se torna patente la activa tarea impresora de Díaz de Luco durante su estancia en Trento. En la Biblioteca Nacional de España, R/1601, se conserva una edición de las tres obras que viene precedida por unas “Contemplaciones del idiota” de Raymond Jordan, sin fecha, impresa en Amberes (Díaz de Luco, c. 1550). De este modo, la fecha de 1553 que Marín colocaba para la primera edición de las tres obras juntas, resultaría al menos una segunda o una tercera edición (o una cuarta si se considera la traducción al italiano).

crisiana: “Inter alia etiam, quae summe nocent tempestate hac christianae reipublicae, unum est praecipuum: clericorum corrupti mores” (*Concilium Tridentinum*, 1930, p. 594). Enumeraba distintos aspectos que generaban problemas como irregularidades en el otorgamiento de beneficios, abusos al otorgar órdenes sagradas, clérigos facinerosos, personas que impedían las visitas de los obispos, entre otros aspectos.³³ Aparecían múltiples prácticas y costumbres que debían ser desterradas. Buena parte de la crítica, como en muchos otros sectores antes y después de Trento, estaba dirigida a las acciones provenientes de la Curia, por ejemplo a través de la Rota, debido a ser la principal responsable de innumerables exenciones y privilegios a sectores que luego provocaban los males.³⁴ Este tipo de proposiciones acercan a Díaz de Luco al ya mencionado concepto de reforma propio del siglo XV señalado por Sère, del que podría verse su continuidad, vinculado a una limitación del poder romano, en este caso en su capacidad para intervenir en las iglesias mediante exenciones (Sère, 2016, pp. 247-308).

El otro punto respecto de la residencia, vinculado también a las exenciones romanas, es la concepción de la residencia como *iure divino*, como ya mencionaba Díaz de Luco en su obra de 1530. Este punto reapareció en Trento, no solo de la mano del obispo de Calahorra sino también de otros prelados españoles e incluso de otras geografías. A su vez, si bien hay más de un decreto tridentino referido a la residencia, la cuestión del derecho divino en la obligación de residencia no fue incorporada ni en las primeras dos etapas del concilio de las que el doctor Bernal participó, ni tampoco en la tercera de 1562-1563.³⁵ El 10 de junio de 1546, en la congregación general que trató la residencia, Díaz de Luco emitió su voto afirmando que la residencia era de derecho divino y que los impedimentos se podían dejar para después. Comentaba que no le agradaban las penas antiguas contra los obispos ausentes y proponía que estos en el caso de que se ausentasen tres meses sin causa perdieran los frutos del obispado y que perdieran el obispado luego de un bienio en esa situación. A la vez, declaraba que la ejecución de estas penas competía al Sumo Pontífice o a sus legados en los distintos territorios. Por último, demandaba que los cardenales que fuesen obispos también debían residir en sus diócesis.³⁶ Como se ve, en línea con otras intervenciones propias y ajenas, la atribución de poderes al concilio en relación a la Curia eran amplias. El texto citado anteriormente sobre los impedimentos a la residencia se produjo seguramente después de la emisión de este voto.

En la congregación general del 4 de enero de 1547 –recuérdese que el decreto que comenta la residencia es del día 13 de ese mismo mes y año– el obispo de Calahorra vuelve a insistir sobre los mismos puntos, incluida la cuestión del derecho divino. Agrega, quizá en línea con lo que declaraba en su *Aviso de curas*, que los párrocos que tenían cura de almas también tenían que residir en sus iglesias.³⁷ ¿Por qué tanta

³³ Sus posiciones se hallan resumidas en Jedin (1972-1981, t. II, pp. 374-376) y Marín Martínez (1954, pp. 275-277). Para el debate sobre la residencia en esta etapa del concilio, ver Jedin (1972-1981, t. II, pp. 359-415).

³⁴ Era un tópico común por ejemplo culpar a Roma de todos los males, hasta cierto punto eximiendo de responsabilidad a las iglesias de cada reino (Tallon, 2017, pp. 696-705). Sobre las posibilidades de un sentimiento antirromano en el siglo XV, ver Sère (2019, pp. 157-183).

³⁵ Si bien la actividad de los obispos aparece en diversos decretos tridentinos, la cuestión de la residencia aparece sobre todo en dos: en los decretos de la sesión 6 del 13 de enero de 1547 y en los de la sesión 23 del 15 de julio de 1563 (Jedin, 1972-1981, t. II, pp. 387-390 y t. IV, vol. 2, pp. 121-123; O'Malley, 2015, pp. 116-121 y 222-223).

³⁶ “Calaguritanus laudavit residentiam, quae est necessaria, et de ea nunc agendum est, estque de iure divino. Impedimenta non sunt attendenda, quin minus nunc de residentia agamus; de eis enim postea agatur. Poenae antiquae non placent. Post 3 menses si abfuerit sine causa, privetur fructibus, si per biennium, privetur episcopatu. Executio spectet ad Summun Pontificem vel ad legatos, dum per provincias proficiscuntur. Cardinales etiam residere tenentur in suis episcopatibus”, *Concilium Tridentinum* (1911, p. 215). Al resumir este fragmento, Tomás Marín Martínez (1954, pp. 271-272) no parece hacer una lectura correcta del fragmento, que además entraría en contradicción con lo que afirma en el siguiente párrafo respecto de la concepción de Díaz de Luco de los amplios poderes del concilio en relación al Papa, desde la visión de los legados.

³⁷ “Calaguritano placet residentia, quae omnino statuatur, circa quam renoventur antiqui canones. Creditque eam esse de iure divino, quod cuperet decidi. Et impedimenta defeantur. Nemo excusare se possit a residentia, etiam existentes in curia regum vel Pontificia et Romana. Et statuatur, quod cardinales non habeant ecclesias, in quibus non

importancia al problema del derecho divino de la residencia? Dicha condición colocaba su exención fuera de los alcances de Roma: si los obispos por derecho divino debían residir en sus sedes salvo situaciones muy particulares –como la participación en el concilio– quedaba fuera del alcance del Papa el otorgamiento de exenciones en ese sentido.³⁸ Así, de la mano del interés pastoral por la residencia del obispo, se intentaba limitar un aspecto fundamental de la intervención romana –y de los poderes seculares también– en las iglesias locales permitiendo o demandando que los prelados abandonaran sus diócesis. De esta manera, detrás de la reforma de las costumbres, como podía ser la residencia, se puede hallar asimismo una pretensión de limitar la intervención de poderes ajenos a los obispados.³⁹

Reflexiones finales

La aproximación a la concepción de reforma a partir de un conjunto de obras en particular permite concebir la dificultad de establecer un sentido unívoco al concepto y mostrar su condición disputada a partir de diferentes sectores en lucha en tiempos del estallido del protestantismo.⁴⁰ Los ejemplos sobre la situación crítica de la Iglesia –y sobre la caracterización de su tiempo como “infeliz”– que presenta Díaz de Luco en textos escritos en un período mayor a veinte años otorgaban un sentido a los pedidos de reforma diferente del compartido por visiones menos pesimistas e incluso triunfalistas. A su vez, la llamada crítica de los abusos o de las costumbres del clero, a menudo desplazados de la centralidad en muchos análisis sobre la reforma de la Iglesia debido a su carácter “superficial” –por ejemplo, por no apuntar a lograr transformaciones teológicas–, podía en ocasiones resultar, como pareciera ser en el caso de los escritos de Díaz de Luco, entre otros, un ataque a relaciones sociales extendidas, alrededor de las cuales se habían construido –y se construían– las instituciones eclesíásticas en sus distintos niveles. Por ello, lejos de poder ser descartados o señalados como situaciones de menor importancia para el desarrollo de los procesos históricos, podían devenir centrales a la hora de definir los debates provocados por determinadas propuestas de reforma y las posibilidades de éxito que estas tuvieron.

Un tópico como la recuperación de la Iglesia antigua puede ser un ejemplo útil para reforzar el argumento sobre las discusiones alrededor del concepto de reforma. Como se ha visto, Díaz de Luco, como la mayoría de autores de su tiempo, comparaba las situaciones del pasado con las de su tiempo. Podría decirse, como en muchos otros casos tanto entre católicos como entre protestantes, que hallaba en la Iglesia antigua cierto ideal a seguir e incluso cierta memoria a recuperar.⁴¹ Por ejemplo, en su carta (dada a la imprenta en 1530) al arzobispo de Toledo Alonso de Fonseca, insistía sobre la necesidad de convocar a sínodos diocesanos e instaba al prelado a hacerlo (Díaz de Luco, 1530b). Para sostener su posición, entre otros aspectos, ponía como

resideant. Omnes itaque residere teneantur, exceptis casibus, in quibus excusari possunt. Quod poenam, antiquae non sufficiunt, nova statuatur, si per tres menses non residerit ad minus. Novem enim mensibus teneantur residere; alias non faciant fructus suos illius primi anni, qui fructus fabricae ecclesiae applicentur; si duobus annis, et fructibus et administratione, si per tertium, priventur. De executore remittit se legatis. Parochi quoque residere teneantur et exemptionibus non utantur, quibus non obstantibus omnes, qui curam habent animarum residere teneantur” (*Concilium Tridentinum*, 1911, p. 757).

³⁸ Las discusiones respecto de la concepción del derecho divino y su relación con el papado son inabarcables. Ver un breve resumen en Congar (1994).

³⁹ Este punto de la iglesia local y el obispo, lleva al difícil debate del llamado episcopalismo. Cabe destacar que en el caso de Díaz de Luco no pareciera haber, a pesar de la reivindicación del poder episcopal, una idea de los obispos como colectivo, como suele asociarse a estas corrientes sobre todo en los siglos XVII y XVIII. Sobre los problemas del concepto de colegialidad episcopal para finales de la Edad Media, ver Sère (2019, pp. 97-122).

⁴⁰ Ya el Concilio de Letrán V (1512-1517) había mostrado algunas de estas discusiones y limitaciones a la hora de pensar la reforma de la Iglesia. Véase Minnich (1969).

⁴¹ Sobre la extensión de este tópico, ver Bouwsma (2001, pp. 274-275).

ejemplo las prácticas de la Iglesia antigua y temprano-medieval, haciendo referencia al duodécimo concilio de Toledo, que se celebró en el año 681.⁴² Estas referencias a la Iglesia antigua remitirían al problema de la imitación de la Antigüedad y sus límites, tan propio del Renacimiento, en áreas como el arte y la lengua, pero también en consideraciones más generales, por ejemplo a partir de la idea del regreso a una “edad de oro”.⁴³ Ciertamente el elogio de los concilios, ya mencionado, está presente también en esta carta. Sin embargo, una idea de reforma que buscara recuperar ejemplos antiguos o de la Iglesia primitiva podía hallar dificultades. La situación de la Iglesia en la visión de Díaz de Luco y de otros, si se siguen los fragmentos citados que hablaban de una “infelícísima edad”, podía establecer límites a la imitación de la Antigüedad: los agentes de la Iglesia primitiva o tardo-antigua no habrían enfrentado un escenario como el del siglo XVI. De allí, podría sugerirse la imposibilidad, desde un punto de vista no siempre explicitado, de una mera “restauración”.⁴⁴

El momento final del ya citado *Colloquium elegans* resulta llamativo en este punto. El diálogo de cierre, luego de que Cristo dicta sentencia, enviando al infierno al obispo y al cura de almas y al pastor de ovejas al purgatorio, es un intercambio entre san Pedro y el demonio. Este último estaba conforme con el dictamen y agregaba la buena oportunidad que resultaban las sedes vacantes para ganar almas para el infierno. Pedro echa a Satanás y le dice que se prepare un suplicio para sí mismo con la victoria que había tenido. El demonio responde a Pedro que esté feliz y que se alegre de que no le fue encomendada la Iglesia de esa época.⁴⁵ Esta última frase del demonio, que cierra el diálogo, permite introducir el problema de la recuperación de los modelos antiguos: ni Pedro estaría a la altura de la situación de la Iglesia en ese tiempo. Tal era el desafío. Podría agregarse, en base a lo que se ha expuesto de la difícil situación de la cristiandad según Díaz de Luco –y otros–, que la imitación de los antiguos, en este caso del mismo san Pedro –y por tanto del propio Papado del siglo XVI– tenía también sus límites. Este límite a Pedro/Papado, asimismo, podía fortalecer otras instancias de la Iglesia, como las locales.⁴⁶

En este sentido, como se ha tratado de argumentar, cabe destacar el carácter histórico del concepto de reforma: se desarrolla en base a la situación de la Iglesia en cada tiempo preciso. Ese era su punto de partida. Si bien el pasado funcionaba como ideal a seguir –con un peso fundamental– se puede sugerir que también se percibían límites a su imitación. La sola “copia” de las situaciones y textos pretéritos no alcanzaba para afrontar los problemas en cuestión. La reforma de la Iglesia, entonces, tendría cierto carácter de “autoafirmación”, en el sentido de abordar situaciones inéditas.⁴⁷ El mundo del siglo XVI, en este contexto de repeticiones y continuidades en el que puede ubicarse la idea de reforma a lo largo de la historia de la Iglesia, presentaba desafíos y caminos sin salida. El mero seguimiento de un “ideal” no era una solución.

42 “in celeberrimo Toletano concilio duodecimo” (Díaz de Luco, 1530b). El texto no tiene foliación, se trataría del folio 2v.

43 La querrela de los antiguos y los modernos atraviesa la historia occidental, contando con un capítulo específico en el Renacimiento, por ejemplo, a partir de la cuestión de la imitación. Ver un panorama al respecto en Le Gall (2018, pp. 151-207).

44 Eleonora Belligni (2018, pp. 12-13) contrapone *restitutio* (ligada a la estrategia del concilio y el regreso a los orígenes) e *instauratio* (fundamentalmente vinculada al combate contra los enemigos de la Iglesia y al refuerzo de la autoridad papal) como dos tradiciones que en la Edad Moderna plantearon caminos contrapuestos para hacer frente a los problemas de la Iglesia.

45 “PETRVS. Vade Sathan, et similibus atrocibus tibi para supplicium. DAEMON. Mane foelix Petre et hac tempestate non tibi fuisse commissam ecclesiam, haud parum exulta” (Díaz de Luco, 1542, pp. 101-102).

46 En este sentido, el destino de Trento fue la concurrencia de papas, autoridades civiles y poderes eclesiásticos locales por interpretar y aplicar sus decretos (O'Malley, 2015, p. 246). Parte de los silencios del concilio sobre la autoridad papal permitió paradójicamente su reforzamiento, al no haber sido objeto de grandes señalamientos en los decretos (O'Malley, 2015, pp. 270-271).

47 Cabe destacar que la idea de “autoafirmación” –centrada en la razón y en el dominio y la transformación de la realidad– es fundamental para la construcción de la Modernidad en autores como Hans Blumenberg (2008, p. 135).

La imitación –tan importante a la hora de construir una tradición–, de cierta manera, no resultaba suficiente.⁴⁸ Se presenta, de este modo, una cristiandad mucho más turbulenta y dinámica respecto de lo que a menudo se ha evaluado (Homza, 2009, p. 229).⁴⁹

48 No puede dejar de mencionarse, frente al inmenso material que podría citarse, *El ciceroniano* de Erasmo de Rotterdam (2009 [1528]) que, a partir de una idea de “imitación compuesta”, expresaba en el campo del estilo y la retórica las dificultades de la sola imitación de los antiguos. La posición erasmiana sobre la reforma de la Iglesia, por su parte, podría presentarse más como un “paradigma de reemplazo” que, como un “paradigma de ajuste”. Véase O’Malley (2012, pp. 528-529). Díaz de Luco ha sido vinculado a Erasmo en varias ocasiones, sobre todo por la presencia del humanista de Rotterdam en su biblioteca, pero excede las posibilidades de este estudio establecer una posición al respecto. Véase al respecto, por ejemplo, Bataillon (1983, p. 534), Marín Martínez (1962, pp. 57-59) y Homza (2000, pp. 143-144).

49 Puede sugerirse aquí cierta convergencia con lo sostenido por Homza (2000, p. 147) respecto del autor: Díaz de Luco presentaría una combinación de sensibilidad histórica y preocupaciones ahistóricas.

Bibliografía

- » Alberigo, G. (2006). From the Council of Trent to “Tridentinism”. En R. F. Bullman y F. J. Pa-rrella (Eds.), *From Trent to Vatican II: Historical and Theological Investigations* (19-37). Oxford: Oxford University Press.
- » Alberigo, G. (1981). “Réforme” en tant que critère de l’Histoire de l’Église. *Revue d’Histoire Ecclésiastique*, 56(1), 72-81.
- » Andrés Martín, M. (1976-1977). *La teología española en el siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- » de Azcona, T. (1960). *La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos*. Madrid: CSIC.
- » de Azcona, T. (1980). Reforma del episcopado y del clero de España en tiempo de los Reyes Católicos y Carlos V (1475-1558). En J. L. González Novalín (Dir.), *Historia de la Iglesia en España- III-1º. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI* (113-210). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- » Barrio Gozalo, M. (2010). *El sistema benefical de la Iglesia Española en el Antiguo Régimen* (1475-1834). Alicante: Publicaciones Universidad de Alicante.
- » Bataillon, M. (1983). *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- » Belligni, E. (2018). *Voci di Riforma. Renovatio e concilio prima e dopo il Tridentino*. Milano: Franco Angeli.
- » Bellitto, C. M. (2001). *Renewing Christianity: A History of Church Reform from Day One to Vatican II*. New York-Mahwah, New Jersey: Paulist Press.
- » Beltrán de Heredia, V. (1971). *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*. III. *La Universidad en el Siglo de Oro*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- » Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- » Bouwsma, W. J. (2001). *El otoño del Renacimiento. 1550-1640*. Barcelona: Crítica.
- » Broutin, P. (1953). *L’évêque dans la tradition pastorale du XVIe siècle d’après “Das bishofsideal der katholischen Reformation de Hubert Jedin”*. Leuven: Desclée de Brouwer.
- » Chaunu, P. (1984). *Les temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. I. La crise de la Chrétienté 1520-1550*. Bruxelles: Éditions Complexe.
- » Chiffolleau, J. (2011). *La religion flamboyante. France (1320-1520)*. Paris: Éditions Points.
- » Colahan, C. y Masferrer III, R. (2007). *Díaz de Luco’s Guide for Bishops. Spanish Reform and the Lazarillo*. Tempe, Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.
- » Colahan, C., Marzalek, J. y Suárez-Martínez, P. M. (2018). *El Colloquium elegans de Bernal Díaz de Luco: tradición senequista, eclesiástica y picaresca*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- » *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularium, Tractatum* (1911). *Tomus Quintus, Actorum Pars Altera*. Friburgi Brigoviae: Herder.
- » *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularium, Tractatum* (1930). *Tomus Duo-decimus. Complectens tractatus a Leonis X temporibus usque ad translationem concilii conscriptos*. Friburgi Brigoviae: Herder.

- » Congar, Y. (1994). *Jus Divinum*. En Y. Congar, *Église et papauté. Regards historiques* (65-80). Paris: Les Éditions du Cerf.
- » Congar, Y. (1995). *Renouveau de l'esprit et réforme de l'institution*. En Y. Congar, *Écrits Réformateurs* (197-206). Paris: Les Éditions du Cerf.
- » *Constituciones sinodales del obispado de Calahorra y la Calçada* (1555). Lyon.
- » Contamine, P. (1992). *Réformation: un mot, une idée*. En P. Contamine, *Des pouvoirs en France 1300-1500* (37-47). Paris: Presses de l'École Normale Supérieure.
- » Contarini, G. (2002 [1517]). *The Office of a Bishop (De Officio viri boni et probi episcopi)* (Trad. J. P. Donnelly). Milwaukee: Marquette University Press.
- » Crouzet, D. (2008). *La genèse de la Réforme française (vers 1520- vers 1562)*. Paris: Belin.
- » Cussen, B. (2020). *Pope Paul III and the Cultural Politics of Reform, 1534-1549*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- » Delumeau, J. (1983). *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*. Paris: Fayard.
- » Díaz de Luco, J. B. (1530a). *Instruction de Perlados*. Alcalá de Henares: Miguel de Eguía.
- » Díaz de Luco, J. B. (1530b). *Epistola. Illvstrissimo ac reverendissimo domino. Domino Alfonso de Fonseca Archiepiscopo Toletano*. Alcalá de Henares: Miguel de Eguía.
- » Díaz de Luco, J. B. (1542). *Colloquium elegans*. Paris: Guillaume Bossozel.
- » Díaz de Luco, J. B. (1545). *Aviso de Curas muy prouechoso para los que exercitan el officio de Curar animas*. Alcalá de Henares: Joan de Brocar.
- » Díaz de Luco, J. B. (1549a). *Soliloquio o razonamiento secreto con el anima, en el qual ay muchas buenas prouechosas consideraciones para qualquier buen christiano*. Venezia: al segno della Speranza.
- » Díaz de Luco, J. B. (1549b). *Soliloquio o ver ragionamento con l'anima, composto per Monsignor Giouan Bernardo Diaz di Luco, Vescovo di Calahorra. Aggiuntai del medesimo una epistola de l'uso de la elemosina, tradotti in lingua uulgare Italiana*. Venezia: al segno della Speranza.
- » Díaz de Luco, J. B. (c. 1550). *Contemplaciones del Idiota, tradvzidas en Castellano, y repartidas en seis partes/ Soliloquio, o razonamiento secreto con el anima, compuesto por el illustre y reuerendissimo Señor, don Iuan Bernal Diaz de Luco, Obispo de Calahorra, y de la Calçada, del consejo de su Magestad*. Anvers: Iuan Steelsio.
- » Díaz de Luco, J. B. (1962 [1541 y 1549]). *Soliloquio y Carta desde Trento* (Ed. T. Marín Martínez). Barcelona: Juan Flors.
- » Díaz de Luco, J. B. (1996 [1543]). *Aviso de curas* (Ed. J. L. Tejada Herce). Madrid: Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia de Salamanca.
- » Eire, C. M. N. (2016). *Reformations: The Early Modern World, 1450-1650*. New Haven-London: Yale University Press.
- » Erasmo de Rotterdam (2009 [1528]). *El ciceroniano* (Ed. M. Mañas Núñez). Madrid: Akal.
- » Febvre, L. (1988). *Una cuestión mal planteada: los orígenes de la reforma francesa y el problema de las causas de la reforma*. En L. Febvre, *Erasmo, la contrarreforma y el espíritu moderno* (13-71). Buenos Aires: Hyspamérica.
- » Fernández Terricabras, I. (2001). *Philippe II et la Contre-Réforme. L'Église espagnole à l'heure du Concile de Trente*. Paris: Publisud.
- » Fernández Terricabras, I. (2009). *Juan Bernal Díaz de Luco*. En Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico electrónico*, <https://dbe.rah.es/biografias/16678/juan-bernal-diaz-de-luco> (Acceso 14 de octubre, 2022).

- » García Guerrero, F. (1943). *El decreto sobre residencia de los obispos en la tercera asamblea del concilio tridentino*. Cádiz: Imprenta sucesor de M. Álvarez.
- » García y García, A. (Dir.). (2007). *Synodicon Hispanum VIII. Calahorra-La Calzada y Pamplona*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- » Giménez Fernández, M. (1953). *Bartolomé de las Casas 1. Delegado de Cisneros para la reformación de las indias (1516-1517)*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- » Gleason, E. (1993). *Gasparo Contarini: Venice, Rome and Reform*. Berkeley: University of California Press.
- » Gómez Marín, J. A. (2001). *Juan Bernal Díaz de Luco. Un obispo reformista entre Loyola y Erasmo*. Huelva: Servicio de Publicaciones Universidad de Huelva.
- » Gómez Navarro, M. S. (2016). *Reforma y renovación católicas (Siglos XVI-XVII)*. Madrid: Síntesis.
- » Gouguenheim, S. (2014). *Le Réforme Grégorienne. De la lutte pour le sacré à la sécularisation du monde*. Paris: Temps Présent.
- » Gutiérrez, C. (1995). *Trento, un problema: la última convocación del Concilio (1552-1562)*. I. Estudio, Madrid, Universidad Pontificia Comillas.
- » Homza, L. A. (2000). *Religious Authority in the Spanish Renaissance*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- » Homza, L. A. (2009). The Merits of Disruption and Tumult: New Scholarship on Religion and Spirituality in Spain during the Sixteenth Century, *Archiv für Reformationsgeschichte*, 100(1), 218-234.
- » Huerga, A. (1964). Sobre el obispo ideal. *Angelicum*, 41(3-4), 401-420.
- » Irigoyen López, A. (2012). La imagen del clérigo ideal según Juan Bernal Díaz de Luco: el interior y el exterior. En C. de la Peña Velasco y M. Albaladejo Martínez (Eds.), *Apariencias de persuasión. Construyendo significados en el arte (263-290)*. Murcia: Universidad de Murcia.
- » Irigoyen López, A. (2021). Confrontación de modelos episcopales entre el Erasmismo y el Barroco. *Erasmus. Revista de historia Bajomedieval y Moderna*, 8, 91-109.
- » Jedin, H. (1967). *Riforma Cattolica o Controriforma? Tentativo di chiarimento dei concetti con riflessioni sul Concilio di Trento*. Brescia: Morcelliana.
- » Jedin, H. (1972-1981). *Historia del concilio de Trento*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- » Ladero Fernández, C. L. (2019). El obispo ideal en el discurso moderno. En J. J. García Bernal y C. Bejarano Pellicer (Coords.), *Memoria de los Orígenes. El discurso histórico-eclesiástico en el mundo moderno (423-437)*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- » Ladner, G. B. (1959). *The Idea of Reform: Its impact in Christian Thought and action in the Age of the Fathers*. Cambridge: Harvard University Press.
- » Le Gall, J.-M. (2018). *Défense et illustration de la Renaissance*. Paris: PUF.
- » Lutz, H. (1992). *Reforma y Contra-Reforma. Europa entre 1520 y 1648*. Madrid: Alianza.
- » Lutz-Heumann, U. (2013). Confessionalization. En A. Bamji, G. H. Janssen y M. Laven (Eds.), *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation (33-53)*. Farham: Ashgate.
- » Marín Martínez, T. (1948). Primeras repercusiones tridentinas. El litigio de los cabildos españoles. Su proceso en la diócesis de Calahorra. *Hispania Sacra*, 1, 325-350.
- » Marín Martínez, T. (1954). El obispo Juan Bernal Díaz de Luco y su actuación en Trento. *Hispania Sacra*, 7(14), 259-325.

- » Marín Martínez, T. (1962). Introducción. En J. B. Díaz de Luco. *Soliloquio y Carta desde Trento (1-141)*. Barcelona: Juan Flors.
- » Marín Martínez, T. (1972). Díaz de Luco, Juan Bernal o Juan Bernardo. En Q. Aldea Vaquero, T. Marín Martínez y J. Vives Gatell (Dir.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (vol. II, 750-753). Madrid: CSIC.
- » McGinn, B. (2000). Apocalypticism and Church Reform: 1100-1500. En B. McGinn (Ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism. Volume 2. Apocalypticism in Western History and Culture (74-109)*. New York-London: Continuum.
- » McGrath, A. E. (2003). *The Intellectual Origins of the European Reformation*. Cambridge: Wiley-Blackwell.
- » Milhou-Roudié, A. (1987). Travailleur et 'arbitrista': le 'nouveau prêtre' selon Bernal Díaz de Luco, évêque de Calahorra de 1545-1556. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 23, 213-226.
- » Minnich, N. H. (1969). Concepts of Reform Proposed at the Fifth Lateran Council. *Archivum historiae pontificiae*, 7, 163-251.
- » O'Malley, J. W. (1968). *Giles of Viterbo on Church and Reform: A Study in Renaissance Thought*. Leiden: Brill.
- » O'Malley, J. W. (2000). *Trent and all that: Renaming Catholicism in Early Modern Era*. Cambridge: Harvard University Press.
- » O'Malley, J. W. (2012). "The Hermeneutic of Reform": A Historical Analysis. *Theological Studies*, 73, 517-546.
- » O'Malley, J. W. (2015). *Trento ¿Qué pasó en el concilio?* Maliaño: Sal Terrae.
- » Oakley, F. C. (2003). *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*. Oxford: Oxford University Press.
- » Olin, J. C. (Ed.). (1992). *The Consilium de emendanda ecclesia, 1537*. En *The Catholic Reformation: Savonarola to Ignatius Loyola (182-197)*. New York: Fordham University Press.
- » Palti, E. J. (2014). The 'Theoretical Revolution' in Intellectual History: From the History of Political Ideas to the History of Political Languages. *History and Theory*, 53, 387-405.
- » Pascoe, L. B. (1973). *Jean Gerson: Principles of Church Reform*. Leiden: Brill.
- » Pizarro Llorente, H. y Martínez Millán, J. (2000). Díaz de Luco. En J. Martínez Millán. (Coord.), *La corte de Carlos V*, vol. 2, t. 3: J. de Carlos Morales (Dir.), *Los consejeros y los consejeros de Carlos V (114-118)*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.
- » Prodi, P. (2010). *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*. Brescia: Morcelliana.
- » Rizzuto, C. C. (2020). La imagen del obispo ideal en la revuelta de las Comunidades de Castilla (1520-1521). *Historia, Instituciones, Documentos*, 47, 405-429.
- » Sánchez Aliseda, C. (1948). Precedentes toledanos de la reforma tridentina. *Revista Española de Derecho Canónico*, 3 (8), 457-495.
- » Sère, B. (2016). *Les débats d'opinion à l'heure du Grand Schisme. Ecclésiologie et politique*. Turnhout: Brepols.
- » Sère, B. (2019). *L'invention de l'Église. Essai sur la genèse ecclésiale du politique, entre Moyen Âge et Modernité*. Paris: PUF.
- » Tallon, A. (2017). *La France et le concile de Trente (1518-1563)*. Rome: École française de Rome.
- » Tellechea Idígoras, J. I. (1963). *El obispo ideal en el siglo de la Reforma*. Roma: Iglesia Nacional Española.

- » Tubau, X. (2017). Hispanic Conciliarism and the Imperial Politics of Reform on the Eve of the Council of Trent. *Renaissance Quarterly*, 70(3), 897-934.
- » Tubau, X. (2019). Between Ecclesiology and Diplomacy: Francisco de Vargas and the Council of Trent. *Renaissance and Reformation*, 42, 105-39.

