

REFORMAS FRANCISCANAS Y REFORMA: EL CASO DE LOS PRIMEROS CAPUCHINOS (1525-1542)¹

FRANCISCAN REFORMS AND REFORMATION: THE CASE OF THE FIRST CAPUCHINS (1525-1542)

MICHELE CAMAIONI²
Eberhard Karls Universität Tübingen
michele.camaioni@gmail.com

RECIBIDO/RECEIVED: 07-02-2019

ACEPTADO/ACCEPTED: 17-06-2019

RESUMEN:

El artículo pretende contribuir a la reflexión historiográfica sobre las actitudes adoptadas por los frailes menores en relación con la Reforma protestante, por medio del estudio de los sucesos controvertidos del primer desarrollo de la Orden capuchina. Los primeros capuchinos, aprobados como congregación autónoma por Clemente VII en 1528, a pocos años de distancia de la bula *Ite vos*, que debería haber acabado con las divisiones internas de la Orden de los Menores, estaban animados por un fuerte deseo rigorista, espiritualista, y por la práctica de la pobreza, lo que les atrajo acusaciones de luteranismo por parte de los exponentes católicos más conservadores. La «libertad del espíritu» predicada por los capuchinos tenía en realidad poco que ver con la «libertad del cristiano» de Lutero, sino que remitía al radicalismo místico de los franciscanos «espirituales» del medioevo, cuyas doctrinas fueron retomadas en el siglo XVI en opúsculos leídos por los frailes, como el heterodoxo *Diálogo de la unión del alma con Dios*, del franciscano observante Bartolomé Cordoni. Con todo hubo una minoría de capuchinos que en la segunda mitad de los años treinta se adhirió a las ideas de la Reforma. Entre ellos el célebre predicador Bernardino Ochino, que en 1542 apostató de la fe católica junto con algunos compañeros y se refugió en la Ginebra calvinista, poniendo en peligro la supervivencia misma de la Orden capuchina.

1 Esta contribución reelabora y resume algunos trabajos anteriores publicados en italiano y aquí mencionados dentro del texto. La traducción al español es obra de José Ángel Echeverría, a quien va un cordial agradecimiento del autor.

2 Michele Camaioni es un investigador Post-doctorado en la Eberhard Karls Universität Tübingen, donde está trabajando en un proyecto sobre la predicación urbana en Italia en la temprana edad moderna. En 2012 consiguió el doctorado en Historia por la Università Roma Tre, defendiendo una tesis dedicada al nacimiento de la Orden capuchina. Es autor de la monografía *Il Vangelo e l'Anticristo. Bernardino Ochino tra francescanesimo ed eresia (1487-1547)* (Bologna, 2018) y de otros estudios relativos a la historia de la Orden de los Hermanos Menores y a la espiritualidad franciscana del siglo XVI.

PALABRAS CLAVE: Capuchinos, Espiritualidad franciscana, Italia, Predicación, Reforma protestante.

ABSTRACT:

This paper aims to contribute to the historiographical debate about the impact of the Protestant Reformation among the Friar Minors by discussing the case-study represented by the first development of the Capuchin Order. The Capuchins were approved by Clement VII in 1528, just few years after the bull *Ite vos* (1517) attempted to prevent new divisions within the Franciscans. Their reform movement stood out for its asceticism and mystical spirituality, which attracted the accusation of Lutheranism from the more conservative exponents of the Roman Church. Actually, the «freedom of the Spirit» preached by the Capuchins was not linked to the idea of the «freedom of the Christian» fostered by Luther; it was, instead, influenced by the medieval mystical radicalism of the Spiritual Franciscans whose doctrines were taken up again in 16th century writings. Friars read such works like the heterodox Union of the the soul with God by the observant Bartolomé Cordoní. Nevertheless, a minority of the first Capuchins adhered to Lutheran ideas. Among them was the renowned preacher Bernardino Ochino, who in 1542 left the Catholic faith with some companions from Italy to Calvin's Geneva and put at risk the very same existence of the Capuchin Order.

KEYWORDS: Capuchins, Franciscan spirituality, Italy, Preaching, Reformation.

Para citar este artículo/Citation: CAMAIONI, Michele. «Reformas franciscanas y Reforma: el caso de los primeros capuchinos (1525-1542)». *Archivo Ibero-Americano* 79, n^{os} 288-289 (2019): 433-448. <https://doi.org/10.48030/aia.v79i288-289.148>.

Durante el verano de 1525 llegaba a la península italiana el poderoso ministro de la Orden de los Hermanos Menores, Francisco Quiñones. Formado en la escuela del arzobispo de Toledo Francisco Jiménez de Cisneros, fundador de la universidad castellana de Alcalá de Henares y promotor del gran proyecto de la *Biblia políglota*, Quiñones era uno de aquellos franciscanos sensibles a las iniciativas de renovación de la vida cristiana y de restauración del espíritu apostólico de la Iglesia primitiva ya presentes en la vida religiosa europea del periodo medieval, pero que llegaron a ser a principios del siglo XVI particularmente urgentes y actuales por los acontecimientos inesperados que se produjeron, portadores de inauditas consecuencias geopolíticas, además de nuevas inquietudes espirituales, como el descubrimiento del Nuevo mundo y la fractura confesional producida por la Reforma.³

Quiñones, no inmune a la fascinación del exotérico misticismo de Francisca Hernández, una de las *beatas* que había inspirado a los *alumbrados* de Valladolid, antes de ser elegido ministro general de los frailes menores en el capítulo celebrado en Burgos en mayo de 1523, había leído los escritos de Lutero y participado en los

3 Cf. Juan MESEGUER FERNÁNDEZ, «La bula “Ite vos” (29 de mayo de 1517) y la reforma cisneriana», *Archivo Ibero-Americano (AIA)* 18 (1958): 257-361.

entusiasmos misioneros que atravesaban por aquellos años a la Orden franciscana. Había también discernido la posibilidad de ir como misionero al continente americano para ofrecer su contribución a la obra evangelizadora que acompañaba el avance de los conquistadores en las tierras descubiertas por Colón.⁴ Tales iniciativas profético-apocalípticas y misioneras estaban ampliamente difundidas en las filas del franciscanismo rigorista, que en los primeros decenios del siglo XVI mostró signos notables de vitalidad en la península ibérica y en el centro de Italia. De estos mismos ambientes provenía Quiñones, que había sido guardián y posteriormente ministro de la provincia franciscana llamada de los Ángeles, de donde le venía el nombre de Francisco de los Ángeles, con el que era conocido.

De acuerdo con las ideas de su maestro Juan de la Puebla y de su discípulo Juan de Guadalupe, fundador de la reforma de los descalzos,⁵ Quiñones, durante su periodo de gobierno como ministro provincial, había promovido la adopción de nuevas normas orientadas a reconducir la vida de los frailes a una observancia más estricta de la Regla del hermano Francisco, renunciando a los privilegios y a las exenciones que en el curso de los siglos habían conducido gradualmente a lo que muchos percibían como una excesiva relajación, o incluso una traición de la *intentio* originaria del santo de Asís. También como ministro general de la Orden Quiñones fue favorable a las instancias del frente rigorista: pero consideraba que éstas debían encontrar expresión dentro de la Observancia, según el dispositivo de la bula *Ite vos*, que prohibía severamente ulteriores escisiones.⁶ En el curso de su visita a la península, desarrollada entre 1525 y 1526, propuso por tanto la adopción, también en las provincias italianas, de medidas análogas a las experimentadas en España.

En la península italiana existían desde hacía tiempo movimientos locales que presionaban a los vértices de la Observancia con la finalidad de obtener, aunque en el contexto de una unidad formal institucional de la Orden, el reconocimiento de nuevas formas de autonomía que les permitiera perseguir una observancia integral de la Regla franciscana que se inspiraba en las tendencias pauperísticas y eremítico-contemplativas que desde la Edad Media constituían un elemento esencial del franciscanismo italiano. El corazón de las peticiones de los «fratres strictioris vitae vel strictioris observantiae, vulgo Riformati», destinados a ser reconocidos como grupo autónomo solamente en 1532, era la concesión a nivel provincial de pequeños conventos o ere-

4 Cf. Steven E. TURLEY, *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599. Conflict Beneath the Sycamore Tree (Luke 19:1-10)* (Aldershot: Ashgate, 2014).

5 Cf. Fidel de LEJARZA, «Orígenes de la Descalcez franciscana», *AIA* 22 (1962): 15-131. José GARCÍA ORO, «La provincia franciscana de Santiago y el origen de los Descalzos», *Liceo franciscano* 15 (1962): 2-30.

6 Cf. Juan MESEGUER FERNÁNDEZ, «Programa de gobierno del P. Francisco Quiñones, ministro general OFM (1523-1528)», *AIA* 21 (1961): 5-51.

mitorios autónomos, llamados casas de recolección, en las que se querían recrear las condiciones disciplinares y espirituales de una observancia de la Regla más estrecha, literal y «perfecta». Aunque contrario a toda iniciativa que tendiera a colocarse fuera de la Observancia, Quiñones, actuando como ministro general sostuvo con fuerza la solución de una reforma «interna», convencido no sólo del fundamento de las razones de los frailes verdaderamente considerados celantes, reformados o «recoletos», sino también de la necesidad política de ofrecer una respuesta concreta a las aspiraciones, compartidas cada vez más ampliamente, que aquéllos manifestaban, con la finalidad de frenar los impulsos centrífugos y salvaguardar la unidad de la Orden.

La institución de casas de recolección había sido promovida en algunas provincias italianas hacía algunos años antes por el bresciano Francisco Licheto, ministro general de los frailes menores de 1518 a 1520, que con tal finalidad había promulgado en L'Aquila, en diciembre de 1518, estatutos especiales, retomados posteriormente en otras regiones. Pequeños eremitorios y conventos dedicados a la estrecha observancia de la Regla habían surgido en los territorios de Brescia y Bolonia, en el Reino de Nápoles, en Las Marcas, en Umbría y en el Lazio, donde entre los líderes del movimiento reformador se distinguieron el fraile aragonés Esteban de Molina y dos futuros vicarios generales de los capuchinos, Francisco Ripanti de Iesi y Bernardino Palli de Asti.⁷ Dichos eremitorios se habían difundido rápidamente, pero durante el generalato de Pablo de Soncino (1520-1523) tales iniciativas fueron frustradas por las jerarquías observantes, presionadas por las resistencias con que se oponían los frailes desconfiados y conservadores. Estos últimos, movidos por el riesgo que para ellos suponía ver disminuido su propio modo de observar la Regla, además del temor a nuevas escisiones, no dudaron en asumir actitudes obstruccionistas en relación con la reforma.

La visita italiana realizada por Quiñones a partir de julio de 1525 pareció abrir nuevas esperanzas a los reformadores. El año anterior el nuevo general había visitado las provincias de Portugal promulgando allí constituciones encaminadas a eliminar los abusos más comunes y sobre todo a legitimar la institución, donde fuera pedido, de casas de retiro donde los frailes entregados a la estrecha observancia de la Regla pudieran conducir vida eremítica en pobreza y oración continua bajo la supervisión de los superiores locales. Las mismas reformas fueron promovidas por Quiñones en las provincias italianas visitadas, en las que publicó estatutos de cuño rigorista que calcaban los ya adoptados bajo su impulso en la península ibérica.⁸

7 Cf. Vincenzo CRISCUOLO, «Stefano de Molina e la riforma francescana nel Cinquecento», *Frate Francesco* 73 (2007): 85-130.

8 Cf. Juan MESEGUER FERNÁNDEZ, «Constituciones recoletas para Portugal, 1524 e Italia, 1526», *ALA* 21 (1961): 459-489.

El itinerario del general tocó sobre todo Roma, donde en el mes de septiembre de 1525 Quiñones se encontró con Clemente VII, a quien, dando una señal precisa de sus intenciones reformadoras, pidió que no emplease ya más a los frailes menores como comisarios encargados de promover las indulgencias para la fábrica de la basílica de San Pedro del Vaticano. En el curso de los meses sucesivos Quiñones se dedicó a la visita de las distintas provincias, llegándose primero al sur, a la Terra di Lavoro y a la Pulla, para después subir hacia los Abruzos y Las Marcas. Aquí, en noviembre de 1525, tuvo un encuentro muy particular, el que realizó con los primeros capuchinos.⁹

Fue en realidad mientras visitaba la Marca Anconitana cuando el fraile español fue informado del peligroso intento secesionista que habían iniciado tres frailes apóstatas y «divisores» de aquella religión, que con su acto de desobediencia corrían el riesgo de lacerar nuevamente la «tunica inconsutilis Sancti Francisci», que la bula *Ite vos* había tratado de remendar con mucha fatiga.¹⁰ Se trataba de un extraño grupo de tres, compuesto por los observantes Ludovico y Rafael Tenaglia de Fossombrone, dos hermanos celantes de la observancia literal de la Regla, y del más inquieto Mateo de Bascio, un fraile inculto al que le gustaba dedicarse a la predicación itinerante de carácter apocalíptico-penitencial que se estaba difundiendo en distintas partes de Italia como respuesta al sentimiento colectivo de extravío producido en las masas por la prolongación de las guerras y por la espera febril de una renovación social y religiosa anunciada por una serie infinita de vaticinios, presuntas visiones y profecías.¹¹

En ese mismo año de 1525 Mateo de Bascio se había alejado sin autorización del convento de Montefalcone para dirigirse a Roma, donde afirmaba que había obtenido *vivae vocis oraculo*, de Clemente VII, la autorización para vivir una existencia apartada y autónoma del resto de la congregación, vistiendo un hábito con una capucha particular, considerado igual al originario de san Francisco, y

9 Cf. Cf. Roma, Archivio Generale dei Frati Minori, cod. 1/8: «Regesta Min. Generalium ab anno 1517-1534. De Cismontanis Provinciis», cc. 61v sgg. Luke WADDING, *Annales Minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum*, 32 vols. (Florentiae, Romae: Tip. Barbera, Ad claras Aquas, 1931-1964), vol. 16, *ad nomen*.

10 Roma, Archivio di S. Francesco a Ripa, ms. 24, c. 64v, cit. in Vincenzo CRISCUOLO, *L'origine e il primo sviluppo dei Cappuccini nelle Marche (1525-1535): un problema storiografico*, in *Gli Ordini mendicanti (secc. XIII-XVI)* (Macerata: Centro Studi Maceratesi, 2009), 467, 472.

11 También para lo siguiente, cf. Cuthbert da BRIGHTON, *I cappuccini. Un contributo alla storia della Controriforma* (Faenza: Società tipografica faentina, 1930; ed. or. London, 1928); Melchior a POBLADURA, *Historia generalis Ordinis fratrum Minorum Capuccinorum*, 3 vols. (Romae: Institutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap., 1947-1948), vol. 1; Callisto URBANELLI, *Storia dei Cappuccini delle Marche*, 3 vols. (Ancona: Curia Provinciale FF. Cappuccini, 1978-1984), vol. 1; Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini, coord. por Vincenzo CRISCUOLO (Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1994); Costanzo CARGNONI, «La figura e l'opera del beato Matteo da Bascio (fine XV secolo-1552)», *Studi montefeltrani* 23 (2002): 67-90; Grado Giovanni MERLO, «Matteo da Bascio: frate, cappuccino, "mezzo romito"», *Collectanea Franciscana* 74 (2004): 45-80.

dedicándose al apostolado de la caridad entre los últimos, además de al ministerio de la predicación irregular. El capítulo provincial no había creído su historia y lo había condenado como apóstata a la cárcel, de la que había sido liberado gracias a la intervención de la duquesa de Camerino, Catalina Cibo, agradecida al fraile por la asistencia que había prestado a los apestados durante la epidemia que había golpeado el territorio de Camerino hacía dos años.

Los dos hermanos de Fossombrone se unieron pronto al anárquico predicador, junto a los que Mateo de Bascio consiguió obtener, en mayo de 1526, de la Penitenciaría apostólica, gracias otra vez a los buenos oficios de Catalina Cibo, una carta que concedía oficialmente a los tres frailes poder abandonar los conventos de la Observancia para llevar vida eremítica bajo la jurisdicción del obispo de Camerino. Ese sería el primer paso hacia el reconocimiento de la reforma de los «frailes menores de la vida eremítica» (*frati minori della vita heremitica*), después llamados capuchinos, completado formalmente en julio de 1528 con la bula *Religionis zelus*, obtenida todavía otra vez, por intercesión de la duquesa de Camerino, sobrina del papa Clemente VII.¹²

Por tanto a poco más de diez años de la bula *Ite vos*, sucedía cuanto la *Ite vos* había buscado impedir firmemente: una nueva división de la Orden de los hermanos menores. Esta división la propiciaron las dificultades encontradas por la reforma de la «estrecha observancia». En los años que siguieron, los capuchinos tuvieron la posibilidad de extender su propio radio de acción estableciéndose en Roma, Nápoles y en distintas ciudades y estados italianos, hasta afirmarse en el curso de los años treinta —junto a los barnabitas, jesuitas, somascos y teatinos— como una de las órdenes más populares entre las consideradas «nuevas órdenes religiosas» fundadas en la primera mitad del siglo XVI.

La secesión capuchina fue vivida, como es sabido, de modo muy doloroso por los hombres de gobierno de la Observancia. Los ministros generales que desde 1526 ocuparon el puesto de Quiñones, es decir, el parmense Pablo Pisotti y el español Vicente Lunel, se opusieron por todos los medios a la expansión de la nueva congregación, que mientras tanto se había ganado el apoyo no solamente de la duquesa Catalina Cibo, sino también de la poderosa familia Colonna, uno de los pilares del sistema de poder del emperador Carlos V de Habsburgo en Italia. Aprovechando los contactos con que contaban en los ambientes imperiales, tanto Lunel como Quiñones lograron encontrarse con Carlos V a finales de 1535, cuando seguidamente a la conquista de la fortaleza berberisca de La Goletta, en

12 Cf. Isidoro da VILLAPADIERNA, «Bulla “Religionis zelus” (textus emendatus)», *Collectanea Franciscana* 48 (1978): 243-248; Isidoro da VILLAPADIERNA, *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, coord. por Costanzo CARGNONI (Perugia: Edizioni Frate Indovino, 1988-1993), 1:61-69.

Túnez, el Habsburgo se dirigió por la península italiana, pasando por el Reino de Nápoles, a Roma, donde en marzo de 1536 fue recibido por el nuevo pontífice Pablo III Farnese. Los líderes de la Observancia pidieron al emperador que actuara contra los capuchinos para que de ese modo se ralentizara el rápido crecimiento de aquella nueva rama del árbol minorita, que solamente pocos años atrás había sido finalmente «podado» y convertido en una realidad más ordenada mediante la bula *Ite vos* de León X.¹³

La mediación de los Colonna evitó una intervención directa de Carlos V en relación con los capuchinos italianos. Pero ello no impidió que Carlos V obtuviera del papa la emisión de un breve (*Dudum siquidem*, del 5 enero 1537) con el que se prohibía la fundación de conventos capuchinos más allá de los Alpes. Este breve, que permaneció en vigor hasta 1574, explica por qué la historia capuchina fue en sus primeros cincuenta años una historia netamente, si no exclusivamente, italiana. Una historia circunscrita por tanto a la península italiana, pero no por eso privada de contactos, como veremos en la segunda parte de esta intervención, con las ideas y el desarrollo de la Reforma protestante.

* * *

La acusación principal que los observantes echaban en cara a los primeros capuchinos era la de apostasía. Los frailes que habían abandonado la Observancia *licentia petita non obtenta*, como se decía, y habían dado su adhesión a la congregación capuchina, eran rebeldes y traidores con respecto a la Regla del hermano Francisco, basada además de en la pobreza exterior en la de espíritu, y por tanto en la humildad y la obediencia. Incluso para algunos influyentes observadores externos al microcosmos franciscano, el problema de la apostasía representaba el punto más crítico y el obstáculo principal de la reforma de la Orden de los Hermanos Menores. En el conocido y duro *Memoriale* de reforma redactado en 1532 por el obispo de Chieti, futuro inquisidor y papa con el nombre de Pablo IV (1555-59), se establecía un claro nexo entre apostasía y herejía. El severo fundador de los teatinos estigmatizaba en particular la intolerable indisciplina de muchos frailes que desde distintas provincias acudían a Roma para obtener de la Penitenciaría

13 Cf. Melchior a POBLADURA, «El emperador Carlos V contra los capuchinos. Texto y comentario de una carta inédita: Nápoles, 17 enero 1536», *Collectanea Franciscana* 34 (1964): 378; *I frati cappuccini...*, 4:937-39. Ver también a Tarsicio de AZCONA, «Protohistoria de los capuchinos en España (1578-1582)», *Collectanea Franciscana* 68 (1998): 63-146. Valentí SERRA DE MANRESA, «El rey Felipe II y los Franciscanos Observantes, contrarios a la implantación y expansión hispana de la reforma franciscano-capuchina», *Estudios Franciscanos* 112 (2011): 207-30.

apostólica, por medio del pago de una cantidad de dinero, «cartas de comisión y subrepticias para constreñir *asfratare* (apostatar)». ¹⁴

«Aunque la llaga sea grande —escribía Carafa en su conocido documento dirigido a Clemente VII— con la gracia de Dios la medicina está preparada si Su Santidad quiere». Pero, ¿qué preveía la «medicina» de la que hablaba Carafa? De una parte la apertura a las peticiones de los frailes que querían «comportarse bien», es decir, la institución de la reforma de la «más estrecha observancia», que fue realizada propiamente ese mismo año de 1532. ¹⁵ Y por otra parte un control férreo de los frailes apóstatas e indisciplinados. El futuro jefe del Santo Oficio estaba convencido de que la indisciplina que se había difundido en los conventos había favorecido la penetración de la herejía luterana dentro de la Orden de los Hermanos Menores. Los casos de los conventuales de la provincia de Venecia, Bartolomé Fonzio y Jerónimo Galateo, acusados de herejes luteranos entre finales de los años veinte y principio de los treinta por obra del mismo Carafa, se consideraban como campanillas de alarma que no había que infravalorar, si se quería evitar la unión entre el disenso dentro de la Orden de los menores y las ideas libertarias y socialmente disolventes que llegaban a Italia a través de los escritos de los reformadores suizos y alemanes, incluidos los exponentes del frente anabaptista y radical.

Este contexto explica la inquieta atención con la que se siguió la afirmación de los primeros capuchinos por parte no solamente de los vértices de la Observancia, sino también de los teatinos capitaneados por Carafa y por los ambientes más conservadores de la curia romana. La acusación de profesar un espiritualismo sin ley y radical, peligrosamente afín a la libertad evangélica reivindicada por Martín Lutero, golpeó a los primeros capuchinos desde la mitad de los años treinta. Un testimonio vivísimo de esto nos lo ofrece la famosa carta apologética dirigida en 1536 por Victoria Colonna a Gaspar Contarini y a los otros cardenales nombrados por Pablo III como miembros de una comisión de investigación encargada de indagar a la Orden capuchina. En su carta la marquesa de Pescara defendía a los capuchinos de la acusación lanzada contra ellos por sus detractores: de ser luteranos «porque predicán la libertad de espíritu». ¹⁶

La carta de Victoria Colonna es un documento precioso para la comprensión de la espiritualidad de los primeros capuchinos, sobre el que no es necesario detenerse porque es ampliamente conocido por los estudiosos. Pero merece observarse que

14 Iohannes Petrus CARAFA, «De Lutheranorum haeresi reprimenda et ecclesia reformanda ad Clementem VII [4. octobris 1532.]», en *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum tractatum. Nova collectio*, coord. por Societas Goerresiana (Friburgi Brisgoviae: Herder, 1930), 12:70.

15 *Ibidem*.

16 Archivio Segreto Vaticano, *Concilio di Trento*, xxxvii, ff. 175r-81r. La carta fue editada en *I frati cappuccini...*, 2:224-227.

la expresión «libertad de espíritu» remitía evidentemente al Lutero de la *Libertad del cristiano*, de la justificación por la fe y de la doctrina agustiniana-paulina de la gracia, a la que efectivamente diversos capuchinos, como otros muchos religiosos italianos, eran sensibles. Pero la expresión también remitía a las influencias de una corriente heterodoxa interna diferente en la Orden franciscana: la del llamado begardismo o libertad del espíritu medieval. No obstante las represiones sufridas entre los siglos XIV y XV, la misma había permanecido viva en algunos conventos del centro de Italia, especialmente en Umbría y en Las Marcas: precisamente las regiones en las que en los años veinte del siglo XVI tuvo inicio la reforma capuchina.

Uno de los canales conocidos a través de los cuales las ideas del libre espíritu llegaron a los primeros capuchinos fue el representado por el *Dialogo della unione*, de Bartolomé Cordoni de Città di Castello, fraile observante que vivió en Perugia en las primeras décadas del siglo XVI y que murió en Túnez en 1535, en La Goletta, mientras se encontraba como misionero en el séquito de la expedición de Carlos V contra Barbarroja. Después de su muerte los capuchinos en pocos años promovieron la edición de su obra en tres ciudades distintas (Milán, Nápoles y probablemente en Venecia).¹⁷ El *Dialogo* de Cordoni, que, en la segunda mitad del siglo XVI fue traducido al español y sometido a la censura tanto en Italia como en España, se caracterizaba por la reiterada transcripción en vulgar de amplios párrafos del *Specchio delle anime semplici* (*Espejo de las almas simples*) de Margarita Porete, uno de los textos más representativos del libre espíritu medieval, condenado por la Iglesia a inicios del siglo XIV.¹⁸

Sin embargo, como ha señalado oportunamente Giovanni Miccoli, este texto «se prestaba a múltiples claves de lectura y (...) diseñaba (...) un recorrido espiritual al que muchos hombres, animados por intensas preocupaciones religiosas, aspiraban, sin querer por esto perseguir propósitos de rebelión dogmática o disciplinar con respecto

17 Cf. Michele CAMAIONI, «Libero spirito e genesi cappuccina. Nuove ipotesi e studi sul *Dyalogo della unione spirituale di Dio con l'anima* di Bartolomeo Cordoni e sul misterioso trattato dell' *Amore evangelico*», *Archivio italiano per la storia della pietà* 25 (2012): 303-372.

18 Cf. Costanzo CARGNONI, «Fonti, tendenze e sviluppi della letteratura spirituale cappuccina primitiva», *Collectanea Franciscana* 48 (1978): 311-398. Paolo SIMONCELLI, «Il “Dialogo dell’ unione spirituale di Dio con l’anima” tra alumbradismo spagnolo e prequiritismo italiano», *Annuario dell’ Istituto storico italiano per l’età moderna e contemporanea* 29-30 (1977-78): 565-601. Stanislao DA CAMPAGNOLA, «Bartolomeo Cordoni da Città di Castello e le prime due edizioni del suo “Dialogo”», *Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l’Umbria* 80 (1983): 89-152. Michele CAMAIONI, «The Editorial History of a Rare and Forbidden Franciscan Book of Italian Renaissance: The *Dialogo della unione spirituale di Dio con l’anima* by Bartolomeo Cordoni», en *Lost Books*, coord. por Flavia BRUNI y Andrew PETTEGREE (Leiden, Boston: Brill, 2015), 276-90. Iveta NAKLADOVA, «La censura del *Diálogo de la unión del alma con Dios*», en *Diálogo y censura en el siglo XVI (España y Portugal)*, coord. por Ana VIAN HERRERO, María José VEGA y Roger FRIEDLEIN (Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2016): 107-132.

a la institución eclesiástica.»¹⁹ Por tanto, más que aplicar un filtro interpretativo que incida en el aspecto herético del hecho representado por la difusión de las ideas del libre espíritu entre los capuchinos y los otros grupos franciscanos rigoristas de las primeras décadas del siglo XVI, parece más útil subrayar cómo en la idea de la «libertad de espíritu» predicada por los primeros capuchinos confluían dos aspectos esenciales de su espiritualidad: por un lado el misticismo unitivo e iluminativo, que lejos de agotarse en la práctica de la oración mental empujaba a los frailes hacia un apostolado vivido como «redundancia del amor». Por otra parte la insistencia en la libertad interior que le llegaba al cristiano de la fe en lo que los italianos llamaban por aquellos años el «beneficio de Cristo», es decir, la justificación por la fe y por la infinita misericordia divina.²⁰

Esta visión se reflejaba en la predicación y en los escritos espirituales de los primeros capuchinos, que se caracterizaron por la combinación de un cristocentrismo radical, ideológico, con la insistencia en la vida interior, en la oración mental, en la iluminación como justo y necesario instrumento de interpretación de la Sagrada Escritura, y en el primado de la conciencia individual y de la experiencia en relación a la «ciencia» de los teólogos, a las leyes y a las ceremonias formales. A lo largo de este camino, en el curso de los años treinta, algunos capuchinos fueron efectivamente protagonistas de una radicalización del pensamiento rigorista franciscano, que los llevó a adherirse a algunas ideas clave de la Reforma protestante, y, como demuestra el caso clamoroso de la apostasía del vicario general de la Orden Bernardino Ochino, incluso a asumir una posición antagonista en relación con la figura del pontífice, identificada con el Anticristo anunciado por las Escrituras según un procedimiento mental que, antes ya de Lutero, había sido propio de los grupos de la disidencia franciscana medieval (*Fraticelli*, Espirituales).²¹

* * *

La historia del predicador apóstata Bernardino Ochino, de sus grandes éxitos como gran orador en la segunda mitad de los años treinta y de su fuga a la Ginebra de Calvino en el verano de 1542, poco después de la institución del Santo Oficio romano, es muy conocida. Aquí nos detendremos solamente en un aspecto de su vida, proponiendo algunas reflexiones sobre la relación entre Ochino y Juan de

19 Giovanni MICCOLI, «Problemi e aspetti della vita religiosa nell'Italia del primo Cinquecento e le origini dei cappuccini», en *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini...*, 17.

20 Cf. Michele CAMAIONI, «“Non c'è altra vera religione che quella di Christo”. Bernardino Ochino e il francescanesimo radicale di fronte alla Riforma», *Studi francescani* 112 (2015): 441-510.

21 Cf. Roland H. BAINTON, *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del Cinquecento (1487-1563)* (Florenzia: Sansoni, 1940). Michele CAMAIONI, *Il Vangelo e l'Anticristo. Bernardino Ochino tra francescanesimo ed eresia (1487-1547)* (Bologna: Il Mulino, 2018).

Valdés, agente de Carlos V que huyó de España en 1529 como sospechoso de luteranismo y autor del anónimo *Dialogo de doctrina cristiana*. Valdés se estableció primero en Roma y después, en 1535, en Nápoles, donde difundió dentro de un círculo elitista de humanistas, mujeres nobles y príncipes de la Iglesia, sus doctrinas exotéricas basadas también ellas en el principio de la iluminación interior, en la justificación por la sola fe, en la experiencia contrapuesta a la vana ciencia y en la teorización del nicodeísmo, es decir, la simulación y disimulación religiosa.²²

Es necesario recordar que Valdés había madurado su original pensamiento religioso en estrecho contacto con los ambientes del alumbradismo español, dentro del cual era muy fuerte el influjo del espiritualismo iluminativo de los franciscanos rigo-ristas.²³ El encuentro entre Ochino y Valdés representó por tanto una especie de soldadura de estos dos movimientos paralelos, cuyos exponentes se habían ya cruzado y contaminado en los decenios precedentes gracias a las grandes posibilidades de movimiento de que gozaban los frailes —en particular los predicadores— de la Orden franciscana. Lo sugiere entre otras cosas la lectura de los registros de la Observancia cismontana conservados en Roma en el Archivo General de los Hermanos Menores, en los cuales se registran las provisiones adoptadas por los ministros generales para evitar que los «frailes apóstatas» provenientes de las provincias ibéricas vagaran libremente por la península italiana con el riesgo de crear escándalo y también, probablemente, de difundir doctrinas heterodoxas como las de los *alumbrados*.²⁴

Aunque laico, Valdés fue considerado, como es sabido, un verdadero maestro espiritual por parte de los exponentes más destacados de aquel movimiento llamado «evangelismo», dentro del que una corriente precisa, denominada posteriormente de los *espirituales*, intentó en torno a los años 1540-41 favorecer un acuerdo con los protestantes, tomando como base la común aceptación de la doctrina luterana de la justificación por la sola fe.²⁵ Dentro de este movimiento los capuchinos encontraron sus principales aliados: no sólo las ya nombradas Catalina Cibo y Victoria Colonna, sino

22 Cf. Massimo FIRPO, *Entre alumbrados y «espirituales». Estudios sobre Juan de Valdés y el valdesianismo en la crisis religiosa italiana* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2000). Ver también Daniel CREWS, *Twilight of the Renaissance. The Life of Juan de Valdés* (Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2008).

23 Sobre los recogidos y el fenómeno del alumbradismo, además de los estudios clásicos de Eugenio Asensio, Marcel Bataillon, Alistair Hamilton, Antonio Márquez, Melquiades Andrés Martín y José Nieto, cf. *Mistici francescani*, vol. 4, *Secolo XVI. Mistici francescani spagnoli*, coord. por G. PASQUALE (Milano: Edizioni Biblioteca Franciscana, 2010); Stefania PASTORE, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)* (Madrid: Marcial Pons, 2010).

24 Cf. CAMAIONI, *Libero spirito e genesi cappuccina...*, 332-33. CAMAIONI, «“Non c'è altra vera religione che quella di Christo”», 497.

25 Cf. Massimo FIRPO, *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento* (Bari-Roma: Laterza, 2016).

también el hermano de ésta Ascanio Colonna, uno de los representantes del emperador más poderosos en Italia, así como los hermanos Ercole, Ferrante y Federico Gonzaga, el duque de Mantua; después los cardenales Gaspar Contarini, que fue uno de los defensores de los primeros jesuitas, y además el obispo de Verona Juan Mateo Giberti y los cardenales Reginaldo Pole y Juan Morone, por citar los nombres más conocidos.

La suerte de los capuchinos siguió a la de sus protectores incluso en el filo difícil de los primeros años cuarenta, señalado por la difusión de las concepciones contrapuestas de reforma que animaban las distintas afiliaciones curiales y por la progresiva rigidez que en Roma se fue teniendo en relación con los grupos disidentes de carácter político y religioso. Fue en este momento cuando Ochino y algunos capuchinos seguidores suyos —quizás también como consecuencia de la «guerra de la sal» que vio cómo Ascanio Colonna se revelaba contra el pontífice (1540-41)— imprimieron a su predicación un sello más marcadamente heterodoxo, exponiéndose fatalmente a la sospecha de herejía y de infidelidad a la Sede romana, hasta que Ochino fue llamado a Roma en el verano de 1542.²⁶ Como es sabido Ochino no respondió a la llamada, eligiendo, junto a otros hermanos, el camino de la apostasía y del exilio a Ginebra, en tierra protestante. De la «ciudad-refugio», en la que se estaba realizando la reforma teocrática inspirada por Juan Calvino, el ex vicario general, en los años siguientes, se lanzó a una intensa actividad propagandística dirigida a Italia, testimoniada por sus numerosos sermones, escritos apologéticos y libelos de propaganda en italiano vulgar que, como el conocido *Imagen del Anticristo*, serían pronto traducidos a diversas lenguas, incluido el español.²⁷ Estas publicaciones conocieron una circulación europea e influenciaron el debate religioso de los años que precedieron a la apertura del concilio de Trento, pero también el del periodo sucesivo.

Estas son historias y cuestiones conocidas también para el público no italiano. Menos considerado ha sido hasta ahora el hecho de que detrás de Ochino, en la segunda mitad de los años treinta, se hubiera constituido un movimiento capuchino caracterizado en sentido herético; movimiento minoritario ciertamente, pero no tan restringido y sin influencia como los primeros historiógrafos de la Orden quisieron hacer parecer, si las fuentes, aunque con muchas lagunas, lo permiten documentar: hacia 1542 alrededor de la mitad de los vicarios provinciales, además de algunos de los más populares predicadores capuchinos, se unieron a Ochino en la apostasía. Varios frailes lo siguieron hasta Ginebra, otros se dirigieron a Zúrich, donde contaron con admiración a Bullinger que habían leído en Italia sus escritos. Otros acabaron en la zona de los Grisones, de donde fueron expulsados hacia 1544 por haber defendido

26 Cf. Michele CAMAIONI, «Riforma cappuccina e riforma urbana. Esiti politici della predicazione italiana di Bernardino Ochino», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 67 (2013): 55-98.

27 Cf. CAMAIONI, *Il Vangelo e l'Anticristo*..., cap. IV.

doctrinas anabaptistas y antitrinitarias durante una disputa pública. Otros finalmente permanecieron en Italia. Gracias a la protección de Ascanio Colonna algunos se dedicaron a una predicación antifarnesiana en los Abruzos, mientras que otros prefirieron no quitarse la máscara del hábito para esconderse en las regiones más remotas del Reino de Nápoles, como el grupo de capuchinos de Sierra Capriola, que, después de años de aislamiento nicodemítico, cayeron en las sospechas del obispo local porque habían eliminado de sus monasterios todas las imágenes de santos y vírgenes.²⁸

No se puede recorrer aquí con detalle todas estas vicisitudes, que representan el epílogo no sólo de nuestra historia, sino también de la relación histórica entre capuchinismo y Reforma: las experiencias heréticas de estos capuchinos seguidores de Ochino, o sensibles a las ideas de la Reforma, no dieron lugar a una tradición disidente capaz de permanecer en el tiempo. La estrecha represión ejercida por el Santo Oficio en la segunda mitad del siglo XVI y la operación de severa disciplina interna impuesta a los capuchinos por un cardenal protector muy celante, como fue el sumo inquisidor Julio Antonio Santoro, habrían eliminado de manera brutal, pero eficaz, todo residuo de unión entre los frailes, la memoria de Bernardino Ochino y las ideas de la Reforma. En el siglo XVII, la supervivencia de tendencias heterodoxas dentro de la congregación habría tenido que ver casi únicamente con expresiones de misticismo radical ya no más ligadas a algunas resistencias filoprotestantes en Italia, sino a la difusión de un fenómeno diferente, el quietismo. Aun así, como sugiere el caso de Ochino y de sus seguidores, hubo un momento en el que por el uso frecuente de textos de la antigua tradición del espiritualismo franciscano radical, los frailes menores más inquietos pudieron extraer de ella enseñanzas afines a las doctrinas luteranas, motivando la acusación, ciertamente instrumental, pero en el fondo no tan fuera de lugar, de ser «luteranos, porque predicán la libertad de espíritu».

BIBLIOGRAFÍA

- AZCONA, Tarsicio de. «Protohistoria de los capuchinos en España (1578-1582)». *Collectanea Franciscana* 68 (1998): 63-146.
- BAINTON, Roland H. *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del Cinquecento (1487-1563)*. Florencia: Sansoni, 1940.
- BRIGHTON, Cuthbert da. *I cappuccini. Un contributo alla storia della Controriforma*. Faenza: Società tipografica faentina, 1930.

28 Cf. Michele CAMAIONI, «L'eredità di Bernardino Ochino. Predicazione eterodossa ed eresia tra i cappuccini dopo il 1542», in *Ripensare la Riforma protestante. Nuove prospettive degli studi italiani*, coord. por Lucia FELICI (Torino: Claudiana, 2016): 73-94.

- CAMAIONI, Michele «Libero spirito e genesi cappuccina. Nuove ipotesi e studi sul *Dyalogo della unione spirituale di Dio con l'anima* di Bartolomeo Cordoni e sul misterioso trattato dell' *Amore evangelico*». *Archivio italiano per la storia della pietà* 25 (2012): 303-72.
- CAMAIONI, Michele. «Riforma cappuccina e riforma urbana. Esiti politici della predicazione italiana di Bernardino Ochino». *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 67 (2013): 55-98.
- CAMAIONI, Michele. «The Editorial History of a Rare and Forbidden Franciscan Book of Italian Renaissance: The *Dialogo della unione spirituale di Dio con l'anima* by Bartolomeo Cordoni». En *Lost Books*, coordinado por Flavia Bruni y Andrew Pettegree, 276-290. Leiden, Boston: Brill, 2015: 276-90.
- CAMAIONI, Michele. «“Non c'è altra vera religione che quella di Christo”. Bernardino Ochino e il francescanesimo radicale di fronte alla Riforma». *Studi francescani* 112 (2015): 441-510.
- CAMAIONI, Michele. «L'eredità di Bernardino Ochino. Predicazione eterodossa ed eresia tra i cappuccini dopo il 1542». En *Ripensare la Riforma protestante. Nuove prospettive degli studi italiani*, coordinado por Lucia Felici, 73-94. Torino: Claudiana, 2016.
- CAMAIONI, Michele. *Il Vangelo e l'Anticristo. Bernardino Ochino tra francescanesimo ed eresia (1487-1547)*. Bologna: Il Mulino, 2018.
- CAMPAGNOLA, Stanislao da. «Bartolomeo Cordoni da Città di Castello e le prime due edizioni del suo “Dialogo”». *Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria* 80 (1983): 89-152.
- CARAFÀ, Iohannes Petrus. «De Lutheranorum haeresi reprimenda et ecclesia reformanda ad Clementem VII [4. octobris 1532.]». En *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum tractatum. Nova collectio*, coordinado por Societas Goerresiana, vol. 12, 67-77. Friburgi Brisgoviae: Herder, 1930.
- CARGNONI, Costanzo. «Fonti, tendenze e sviluppi della letteratura spirituale cappuccina primitiva». *Collectanea Franciscana* 48 (1978): 311-398.
- CARGNONI, Costanzo, coord. *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, 5 vols. Perugia: Edizioni Frate Indovino, 1988-1993.
- CARGNONI, Costanzo. «La figura e l'opera del beato Matteo da Bascio (fine XV secolo-1552)». *Studi montefeltrani* 23 (2002): 67-90.
- CREWS, Daniel. *Twilight of the Renaissance. The Life of Juan de Valdés*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2008.
- CRISCUOLO, Vincenzo, coord. *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1994.
- CRISCUOLO, Vincenzo. «Stefano de Molina e la riforma francescana nel Cinquecento». *Frate Francesco* 73 (2007): 85-130.
- CRISCUOLO, Vincenzo. *L'origine e il primo sviluppo dei Cappuccini nelle Marche (1525-1535): un problema storiografico*, in *Gli Ordini mendicanti (secc. XIII-XVI)*, 436-538. Macerata: Centro Studi Maceratesi, 2009.

- FIRPO, Massimo. *Entre alumbrados y «espirituales». Estudios sobre Juan de Valdés y el valdesianismo en la crisis religiosa italiana*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2000.
- FIRPO, Massimo. *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*. Bari-Roma: Laterza, 2016.
- GARCÍA ORO, José. «La provincia franciscana de Santiago y el origen de los Descalzos». *Liceo franciscano* 15 (1962): 2-30.
- LEJARZA, Fidel de. «Orígenes de la Descalcez franciscana». *Archivo Ibero-americano* 22 (1962): 15-131.
- MERLO, Grado Giovanni. «Matteo da Bascio: frate, cappuccino, “mezzo romito”». *Collectanea Franciscana* 74 (2004): 45-80.
- MESEGUER FERNÁNDEZ, Juan. «La bula “Ite vos” (29 de mayo de 1517) y la reforma cisneriana». *Archivo Ibero-Americano* 18 (1958): 257-361.
- MESEGUER FERNÁNDEZ, Juan. «Constituciones recoletas para Portugal, 1524 e Italia, 1526». *Archivo Ibero-americano* 21 (1961): 459-489.
- MESEGUER FERNÁNDEZ, Juan. «Programa de gobierno del P. Francisco Quiñones, ministro general OFM (1523-1528)». *Archivo Ibero-Americano* 21 (1961): 5-51.
- MICCOLI, Giovanni. *Problemi e aspetti della vita religiosa nell'Italia del primo Cinquecento e le origini dei cappuccini*, en *Ludovico da Fossombrone e l'ordine dei cappuccini*, coordinado por Vincenzo Criscuolo, 9-48. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1994.
- NAKLADOVA, Iveta. «La censura del *Diálogo de la unión del alma con Dios*». En *Diálogo y censura en el siglo XVI (España y Portugal)*, coordinado por Ana Vian Herrero, María José Vega y Roger Friedlein, 107-132. Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Veruert, 2016.
- PASQUALE, Gianluigi, coord. *Mistici francescani*, vol. 4, *Secolo XVI. Mistici francescani spagnoli*. Milano: Edizioni Biblioteca Franciscana, 2010.
- PASTORE, Stefania. *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*. Madrid: Marcial Pons, 2010.
- POBLADURA, Melchior a. *Historia generalis Ordinis fratrum Minorum Capuccinorum*, 3 vols. Roma: Institutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap., 1947-1948.
- POBLADURA, Melchior a. «El emperador Carlos V contra los capuchinos. Texto y comentario de una carta inédita: Nápoles, 17 enero 1536». *Collectanea Franciscana* 34 (1964): 373-390.
- SERRA DE MANRESA, Valentí. «El rey Felipe II y los Franciscanos Observantes, contrarios a la implantación y expansión hispana de la reforma franciscano-capuchina». *Estudios Franciscanos* 112 (2011): 207-230.
- SIMONCELLI, Paolo. «Il “Dialogo dell'unione spirituale di Dio con l'anima” tra alumbradismo spagnolo e prequetismo italiano». *Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea* 29-30 (1977-1978): 565-601.

- TURLEY, Steven E. *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599. Conflict Beneath the Sycamore Tree (Luke 19:1-10)*. Aldershot: Ashgate, 2014.
- URBANELLI, Callisto. *Storia dei Cappuccini delle Marche*, 3 vols. Ancona: Curia Provinciale FF. Cappuccini, 1978-1984.
- VILLAPADIERNA, Isidoro da. «Bulla “Religionis zelus” (textus emendatus)». *Collectanea Franciscana* 48 (1978): 243-248.
- WADDING, Luke. *Annales Minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum*, 32 vols. Florentiae, Roma: Tip. Barbera, Ad claras Aquas, 1931-1964.