
Las razones del censor.
Control ideológico
y censura de libros
en la primera Edad Moderna



CESC ESTEVE
(ED)



Studia Aurea Monográfica

Las razones del censor.
Control ideológico
y censura de libros
en la primera Edad Moderna



Studia Aurea Monográfica

Studia Aurea Monográfica, coeditada
por la Universitat Autònoma de Barcelona
y la Universitat de Girona,
es una colección auspiciada por
*Studia Aurea. Revista de Literatura Española y
Teoría Literaria del Renacimiento y Siglo de Oro*

Studia Aurea se fundó, en 2007,
con el propósito de ofrecer un instrumento
de intercambio científico y de colaboración
a los investigadores, y de propiciar
una aproximación supradisciplinar
a los estudios literarios.

Desde 2010, *Studia Aurea Monográfica*,
dirigida por Eugenia Fosalba y María José Vega,
publica volúmenes dedicados a analizar,
desde diversas perspectivas críticas,
los temas y problemas capitales
de la investigación más reciente
sobre las letras altomodernas.

Las razones del censor.
Control ideológico
y censura de libros
en la primera Edad Moderna



CESC ESTEVE

(ED)

con la colaboración de Cristina Luna

La publicación de este volumen colectivo forma parte de las tareas científicas vinculadas al proyecto *Poéticas cristianas y teoría de la censura en el siglo XVI* (FFI2009-10704), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España, y al Grup de Recerca Consolidat *Poetics and Politics in Early Modern Europe* (SGR 2009-0660), financiado por la Generalitat de Catalunya. Ha contado para su elaboración con la Acción Complementaria del MICINN *Las razones del censor. El discurso de la intolerancia y la censura en los siglos XVI y XVII* (FFI2010-12238-E) y con fondos del programa de «Ajuts a la publicació d'actes de congressos i reunions científiques» de la Universitat Autònoma de Barcelona (ACT2010-18).

Comité científico

Pedro M. Cátedra
Cesc Esteve
Eugenia Fosalba
Gigliola Fragnito
Luisa López Vidriero

Composición

Ana I. Entenza

Edición e impresión

Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Publicacions
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain
sp@uab.es
<http://www.uab.cat/publicacions>

ISBN 978-84-490-2897-7
Depósito legal: B.16.884-2013

Índice

CESC ESTEVE	
Las razones del censor. Presentación	9_21
Parte I. Teoría, lenguaje y metáforas del censor	
MARÍA JOSÉ VEGA	
Notas teológicas y censura de libros en los siglos XVI y XVII	25_53
IVETA NAKLÁDALOVÁ	
Las <i>metáforas del censor</i> en la Europa altomoderna (1550-1650)	55_71
LINDA BISELLO	
Diffusione dei libri e censura: il lessico metaforico nella <i>Bibliotheca selecta</i> di Antonio Possevino S.J. (1593)	73_92
Parte II. Discursos y disciplinas ante el censor	
CESC ESTEVE	
La història als índexs de llibres prohibits. Censura i disciplina historiogràfica a la primera edat moderna.	95_113
XAVIER TUBAU	
La censura del conciliarismo en el siglo XVI: Alfonso Álvarez Guerrero y su tratado sobre el concilio general	115_135
MARCELA LONDOÑO	
Devoción supersticiosa en el Índice de Valdés: la oración de la Emparedada..	137_160
CONSOLACIÓN BARANDA	
La función de la censura en la configuración de la religiosidad femenina del siglo XVII. Una propuesta	161_175
KARINE DURIN	
El epicureísmo y las heterodoxias españolas: propuestas para un estado de la cuestión	177_191
Parte III. Edición, crítica y autocensura	
BLANCA VIZÁN	
Lecturas criptojudías y la <i>Introducción al Símbolo de la Fe</i> de fray Luis de Granada.	195_216
DONATELLA GAGLIARDI	
De autocensuras y censuras: el accidentado camino a la impresión de los <i>Comentarii sopra Cornelio Tacito</i> de Boccacini (con un parecer del Consejo de estado español)	217_237

RAMÓN VALDÉS

El otro mundo en las sátiras menipeas de Quevedo.

Una evolución a merced de la censura 239_262

SIMONA MUNARI

La Collezione *ad usum Delphini* di Huet e Montausier (1674-1730).

Implicazioni storiche di una formula censoria 263_282

Las razones del censor.

Presentación

Cesc Esteve

Universitat Autònoma de Barcelona

Los índices de libros prohibidos de los siglos XVI y XVII establecen en los prólogos que el fin principal de la censura de textos es la erradicación de la herejía y del error en materia de fe. La prohibición de impresos respondería, pues, a un propósito primario de erradicación de la heterodoxia y de depuración doctrinal; regula, para ello, la creación, impresión, edición, comercio y circulación de libros, y tiene, además, de forma secundaria, efectos disuasorios e inhibitorios sobre la lectura y escritura. Los índices expurgatorios, en cambio, sí permiten la difusión de las obras suspectas, pero sólo si previamente se hubieran sanado sus 'errores' o desviaciones, se hubiera restaurado su (supuesta) forma original o se hubiera reparado la posibilidad de un uso 'depravado' o malintencionado del texto. Una lectura atenta de los índices revela, además, otras 'razones' para la acción censoria, que, con el tiempo, no se limitaría a perseguir la herejía y el error de fe, sino que aspiraría a eliminar otras formas de contestación y a vigilar las costumbres, los usos lingüísticos, la decencia y la honestidad públicas.¹

Los índices constituyen el principal instrumento del ejercicio institucional y coercitivo de la censura, y el que se compila y construye de forma sistemática con el control y las directrices de las inquisiciones, la Congregación del Índice y las facultades de teología. Ahora bien, las razones del censor se multiplican cuando, además de los catálogos, tomamos en consideración las modalidades de censura que podríamos llamar *difusa*, esto es, las que actúan de forma más dispersa e irregular, porque están entañadas en los discursos que ordenan las actividades sociales e intelectuales. Estas formas de censura son las que culminan con la interiorización plena (y personal) de los criterios que disciplinan lo correcto y

1. El seguimiento de la política censoria a través de los índices quinientistas es posible gracias a la monumental edición de Jesús Martínez de Bujanda, *Index des livres interdits*, Genève, Sherbrooke, Droz, 1985-2002 (11 vols.).

lo incorrecto, lo conveniente y lo inapropiado, lo que debe o no debe leerse o escribirse, al margen de (o de forma complementaria a) la compleja maquinaria de los índices prohibitorios.²

Los doce estudios reunidos en este libro exploran las razones del censor en distintas modalidades y ámbitos de la censura. La mayoría de estos trabajos se presentó, en versiones preliminares y sujetas a discusión, en el simposio internacional «Las razones del censor. El discurso de la intolerancia y la censura en la primera modernidad», que se celebró en Bellaterra en diciembre de 2010. El encuentro, organizado por el grupo de investigación *Seminario de Poética del Renacimiento* de la Universitat Autònoma de Barcelona, continuaba una serie de reuniones científicas dedicadas al estudio de la censura literaria en la temprana edad moderna, entre las que cabe destacar el *workshop Reading and Censorship in Early Modern Europe* (Barcelona, 2007) auspiciado por la European Science Foundation; y el congreso internacional *Leer no es de cristianos. Lectura y culpa en la Europa del siglo XVI* (San Millán de la Cogolla, 2009) organizado en colaboración con Pedro Cátedra, el Instituto de Historia del Libro y de la Lectura y el Instituto Biblioteca Hispánica del CiLengua. El resultado de estos encuentros puede leerse ahora en dos volúmenes colectivos, *Reading and Censorship in Early Modern Europe / Lectura y censura en la primera edad moderna* (2010) y *Lectura y culpa en el siglo XVI / Reading and Guilt in the 16th Century* (2012).³

Los trabajos recogidos en este libro cierran una trilogía de estudios: comparan con los anteriores una concepción amplia y compleja de la censura, que no

2. El Seminario de Poética del Renacimiento propuso la idea de *censura difusa* como uno de los conceptos que se sometieron a discusión en un Exploratory Workshop celebrado en Barcelona en diciembre de 2007. La primera definición, aproximativa, de este tipo de censura puede hallarse en el *statement of principles* que se propuso a los participantes en el coloquio. Dos de ellos, Zulmira Santos y Emilio Blanco, aceptaron la invitación a discutir su pertinencia en la ordenación de las lecturas femeninas y en la obra de fray Antonio de Guevara. Una exposición más detallada del concepto de *censura difusa* puede hallarse en M. J. Vega, «Leer no es de cristianos: lectura, culpa y miedo en el siglo XVI», en *Lectura y culpa en el siglo XVI*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2012, p. 12 y, de forma más extensa, en M. J. Vega, «Los pecados del lector. Delectación morosa y lecturas cuelpables en la teología moral del siglo XVI», en *Textos castigados. La censura literaria en el Siglo de Oro*, Berna, Peter Lang, 2013, 205-226.

3. El Seminario de Poética del Renacimiento organizó además otros dos *workshops* internacionales que se celebraron en la Universidad Autònoma de Barcelona (*Forbidden Books / Libros prohibidos*, 2009), coordinado por M. J. Vega, y en el King's College London (*Censorship and Literary Transgression*, 2009), bajo la dirección de Julian Weiss. En 2011, tuvo lugar en la Universidad de Gerona un congreso sobre la censura literaria en la tradición hispánica, fruto de la colaboración del Seminario de Poética del Renacimiento con el equipo de investigación dirigido por Jorge García. Los resultados de este encuentro se han publicado recientemente en el volumen *Textos castigados. La censura literaria en el Siglo de Oro*, Berna, Peter Lang, 2013. Se encuentra ahora en preparación el libro colectivo que reúne los estudios presentados en el simposio internacional dedicado a la censura de la historia y la historiografía que tuvo lugar en Barcelona en noviembre de 2012 bajo la dirección de Cesc Esteve: *Censorship and Historical Discourse in Early Modernity*.

sólo repara en sus aspectos más duros y represivos, sino también en las formas más sutiles y persuasivas de control de la textualidad. Como ellos, priorizan la comprensión del impacto cualitativo de los instrumentos legales del control del libro y atienden tanto a las intervenciones de la censura en la cultura, el saber y la historia literaria, cuanto a los discursos ideológicos y teóricos que sustentan y legitiman su acción. El objetivo primario de este libro es el de revelar las varias formas de represión y vigilancia que condicionan el desarrollo de la cultura altomoderna y el de proponer una visión de conjunto de las *razones del censor* que permita advertir la presencia de una ideología común sobre la censura y que revele los vínculos entre las diversas formas de control de la lectura y la textualidad.

A este doble fin responden la selección y ordenación de sus doce capítulos en tres partes. Los tres estudios de la primera parte, titulada «Teoría, lenguaje y metáforas del censor», dan cuenta de los argumentos y razones fundantes de la censura, entendidos como el conjunto de principios hermenéuticos que determinan qué es un error censurable (y qué no lo es) y, sobre todo, cómo podría detectarse tal error en proposiciones y textos. El estudio de María José Vega, «Notas teológicas y censura de libros en los siglos XVI y XVII», analiza la definición doctrinal y los límites de la idea de *error* y describe la clasificación jerárquica de sus tipos mediante el sistema de *notas* teológicas; examina además las herramientas que permiten su diagnóstico e identifica en la teológica dogmática y en las formas de cualificación de las *propositiones*, que se remontan al Concilio de Constanza, los principios censorios que se incorporarían a los índices y servirían, por tanto, para juzgar la naturaleza de *todos* los textos, incluidos los de ficción y entretenimiento.⁴ De ese mismo sistema procede también el lenguaje básico del censor y la terminología que permite identificar la desviación o el grado de heterodoxia de un libro. Los trabajos de Iveta Nakládlová, «Las metáforas del censor en la Europa altomoderna (1550-1650)», y de Linda Bisello, «Diffusione dei libri e censura: il lessico metaforico nella *Bibliotheca selecta* di Antonio Possevino S.J. (1593)», complementan el estudio de la concepción doctrinal del error mediante el examen del lenguaje metafórico y de las imágenes y símbolos con los que se representan los males que la censura erradica y los efectos de su intervención en la textualidad.⁵

Estos tres trabajos revelan la firme continuidad ideológica y conceptual entre el discurso recto de la exposición doctrinal y el discurso metafórico de los censores. La herejía, entendida como una opinión contumaz contraria a la

4. Este estudio continúa la línea de investigación iniciada en María José Vega, *Disenso y censura en el siglo XVI*, Salamanca, Semyr, 2012.

5. Sobre las metáforas relacionadas con el acto de lectura, puede verse la más reciente publicación de Iveta Nakládlová, *La lectura docta en la primera edad moderna* (Madrid, Abada,

2013). A Antonio Possevino y la *Bibliotheca Selecta* ha dedicado Linda Bisello algunos estudios recientes, entre los que cabe destacar, para la orientación de estas páginas, «La ‘disseminazione’ dei libri salutari: il codice del sapere di Antonio Possevino», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, XLVII (1, 2011), 57–87.

verdadera fe, constituye el 'delito textual' más grave (también el mejor y más escrutado por los teólogos) y, por ello mismo, el eje conceptual que rige la percepción y la descripción de *todas* las formas de desviación de la ortodoxia. Informa también la representación metafórica del error, ya que el lenguaje y las imágenes asociados a la herejía permiten caracterizar y jerarquizar los malos libros según la gravedad de sus faltas. Así, tanto el error como el libro que lo contiene se representan como el agente infeccioso más mortífero, el que propaga la corrupción de la salud pública con efectos más devastadores y duraderos y, por ello, como el que requiere una mayor vigilancia y una intervención disciplinaria más contundente. Esta imaginaria legítima todas las modalidades de control de la textualidad altomoderna, ya sean las formas de intervención menos agresivas, como la expurgación, ya sean las que persiguen la formación de lectores *cautos*, ya sean, en fin, las de carácter productivo, como las que auspician la formación de bibliotecas alternativas o la escritura y difusión de libros destinados a sustituir lecturas perniciosas. En todo caso, el paradigma de las metáforas clínicas inspira la descripción de estas medidas, destinadas a evitar la circulación de los libros *pestíferos*, a prevenir la diseminación y el *contagio* de sus errores; a *extirpar* las partes infectadas, o a promover la difusión de lecturas *medicinales*, que son los *antídotos* de los textos heréticos o venenosos.

La idea de herejía conecta los modos de pensar, justificar y representar el mal libro y el error y vincula la censura teológica, que persigue erradicar las formas de heterodoxia y disenso religioso, con la censura libraria, que tiene por objeto eliminar las manifestaciones textuales del error. Esta continuidad discursiva se aprecia en los escritos liminares de los índices de libros prohibidos y expurgados, donde es manifiesta la apropiación del utillaje conceptual del sistema de notas o juicios con que la teología califica proposiciones y textos. La importancia que adquiere este sistema de notación, elaborado principalmente en tratados *de fide* y de herejología, en la fundamentación ideológica y la aplicación práctica de la censura de textos no ha sido hasta ahora suficientemente entendida y ponderada por los historiadores. El estudio de María José Vega analiza el repertorio de notas teológicas con precisión y detalle y demuestra su inmediata repercusión en la condena y prohibición efectiva de libros, especialmente mediante las llamadas *censuras menores*.

Las censuras menores sancionan faltas que no se definen en función de criterios dogmáticos (porque, a diferencia de la herejía y el *error fidei*, no entrañan una desviación respecto de la verdad) sino que designan la contestación o la inobservancia de principios y formas de conveniencia, aceptabilidad, probabilidad u otros criterios de corrección. Las notas menores establecen que ciertas proposiciones resultan escandalosas, peligrosas, temerarias, irreverentes, injuriosas, equívocas o capciosas, entre muchas otras calificaciones, o que contienen errores no por aquello que efectivamente sostienen, sino, por ejemplo, por la forma en que lo anuncian, o por el hecho de que se dirigen a una audiencia de simples y de indoctos. Este repertorio de notas es muy relevante para entender varios aspectos capitales de la censura de la temprana modernidad. Su mera existen-

cia, pero sobre todo su evolución durante los siglos XVI y XVII, marcada por la ampliación y el refinamiento conceptual de la nómina de juicios que componen el sistema, indica la voluntad de las instituciones censorias de perfeccionar los instrumentos de control del disenso. Asimismo, la distinta importancia que los medios de vigilancia y prohibición de textos conceden a las notas menores revela diferencias sustanciales entre las distintas concepciones de la herejía que pueden advertirse en los siglos XVI y XVII y las prioridades de los distintos órganos jurisdiccionales: así, la inquisición española, a diferencia de la italiana, concentra sus esfuerzos en la persecución de la herejía y los errores de fe, y tiende a relajar la vigilancia de las faltas cometidas en los ámbitos *extra fidei*. La implicación más relevante de la formación del sistema de notas menores es, precisamente, que extiende y afina los dominios de la acción censoria, que, mediante la calificación de las faltas leves, se ocupa de vigilar y castigar errores y formas de desviación en materias políticas, de moralidad y de opinión.

Al sancionar errores que conceptualmente se sitúan fuera o en la periferia del ámbito dogmático, las notas menores revelan las formas de entender las faltas censurables en textos no doctrinales, en los que pueden aparecer enunciados con afirmaciones de contenido religioso que resultan ambiguas o capciosas, o bien proposiciones sediciosas que atentan contra la autoridad eclesiástica, o bien expresiones blasfemas, irreverentes y ofensivas para los oídos del creyente, o representaciones de vicios y de actos lascivos que podrían corromper la moralidad del lector. La naturaleza y la extensión de estas censuras debe ponerse en correlación con la presencia en los índices de libros prohibidos y expurgados de obras de muy distintos géneros (incluidas las de invención y pasatiempo), que, además de eventuales desviaciones de la recta doctrina, pueden contener faltas de índole moral y política. Así, la formalización del sistema de notas teológicas precede e informa las políticas de condena y expurgo de materiales impresos, ya que sienta los criterios que rigen la inclusión de un texto en un catálogo y la redacción de las reglas generales de prohibición que se establecen en los preliminares de los índices a partir del Concilio de Trento.

Las notas menores sirven para identificar, clasificar y representar los *malos libros*, los que intoxican la virtud, corrompen las costumbres, encienden pasiones pecaminosas, levantan escándalo, proponen modelos reprobables de conducta, incurren en irreverencia o en ambigüedad e inducen al error al lector menos experimentado. La condena de los libros heréticos se extenderá a los obscenos y contrarios a la moral pública, bien representados en las obras de ficción literaria, y también a los tratados de astrología judiciaria, a las artes adivinatorias, a los libros de devoción impropios en lengua vernacular, a los que contienen oraciones supersticiosas, o a los que parecen enunciar tesis ambiguas o peligrosas. Por último, al reprobar las faltas públicas y privadas en materia de moral y buenas costumbres, las notas menores revelan la intrusión de la censura teológica del libro en ámbitos de control ideológico tradicionalmente reservados a otras instituciones, como el confesionario o el aula.

Los trabajos reunidos en la segunda parte de este libro, que lleva por título «Discursos y disciplinas ante el censor», analizan la presencia y efectos de la censura en saberes y corrientes de pensamiento como la historiografía, la doctrina jurídica y la esfera de la propaganda política (así los de Cesc Esteve, «La història als índexs de llibres prohibits. Censura i disciplina historiogràfica a la primera edat moderna», y Xavier Tubau, «La censura del conciliarismo en el siglo XVI: Alfonso Álvarez Guerrero y su tratado sobre el concilio general»); en las ideas y prácticas devotas y en el ámbito de la religiosidad conventual (Marcela Londoño, «Devoción supersticiosa en el Índice de Valdés: la oración de la Emparedada»; y Consolación Baranda, «La función de la censura en la configuración de la religiosidad femenina del siglo XVII. Una propuesta»); y en corrientes de pensamiento heterodoxo (Karine Durin, «El epicureísmo y las heterodoxias españolas: propuestas para un estado de la cuestión»). Los estudios de la tercera parte atienden igualmente a las relaciones de la censura con las prácticas religiosas de los criptojudíos (Blanca Vizán, «Lecturas criptojudías y la *Introducción al Símbolo de la Fe* de fray Luis de Granada») y con saberes historiográficos, de teoría y pedagogía política y de poética y creación literaria (Donatella Gagliardi, «De autocensuras y censuras: el accidentado camino a la imprenta de los *Comentarii sopra Cornelio Tacito* de Boccacini»; Ramón Valdés, «El otro mundo en las sátiras menipeas de Quevedo. Una evolución a merced de la censura»; Simona Munari, «La Collezione *ad usum Delphini* di Huet e Montausier. Implicazioni storiche di una formula censoria»). Se han reunido bajo el epígrafe «Edición, crítica y autocensura», porque todas ellas examinan el impacto de las razones y prácticas censorias en la creación, difusión y recepción de obras específicas.

En conjunto, los estudios reunidos en la segunda y la tercera parte de este libro dan cuenta de la continuidad del discurso de la censura en distintas disciplinas, géneros y obras. Tal continuidad es particularmente visible al observar los efectos de los índices y el uso de las notas menores. La ramificación capilar del discurso de la censura se manifiesta además mediante la interiorización, o la adopción forzada o conveniente, de las razones, los puntos de vista y el lenguaje del censor por parte de autores y editores, de tratadistas y de pedagogos, y de quienes se ocupan, en fin, de ordenar, regular y transmitir los saberes. Se advierten, en este contexto, los efectos secundarios de los instrumentos de vigilancia de libros e ideas, como los índices, así como las nuevas razones y prácticas que complementan la ideología y la acción de la censura institucionalizada. En este marco, la censura se revela como una actividad productiva y disciplinaria: genera nuevos textos y formas de escritura y lectura, y, más aún, determina los principios que establecen el deber ser de profesiones, saberes y géneros. En algunos casos, como ocurre, por ejemplo, con la devoción supersticiosa, la censura es, de hecho, el único discurso capaz de conceder entidad a un objeto o a una práctica, o, de otro modo, es el discurso que domina y construye su representación.

Los estudios de Cesc Esteve y Xavier Tubau ilustran la adopción de las razones del censor por parte de historiadores, filósofos de la historia y juristas. En el caso de la historiografía, la presencia de literatura histórica en los índices de libros prohibi-

dos y expurgados se ha interpretado tradicionalmente como una prueba palmaria del empeño de los poderes eclesiásticos y civiles en someter el saber histórico a sus intereses ideológicos y políticos. La crítica suele asumir que este control institucional, que se manifiesta también en el patrocinio y tutela de la actividad historiográfica, habría frenado y entorpecido el desarrollo de la historia como disciplina de conocimiento, sobre todo al restarle autonomía y objetividad. No obstante, es posible repensar la relación entre la censura y la historia en términos más productivos y disciplinarios si se atiende al hecho de que censores, historiadores y autores de *artes historicae* comparten y aplican en sus respectivas actividades convicciones muy relevantes sobre los principios y métodos que deben regular la profesión del historiador, convicciones que sostienen, entre otros aspectos, la pertinencia de que el saber histórico resulte útil para las necesidades políticas del presente y la conveniencia de controlar y censurar el discurso histórico por razones de estado.⁶

La censura del conciliarismo que estudia Xavier Tubau obedece, precisamente, a razones de estado, que mueven a los juristas y propagandistas de la corte de Carlos V a reconsiderar el uso y la eficacia de las tesis conciliaristas en la defensa de los intereses políticos del emperador ante el papado. En este caso, la interiorización de las razones del censor por parte del jurista Alfonso Álvarez Guerrero, miembro de la administración de Carlos V, se materializa en la revisión de sus propios tratados, de los que el autor expurga ideas y demandas que ya no estima útiles para la causa imperial. Las razones de este ejercicio de autocensura deben buscarse en las conflictivas implicaciones que adquiere el conciliarismo en la nueva coyuntura, marcada por la celebración del Concilio de Trento y la elaboración de los primeros índices de libros prohibidos. La Contrarreforma acentúa la relación del conciliarismo con las tesis protestantes, una asociación ideológica que merma su utilidad como instrumento político para debilitar la posición del papado. A la vista de esta inconveniencia y ante el riesgo de que sus tratados fueran incluidos en el índice, Álvarez Guerrero se anticipa al censor y somete sus obras a una reescritura y expurgación de carácter preventivo.⁷

La autocensura es también una de las formas características del control ideológico de la escritura y la vida conventual de las religiosas españolas del siglo xvii.

6. Remito, para un estudio aplicado de estas consideraciones sobre la censura de la historia, a Cesc Esteve, «La censura de la literatura histórica al siglo xvi: les traduccions castellanés del *De rerum inventoribus* de Polidor Virgili», en *Textos castigados...*, pp. 149-172. La presencia del discurso censor en la teoría historiográfica altomoderna ha sido estudiada por Cesc Esteve en dos trabajos que aparecerán en breve: «La censura y el arte de la historia en la primera modernidad», que formará parte de un volumen colectivo sobre la censura y la disciplina de

la historia en el ámbito hispánico, *Disciplining History in Early Modern Spain*, actualmente en preparación; y «Los pecados del historiador en la primera modernidad», que se publicará en el número monográfico de 2012-2013 de *Conceptos. Revista de investigación Graciana*, dedicado a «Los pecados profesionales en el Renacimiento». 7. El estudio sobre Álvarez Guerrero forma parte de un proyecto de investigación de largo recorrido que culminará con una monografía de Xavier Tubau sobre el discurso propagandístico al servicio del imperio de Carlos V.

Consolación Baranda examina con detalle estos sistemas de vigilancia claustral a través del caso ejemplar de María Jesús de Ágreda: describe cómo las religiosas intuyen e interiorizan los sistemas de control y vigilancia, tanto de sus propias conductas como de los textos que relatan sus experiencias de devoción y espiritualidad, cuyos resultados se revelan difusos y contradictorios. Las autoridades eclesiásticas que regulan la vida conventual promueven, por una parte, que las monjas escriban relatos autobiográficos, ya que tales textos no sólo procuran una vía privilegiada de acceso (y de control) a la conciencia de sus autoras, sino, además, porque su circulación propaga y difunde las bondades de la vida conventual. Esas mismas autoridades, sin embargo, imponen, en la religiosidad femenina y en la ordenación de la vida claustral, la observación de principios de silencio y sumisión que entran en abierto conflicto con el ejercicio de la escritura. Las monjas, pues, no solo deben proceder con cautela al decidir si trasladan al papel su experiencia religiosa, o su vida interior, sino que también deben ponderar, sin disponer de criterios doctrinales claros, la rectitud o la ortodoxia de esas mismas experiencias, especialmente si son muy intensas o rozan el misticismo. Son quizá estas difíciles condiciones de vida y de escritura las que explican la actitud vigilante y precavida de las religiosas ante las autoridades y los textos mismos, y el hecho de que desarrollen nuevas estrategias para controlar la redacción y la difusión de los escritos. De ahí que las autoras, como María Jesús de Ágreda, se representen a sí mismas como *censoras* de sus propias obras, mediante la selección, ocultación y disimulación de la experiencia narrada, mediante la supervisión estrecha de la circulación de sus escritos, y mediante la inclusión, en el relato autobiográfico, de episodios de purificación, humildad y obediencia que se convertirán en lugares comunes de este género, como, por ejemplo, el de la destrucción en la hoguera de los propios (y culpables) escritos.⁸

El discurso censor condiciona los sentidos y usos del conciliarismo, determina principios capitales de la disciplina historiográfica e interviene de forma decisiva en la concepción y la regulación de la religiosidad femenina conventual y de su representación escrita. Los estudios de Londoño y Durin, que completan la segunda parte del volumen, abundan en el análisis de estas modalidades de censura, en las que la vigilancia y la condena tienen efectos productivos, de definición y disciplinamiento de ideas, prácticas y géneros. En los casos de la devoción supersticiosa y de la formación y transmisión del epicureísmo en la primera modernidad, la censura se revela como el discurso que domina los modos de entender y representar tales objetos. La identificación de la devoción supersticiosa, que suele definirse, por oposición a la piedad recta y legítima, como un conjunto de creencias y prácticas falsas y vanas, recae fundamentalmente en el censor y en el confesor. Su descrip-

8. Mientras se concluyen estas páginas se encuentra en prensa el exhaustivo estudio y la edición de Consolación Baranda de *Las cartas de sor María*

de Jesús de Ágreda a Fernando y Francisco de Borja (1628-1664). Manuscritos de las Descalzas Reales. Valladolid, Universidad de Valladolid (2013).

ción se formaliza, por un lado, mediante la inclusión en los índices prohibitorios de los libros de horas que contienen oraciones supersticiosas, y por otro, mediante los manuales y sumas de penitencia, que explican al confesor cómo identificar los pecados relacionados con los usos desviados de la fe. La colaboración entre el censor y el confesor en la común tarea de erradicar las prácticas y oraciones supersticiosas es conveniente y deseable, ya que la prohibición de los textos no basta para ello. Como ilustra el caso de la oración de La Emparedada, los contenidos abiertamente supersticiosos se alojan en las rúbricas, inscripciones y breves narraciones que suelen acompañar a la oración propiamente dicha. Es en ellas donde se explica cómo debe recitarse o utilizarse el texto (o simplemente cómo ha de llevarse o guardarse el papel en el que está escrito) para obtener inmensos beneficios materiales y espirituales. Los relatos que acompañan a las oraciones sirven, además, para atestiguar su eficacia con casos ejemplares de devotos agradecidos. Así, el error supersticioso no radica en una mala lectura o en la interpretación heterodoxa de un texto, sino en la creencia vana de que su uso, su recitación ritualizada o su mera posesión proporcionarán recompensas terrenales o ultraterrenas. La censura inquisitorial hispánica combatió la devoción supersticiosa mediante la condena de plegarias y de nóminas y amuletos, o mediante el expurgo de las rúbricas e inscripciones que instruyen sobre los usos de la oración. Sin embargo, el control de las prácticas supersticiosas requiere asimismo la vigilancia del confesor porque su naturaleza sobrepasa el ámbito de la textualidad.

Dada la condición difusa y elusiva del epicureísmo en la primera modernidad, y la carencia de un corpus estable de autoridades y de una doctrina sistemática, el control y la condena del epicureísmo constituye el modo más efectivo de fijar sus rasgos definitorios y sus variantes. Podría afirmarse que la censura del epicureísmo tiende a asociarlo con otras corrientes ideológicas disidentes, con las que compartiría, en grados variables, convicciones relativistas o racionalistas en cuestiones de fe (como la negación de la vida ultraterrena o de la virginidad de María), actitudes anticlericales, contestatarias y reformistas (como la crítica al papado, a las indulgencias y a la Inquisición), posturas y costumbres irreverentes y expresiones blasfemas. Así, la censura habría sido determinante en la identificación de un epicureísmo popular, anticlerical, blasfemo y descreído, y a la vez habría sido decisiva para que se transmitiera confundido o diluido en una amalgama de discursos heterodoxos. Estos cauces de circulación habrían expuesto el epicureísmo a la absorción de ideas de otras corrientes y a consolidar, así, el carácter sincrético que le habría permitido deslizarse hacia ámbitos de pensamiento ortodoxo y pervivir a salvo de las sospechas de la censura, incluso a la sombra del neoestoicismo o entrañado en la crítica de la superstición religiosa.⁹

9. Este estudio ofrece algunas de las conclusiones de una extensa monografía de Karine Durin sobre el epicureísmo en la

cultura hispánica de los siglos áureos, que ha de aparecer próximamente en la editorial Garnier.

El estudio que encabeza la tercera y última sección de este libro se ocupa también de las funciones y los efectos de control y representación que la censura adopta en relación con otro discurso heterodoxo, el del criptojudaismo. En él, Blanca Vizán examina las lecturas que ha recibido en los siglos áureos la *Introducción al Símbolo de la Fe* de Fray Luis de Granada. Esta obra del teólogo y fraile agustino se cuenta entre las más leídas por los acusados de criptojudaismo, según atestiguan muchas deposiciones recogidas en actas inquisitoriales. Es muy probable que el *Símbolo de la Fe*, que contenía un extenso y detallado capítulo sobre las ‘mentiras’ y ‘falsedades’ del Talmud, haya sido utilizado por los lectores judaizantes como una fuente de información sobre la fe y el culto a los que supuestamente habían renunciado. Algunas obras anteriores de Fray Luis habían sido prohibidas en el índice del Inquisidor General Fernando de Valdés, en 1559 (según Melchor Cano, uno de los responsables del catálogo, los escritos del fraile «tendrían un cierto sabor a alumbrados»), y el autor había tenido que corregirlas para que volvieran a circular a partir de 1566. El índice del Inquisidor Gaspar de Quiroga, de 1583, prohibió, de hecho, las ediciones no enmendadas de las obras de Fray Luis, pero excluyó las versiones corregidas y el *Símbolo de la Fe*.

La *Introducción al Símbolo de la Fe* bien podría haberse sumado al corpus de lecturas al que recurre la comunidad criptojudía para recabar la información que ya no puede obtener en otros textos doctrinales y en el Talmud, suprimidos por la censura católica. En la dedicatoria de la obra, Fray Luis se apropia explícitamente de los principios del censor y declara que no mencionará las falsedades de los herejes, ni siquiera para refutarlas, porque conviene tener al pueblo alejado de los engaños para que no caiga en ellos. Demuestra así ser consciente de que la exposición de errores, aunque se realice con un fin condenatorio, puede tener efectos no deseados y prestarse a lecturas *a contrario*. Paradójicamente, las «mentiras» del Talmud que resume y comenta el *Símbolo de la Fe* pudieron ser leídas por los conversos para conocer los contenidos doctrinales de una obra difícilmente accesible. Habría pues motivos fundados para considerar el *Símbolo* una obra censurable. Cabe reconocer en este tratado, sin embargo, estrategias de edición y escritura que no parecen tener otra función que la de reafirmar su ortodoxia. Así, Fray Luis incluye en los preliminares los elogios que el papa Gregorio III le había dedicado; recurre al diálogo entre un joven ignorante, portavoz de posibles ideas heterodoxas, y un maestro experimentado, que lo instruye en la recta doctrina, y expone los *errores* de los judíos con la imaginación y las metáforas de la ceguera y el veneno, que son propias del discurso del censor.

La censura condicionó también la difusión de los *Comentarii sopra Cornelio Tacito* de Traiano Boccalini y de las sátiras menipeas de Francisco de Quevedo, estudiados respectivamente por Donatella Gagliardi y Ramón Valdés. En el primer caso, el autor era consciente de que su visión crítica de la política contemporánea, en especial de la poderosa monarquía española, hacía aconsejable que los comentarios, antes de llegar a la imprenta, fueran revisados y expurgados siguiendo el prudente criterio de lectores amigos. Es más, estimó que si no podía

someter su obra a esta autocensura preventiva era preferible destruirla. Boccalini murió sin poder corregir los *Comentarii*. Sus hijos, quizá con ánimo de lucro, desatendieron la voluntad del padre y no destruyeron el texto: durante veinte años viajaron por distintas cortes europeas (Venecia, Toscana, Polonia, Francia, Milán, Savoya), ofreciendo el manuscrito al mejor postor. La historia de los varios intentos de encontrar patrocinio y financiación para la impresión de la obra revela que el temor de Boccalini a las represalias de los príncipes y gobiernos que criticaba estaba bien fundado, como ilustra el caso de la difusión de la obra en la República de Venecia. Pues más aún que las opiniones desfavorables de Boccalini sobre la política de la Serenísima, fue el riesgo de enemistarse con la monarquía española y el papado, duramente reprobados en el texto, la razón que llevó al Consejo veneciano a impedir la publicación de los comentarios. El Consejo censuró la obra también por otros motivos, que no derivaban de las peligrosas o temerarias opiniones del comentarista sobre la actualidad política, sino que se sustentaban en una interpretación de la obra basada en principios y criterios de ideología y teoría política. Al parecer de los censores venecianos, las lecciones de Tácito eran útiles solo para gobiernos tiránicos y, por ello, contrarias a la libertad. Consideraban además que las doctrinas políticas debían tener una difusión muy restringida entre el pueblo, y más aún si cabe cuando trasladan una visión crítica del poder. Se aprecia, así, que existen también en el discurso político e historiográfico saberes y contenidos que devienen censurables en la medida en que se transmiten a un público indocto.

La censura veneciana de los *Comentarii* intentó controlar el potencial subversivo de la obra e intervino en la configuración de la teoría política contemporánea mediante la regulación del sentido y del valor de las ideas de Tácito, una de sus principales autoridades clásicas. La censura de los comentarios del Consejo de Estado Español, a cargo de la cancillería de Milán, obedeció a razones locales precisas, esto es, a la voluntad de eliminar los retratos denigratorios de Carlos V y Felipe II, a quienes el comentarista Boccalini acusa de innumerables vicios y de atroces crueldades. Los censores españoles se decantaron por expurgar y reconstruir la obra, al considerar que la mera supresión de las extensas críticas a la monarquía dejaría una versión insustancial de los *Comentarii* y al valorar el riesgo de que la versión expurgada pudiera compararse con la obra íntegra, lo que resultaría contraproducente para la imagen de la corona española.¹⁰

La censura rige también la reescritura de las sátiras menipeas y la actualización quevedesca del género. En sus primeras obras satíricas, Quevedo había optado por cristianizar abiertamente los personajes y los escenarios propios de

10. La azarosa vida editorial de los *Comentarii* ha sido estudiada por Donatella Gagliardi para preparar la edición crítica de las versiones castellanas de varios textos de Boccalini (entre

los que ocupa un lugar principal la *Pietra del paragone politico*), lo que ha exigido la minuciosa revisión de todos sus estadios de revisión, autocensura y ulterior expurgo.

la menipea, así como las creencias y las instituciones que eran objeto de crítica y burla. Los censores le denegaron el permiso de publicación por entender que las sátiras suscitaban dudas sobre cuestiones sagradas y las trataban con irreverencia y sin la necesaria gravedad. Esta primera reacción censoria condicionó la composición de las sátiras menipeas posteriores, en las que Quevedo evitó las connotaciones y alusiones religiosas, así como la estrategia de difusión del autor, que hizo estampar sus obras en Cataluña con el fin de alejarlas de la vigilancia del Consejo de Castilla. En cualquier caso, la presión de la censura no cedió, lo que forzó a Quevedo a expurgar y corregir sus sátiras menipeas con arreglo a los criterios establecidos en el Índice del cardenal Zapata, que comenzó a elaborarse en 1629 y se publicó en 1632. Las consideraciones del autor en el prólogo de *Juguetes de la niñez*, la antología en la que en 1631 recogió sus sátiras «adecentadas», revelan la adopción de las razones de los censores. Quevedo reconoce allí que sus obras habían circulado con errores (causados por la negligencia propia y la adulteración ajena), celebra que por fin puedan salir a la luz enmendadas y denuncia que, por intereses de terceros, se le hayan atribuido obras que no le pertenecen. El discurso del autor sugiere igualmente que las nuevas versiones han sido objeto de autocensura, impuesta indirectamente por una autoridad que le imputa errores que se resiste a reconocer. La frustración de Quevedo con la experiencia y el resultado de los *Juguetes*, y el persistente control censorio, habrían provocado un giro en el cultivo del género, reorientado para evitar la representación de contenidos conflictivos. Para ello, Quevedo opta en sus últimas sátiras por recurrir a planteamientos fantásticos y alegóricos y por recuperar a los personajes y ambientes de la mitología pagana.

El estudio de Simona Munari que cierra este volumen atiende a otra modalidad productiva de la censura: la que está entrañada en el proyecto editorial y pedagógico de la formación de una colección o biblioteca, destinada, en primera instancia, a la educación del príncipe (y, más concretamente, del delfín de Luis XIV) y, posteriormente, a la instrucción de los lectores jóvenes. La biblioteca del delfín, ideada por Pierre-Daniel Huet y el duque de Montausier, llegó a contar con sesenta y cuatro volúmenes de autores clásicos, editados en París entre 1660 y 1730. A pesar de que se trata de una colección de libros con fines pedagógicos y de divulgación, tanto los textos antiguos originales como los comentarios que les acompañan se imprimieron en latín. Ello obedecía al propósito de que la biblioteca, además de ejercer de escuela de prudencia moral y política a través de los ejemplos de la historia antigua, sirviera para aprender latín en latín, siguiendo el método de enseñanza utilizado en los colegios jesuitas, donde se había educado Huet.

Conviene recordar que la ideología pedagógica jesuita inspiró también la *Bibliotheca Selecta* de Antonio Possevino (1593) que estudia Linda Bisello en la primera parte de este volumen, un proyecto editorial con el que la biblioteca del delfín comparte dispositivos censorios. En ambos casos, la censura se ejerce mediante la selección de las obras mejores o recomendables. Las cribas

de Possevino y de Huet y Montausier determinan el legado literario que debe conservarse y mostrarse e implican una revisión o una reescritura de la historia cultural, al modificar y reordenar el repositorio textual sobre el que se sustenta la interpretación del pasado. La selección de Possevino se regía por los criterios del Santo Oficio, pretendía coordinarse con sus tareas de control ideológico y textual, y complementar los efectos sanadores de la prohibición y expurgación de malos libros con la divulgación de un censo y una guía de libros buenos. La *Bibliotheca Selecta*, concebida en términos positivos, constituye también una enciclopedia del saber que aspiraba a dirigir, garantizar y proteger la educación ortodoxa de los católicos.

La preferencia por ofrecer los textos originales y sus paráfrasis y comentarios en latín distingue la colección *ad usum delphini* del grueso de obras divulgativas contemporáneas, impresas en lenguas vulgares. El mismo Possevino, por su parte, tradujo al italiano algunos de los capítulos de su *Bibliotheca*, para alcanzar a un público más amplio y a lectores con menos formación, más expuestos a la infección de malos libros, y, por ello, más necesitados de antídotos. En el caso de las obras destinadas a la educación del príncipe y de los jóvenes, el acceso al texto original pretendía estimular el pensamiento autónomo del lector. Este objetivo no impidió la intervención censoria de los editores, que expurgaron los contenidos que consideraron nocivos para la moralidad de los jóvenes lectores, si bien se aprecia, detrás de algunos expurgos, la voluntad de conservar la integridad de las obras originales, puesto que las paráfrasis indican en ocasiones los pasajes eliminados y el índice recoge aún referencias a fragmentos suprimidos. La formación de la colección de clásicos para el delfín revela que las tensiones entre las razones del censor, las del editor y las del educador no se producen por la colisión entre instancias o discursos enfrentados, sino que se originan en el seno mismo del proyecto editorial y son inherentes a los principios que rigen el programa pedagógico.

Los análisis de los dispositivos censorios de la colección *ad usum delphini* de Huet y Montausier y de la *Bibliotheca Selecta* de Possevino comparten con el resto de estudios que integran este volumen el objetivo de identificar y rastrear la presencia, circulación y representación de las razones del censor en sus distintas modalidades, entendidas como principios ideológicos y hermenéuticos y como motivos precisos y locales, para desentrañar sus funciones y efectos en un amplio espectro de obras, géneros, saberes y discursos de la primera modernidad.

Parte I

Teoría, lenguaje
y metáforas del censor

Notas teológicas y censura de libros en los siglos XVI y XVII*

María José Vega

Universidad Autónoma de Barcelona

Notae theologicae

En términos teológicos, la *nota* o *censura* es, en sentido estricto, el juicio o el dictamen de orden intelectual que determina el grado de verdad o de falsedad de una proposición o de un texto. No es, por tanto, un acto de prohibición o detracción (aunque la Iglesia disponga de instituciones e instrumentos judiciales para prohibir, posteriormente, aquellas afirmaciones que estime erróneas o heréticas, por ejemplo), sino, ante todo, un ejercicio hermenéutico y crítico reservado a doctores y teólogos. El *Cursus Theologicus* de los Salmanticenses aloja la disertación sobre la censura en el tratado *De fide*, puesto que el grado de certeza o de error de un aserto se mide siempre en el ámbito de las verdades a las que presta asentimiento la fe. La censura discierne y pondera, por así decir, los grados y las formas de desviación de la verdad y, por tanto, establece los límites del disenso y de la heterodoxia, tanto en la oposición más grave a las certezas reveladas o a las teológicas, es decir, en la herejía, cuanto en los modos más leves de contestación. Son quizá estas censuras *menores*, que no son las de herejía, las que resultan de mayor interés para comprender la prohibición de los libros de entretenimiento y la condena de obras de ficción en los siglos XVI y XVII. Los Salmanticenses presentan así la cuestión de las notas:

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación *Poéticas cristianas y teoría de la censura en el siglo xvi* (FFI2009-10704). Continúa, precisa y, en algún caso, corrige algunas ideas que estaban ya esbozadas en una lección dictada en el Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas (Semyr) de la Universidad de Salamanca, y que se ha

publicado recientemente. Reúne también nuevos testimonios y materiales primarios y amplía el arco cronológico del estudio. Remito al epígrafe «Herejía, escritura y formas del error» (Vega, 2012: 12-14), en el que se adelanta la relevancia de las *notae theologicae* para comprender la política censoria en la primera modernidad.

Et iuxta gradus majoris aut minoris oppositionis cum fide inventae sunt variae notae, quae qualitatem propositionum damnabilium designent, et censurae vulgo appellantur. Huiusmodi sunt propositio haeretica, erronea in fide, proxima errori, sapiens haeresim, male sonans, suspecta, impia, blasphema, temeraria, scandalosa, periculosa, seditiosa, injuriosa, stulta, etc.¹

La nota es el juicio sobre la *cualidad* de las proposiciones: las notas de error o condena son las que llamará el vulgo *censura*, que es el término que se reserva, en principio, para la calificación negativa (*censura seu ignominiosa qualificatio*, se dirá en otro lugar) pero que acabará por extenderse para la totalidad de esta *ars notandi*. Las notas responden pues a diferencias de cualidad y grado, y se dirimen siempre en el ámbito dogmático, o en lo que Jules Didiot llamaría la *logique surnaturelle*. La enumeración de *notas* o *censuras* es particularmente significativa, porque procede de la más severa a la menos relevante, y porque procura todos los adjetivos que recurren en la teología de los siglos XVI y XVII para referirse a proposiciones, aserciones, escritos: la herética, la errónea (en materia de fe), la próxima al error, la que sabe a herejía, la malsonante, la suspecta y, a continuación, una larga lista de pequeñas notas, como la de impía, blasfema, temeraria, escandalosa, peligrosa, sediciosa, injuriosa o estulta. Son catorce *notas* indicadas con su nombre, si bien el *etcétera* final deja suponer que la enumeración no es completa o que las censuras menores se conciben como una lista abierta (cuestión esta sobre la que volveré).

Los historiadores de la inquisición y de la censura de libros no han tomado en consideración este sistema de notas, hasta el punto de que no es extraño que lo ignoren u omitan por completo, que estimen que sus términos son equivalentes (y que confundan, por tanto, lo blasfemo con lo malsonante o con lo impío, lo suspecto con lo que *sabe* a herejía), o que los interpreten como meras *variationes* retóricas.² Son, sin embargo, conceptos absolutamente capitales para comprender el pensamiento religioso moderno, y del todo imprescindibles para examinar las formas de heterodoxia y disenso en el pensamiento y la escritura. Constituyen, ciertamente, las herramientas del censor, pero, más allá, procuran los instrumentos hermenéuticos que dominan la lectura y la comprensión de textos durante la primera modernidad. Todas estas censuras o *notae* tienen, además, sentidos precisos, aunque no siempre unívocos ni exentos de controversia. Es significativo que, salvo en lo que concierne a la herejía y al error *in fide*, nunca hayan sido objeto de una definición autorizada por parte de la Iglesia (aunque se hayan usado en algunas condenas y pronunciamientos conciliares, a los que

1. *Collegii Salmanticensis... Cursus Theologicus*, XI, 426^a.

2. A menudo, también se confunden los planos de la censura teológica y la eclesiástica: esta última se ejerce sobre personas (es, digamos, de or-

den judicial) mientras que la teológica se ejerce sobre la doctrina (y sólo de forma mediata, pues, sobre las personas). La distinción entre ambas está muy bien explicada en Antonio de Panormo, *Scrutinium doctrinarum*, I, ii, p. 6.

me referiré), y lo es más aún que sólo en el siglo XVI se produjera una reflexión detenida sobre su número, sentido e implicaciones.³

En el pasaje citado de los Salmanticenses, se designan con su nombre las censuras menores más aceptadas y frecuentes en más de siglo y medio de especulación dogmática y heresiológica, ya que la compilación de los carmelitas salmantinos no aspiraba a la originalidad, sino a presentar los aspectos comunes del gran pensamiento teológico del siglo XVI y de los primeros años del siglo XVII (que es, además, un producto fundamentalmente hispánico), a poner orden en la diversidad de pareceres y a esclarecer las cuestiones más abstrusas o más controvertidas. El tratado *De fide* se redactó en 1676 y se publicó tres años después, en 1679, y contó con las mayores autoridades hasta esa fecha. Por otra parte, los Salmanticenses contribuyeron, a su vez, a sentar doctrina y opinión en la teología europea posterior, por lo que sus textos constituyen un punto privilegiado de observación en la historia de las ideas y del pensamiento religioso. Conviene reparar, sin embargo, en que durante los siglos XVI y XVII creció el número y se afinó la precisión de las censuras menores, a medida quizá que aumentaban las aspiraciones de control ideológico o la necesidad de determinar de forma más definida y nítida los matices de la desviación.

En estas páginas, aunque me referiré a la primera enumeración de notas con valor dogmático, que es del Concilio de Constanza (1414), y a la relevancia de algunas páginas de la *Summa de Ecclesia*, de Juan de Torquemada, que se escribió a fines del siglo XV, tomaré como textos de referencia, para examinar las censuras, los de los heresiólogos más relevantes del siglo XVI, una selección de tratados *de fide* de la segunda mitad del siglo, la gran sistematización de los Salmanticenses en el *Cursus Theologicus* (1676 / 1679, aunque la totalidad del proyecto se publicó entre 1631 y 1712) y la (digamos) enciclopedia de notas que compiló el padre Antonio de Panormo a finales del siglo XVII y en los primeros años del siglo XVIII, el *Scrutinium doctrinarum qualificandis assertionibus, thesibus atque libris* (1709), que dice reunir, con ejemplos y resoluciones dogmáticas, las *notitiae uberiores* sobre las censuras teológicas.⁴ El Concilio de Constanza, para condenar los artí-

3. También los dejan al lado muchos estudios de teología dogmática, por entender que sólo la herejía y el error se establecen en relación con las *veritates*: de este modo, las censuras inferiores serían irrelevantes para el progreso dogmático. Así, por ejemplo, lo reconoce Pozo (1959: 135, *inter alia*), en su trabajo sobre esta cuestión y en su análisis de los tratados *de fide* del siglo XVI.

4. El título completo es *Scrutinium doctrinarum qualificandis assertionibus, Thesibus atque Libris Conducentium Exemplis Propositionum a Concilio Oecumenicis, vel ab Apostolica Sede*

reprobatarum ditatum, ac plerisque miscellaneis Resolutionibus Dogmatico-Moralibus ad uberiores Censurarum Theologicarum noticiam collimantibus refertum... (Roma, 1709). No conoció reimpresiones. Prestaré especial atención, de entre los heresiólogos, a Alfonso de Castro y Diego de Simancas; al igual que, de entre los teólogos, al tratado *De locis theologicis*, de Melchor Cano, al cuestionario teológico de Antonio de Córdoba y al *De fide* de Francisco Suárez. Para los textos de Domingo Báñez y Pedro de Lorca, remito a los pasajes recogidos en Cahill (1959) sobre el concepto de *veritas catholica*.

culos de Wyclif y Huss, consignó apenas una media docena de censuras, además de la de herejía. La vasta recopilación del panormita lista, a comienzos del siglo XVIII, no menos de sesenta. Los Salmanticenses, en un razonable término medio, procuran las censuras más aprobadas por los teólogos, que son las de mayor uso inquisitorial, y debaten sobre la cuestión misma de la multiplicación de las notas y, en consecuencia, sobre la utilidad de aplicar cedazos cada vez más finos en la interpretación de la desviación y del alejamiento de la verdad. En cualquier caso, los sistemas de censuras, o las escalas de *notae*, incluidas las menores o no heréticas, aparecen repetidamente en todos los *Indices Librorum Prohibitorum*: constituyeron la herramienta —y la razón— esencial para la condena de impresos y para el ejercicio de la expurgación, y el examen de los paratextos evidencia que sus términos son los que definen el alcance de cada catálogo.

Las *notae* y censuras menores forman un repertorio flexible e históricamente variable que fue ganando en riqueza de matices, precisión y exhaustividad, lo que implica que adquirió mayor capacidad para reparar en el error. Las censuras más graves, de herejía y error de fe, se dirimían exclusivamente en el terreno dogmático, ya que, al cabo, se definen respecto de la verdad revelada y católica, o a partir de las *conclusiones theologicae*. Censurar una proposición implica fijar su grado de error o alejamiento de la certeza, y exige, por tanto, una delimitación necesaria de la idea de verdad. Las censuras menores abren inmensamente el campo hermenéutico (y de ahí su interés) hacia la periferia del dogma, y se debaten, a menudo, en un territorio perimetral a la verdad y a la falsedad, *extra fidem*. En la traslación del sistema de notas a la prohibición efectiva de libros, serán precisamente las censuras menores las que permitirán entender cómo leen los censores los textos que hoy llamamos literarios, cuyo contenido se establece, de forma dominante, en ese terreno exterior a la fe pero contiguo a ella.

Es difícil ponderar en exceso la relevancia de las notas teológicas. Constantino Koser y Bruno Neveu han hecho observar que las enumeraciones, prolijas y fastidiosas, de censuras, prohibiciones y condenas oficiales que pueden leerse en la compilación de Reusch o en el *Enchiridion symbolorum* de Denzinger, ofrecen sólo materiales simples y primarios para la historia de la exclusión ideológica en las sociedades europeas.⁵ Para entender esos conjuntos de datos, proteicos y múltiples, sería necesario ir más allá de la descripción, y establecer, o procurar, un orden de comprensión. Es decir, habría que revelar los criterios implícitos y compartidos que trascienden, a la vez que explican, cada lectura y cada acto particular de condena. Las censuras y prohibiciones, de hecho, remiten al dogma: o, más aún, no sólo se refieren a él, sino que lo construyen y redefinen, en tanto que permiten trazar sus límites externos. La censura (teológica y jurídica) introduciría, paradójicamente, un elemento dinámico en las estructuras dogmáticas, ya que cada acto de interpretación de proposiciones y textos reescribe o

5. Koser (1963: 23); Kolping (2009: 915); Neveu (1993: 240).

reconfigura las fronteras de la verdad. En este sentido, la censura es siempre una tarea hermenéutica, lo que revela su importancia ideológica, más allá de la idea simplicísima que la percibe como un mero instrumento de represión.

La censura es capital para la historia cultural europea porque establece las formas de la heterodoxia y discierne los grados de desviación respecto de las verdades teológicas y en relación con otras certezas de menor rango que, de algún modo, inciden en la fe, en la vida religiosa o en las convicciones de los creyentes. La comprensión del disenso altomoderno y de la política de control y vigilancia de los impresos exige necesariamente el examen de sus criterios. El análisis de la desviación doctrinal es también indispensable para concebir la ortodoxia, ya que la naturaleza de las verdades se mide de forma continua con la delimitación y contención del error.

Gradus censurae

Las censuras del Concilio de Constanza a tesis, proposiciones y artículos de John Wyclif y Jan Huss son un punto de referencia infaltable para la definición dogmática del error y del disenso hasta la Ilustración, por mucho que sean escasas y no estén definidas. Los padres conciliares habían notado, en la sesión octava (celebrada en 1414), algunos artículos de John Wyclif como *heréticos* y reprobados; otros, como *no heréticos*, sino *erróneos* (lo que implicaría que el *error fidei* está, en gravedad, por debajo de la herejía); otros como *escandalosos*, *blasfemos* y *ofensivos* para los oídos píos (*piarum aurium offensivos*), y otros, en fin, como *temerarios* y *sediciosos*. Los de Huss fueron condenados poco después por ser unos erróneos, otros escandalosos, otros *piarum aurium offensivos*, muchos otros sediciosos, y algunos notoriamente heréticos.⁶

Estas reprobaciones son un lugar inexcusable de cualquier disertación quinientista sobre la censura, junto a las condenas que formuló León X en 1520 contra las *desviaciones* luteranas y las de Pío V, de 1567, contra el profesor lo-

6. Para la reproducción de las condenas, remito al *Enchiridion* de Denzinger (nº 581-690, pp. 224-235), en los epígrafes *Errores Ioannis Wycleff* (sessio viii) y *Errores Ioannis Hus* (sessio xv). Hay una consideración más detenida en la *Collectio iudiciorum de novis erroribus* de Du Plessis («Errores Johannis Wicklif seu Wiclef et monumenta ad hanc haeresim pertinentia», I, pars ii, 1 ss). Melchor Cano reconocía su autoridad cuando afirma (*De locis theologicis*, XII, v) que hemos aprendido del Concilio de Constanza que no todos los errores poseen el mismo grado, y que hay proposiciones heréticas, erróneas, que saben a herejía, etc. Los términos

en los que los Salmanticenses reproducen lo esencial del dictamen conciliar son los siguientes: «Quae notae praecipue desummuntur ex Concilio Constantiniensi sess. 8 in damnatione Wiclephi, ubi relatis 45 propositionibus, sive articulis ab illo assertis, dicitur: *Quibus examinatis fuit repertum aliquos et plures ex ipsis fuisse, et esse notorie haereticos, et a Sanctis Patribus reprobatos, alios non catholicos, sed erroneos, alios scandalosos, et blasphemos, quosdam piarum aurium offensivos, nonnullos eorum temerarios, et seditiosos*» (*Cursus Theologicus*, XI, ix, iv, 205). Reproduce también la lista de censuras Cahill (1955: xx).

vaniense Miguel de Bay o Baius. León X señaló la existencia, en los textos luteranos, de errores, errores heréticos, aseveraciones escandalosas, falsas, *piarum aurium offensiave*, que seducen las mentes de los simples (*simplicium mentium seductivae*), o que obvian la verdad católica. Los términos de Pío V (que encuentra *propositiones* heréticas, erróneas, suspectas, temerarias, escandalosas, y que ofenden los oídos de los creyentes) coinciden en lo sustancial con los anteriores.⁷ Son estas condenas dogmáticas y ejecutivas, respaldadas por la autoridad conciliar o por la del pontífice y, por ello mismo, de referencia obligada para censores y teólogos, aunque casi inútiles a efectos doctrinales. De hecho, el concilio constantiense aplicó censuras cumulativas o globales, sin especificar qué error correspondía a cada proposición, y tanto los padres conciliares como los pontífices reunieron condenas gravísimas (como la herejía y el error herético) con otras que se antojaban más leves (como las que ofenden los oídos de los creyentes o las que seducen a los simples). Dado que una misma afirmación puede incurrir en varios tipos de error, los teólogos quinientistas apenas si podían deducir de las condenas del Concilio una doctrina cierta. Es, pues, un producto de la reflexión y de la hermenéutica del siglo xvi el progresivo refinamiento de las censuras menores, así como la elaboración de una doctrina cada vez más sutil y compleja (aunque también controvertida) sobre las formas de error contiguas a la herejía, es decir, sobre ese terreno fronterizo de indeterminación doctrinal en el que la gravedad de la nota no alcanza la condición plena de la perversidad herética. Melchor Cano ponderaba, en el *De locis theologicis*, la necesidad de discernir, con finura, precisión y gran sutileza, todos los matices del error, y, en especial, la de trazar los estrictos contornos de los más graves: no sólo para percibir mejor las cuestiones de fe, sino por pura necesidad social, visto cuánto se juega un hombre —su hacienda, su reputación, la fama de su familia— que es tenido por hereje.⁸

No hay ninguna categoría fácil en el catálogo de desviaciones, disensos y errores que puede leerse en las conclusiones del concilio o en las condenas de Lutero y Bayo. Ni siquiera la herejía, que es un concepto continuamente reelaborado desde los primeros tiempos del Cristianismo, tiene una definición precisa o exenta de controversia: de hecho, son porosas y tenues las diferencias entre

7. Remito en ambos casos a la recopilación del *Enchiridion* de Denzinger: véase *Errores Martini Luther*, pp. 257 ss. (condenados por León X en la celeberrima bula *Exsurge Domine*, del 15 de junio de 1520) y, bajo Pío V, *Erroris Michaelis du Bay*, pp. 329 ss. (condenados en la bula *Ex omnibus afflictionibus* del 1 de octubre de 1567). Las tesis de Bay ya habían sido calificadas por la Universidad de París en 1560 y volverán a ser censuradas por Gregorio XIII en la bula *Provisio-nis nostrae* de enero de 1579 y, posteriormente, en 1641, por Urbano VIII. El jesuita Domenico

Viva recoge, en su *Damnatarum Thesium Theologica Trutina*, las del pontificado de Alejandro VII (entre 1655 y 1667), que enumera con estos términos: «Alex vero VII alias propositiones damnasse tanquam temerarias, scandalosas, male sonantes, injuriosas, haeresi proximas, haeresim sapientes, schismaticas, et haereticas respective; ita scilicet, ut quaelibet notanda sit censura consentanea, quamvis quaenam singulis competat, non exprimatur» (*Quaestio Prodroma*, 1).

8. Melchor Cano, *De locis theologicis*, XII, vii, p. 757.

la *propositio haeretica* y el *error fidei*, y entre ambos y lo que es suspecto, lo que sabe a herejía (*sapiens haeresim*) o está próximo a ella.

Conviene revisar brevemente algunos catálogos de notas o censuras, para evidenciar, en primer lugar, su recurrencia y la existencia de una secuencia estable de términos comunes, que forman el diccionario esencial de la censura altomoderna. Este examen permitiría además, en segundo lugar, percibir las variaciones en la definición y calificación de las proposiciones heterodoxas, e identificar la modificación de los criterios de la detección del error en los siglos XVI y XVII.

El sistema de *notae* posiblemente resulte ajeno a los oídos contemporáneos: constituiría una suerte de *código opaco*, por utilizar las palabras de Neveu, quien insistía en afirmar que el desconocimiento de las herramientas censorias, y de su complejidad y sutileza, no nos permite comprender los actos de represión y control doctrinal, que entenderíamos sólo de forma aislada, sin percibir sus líneas comunes y la lógica compartida que los sustenta.⁹ Habría que precaver además, con no menor énfasis, sobre el hecho de que el sentido de las censuras teológicas no siempre es obvio, y que en la definición de lo *male sonans*, de lo escandaloso o de lo temerario no debemos proyectar anacrónicamente nuestra comprensión contemporánea de estos términos.

Además de los tratados *de fide*, también los textos de los heresiólogos suelen referirse a las censuras teológicas, ya que les concierne la más grave de todas ellas, que ha de distinguirse de forma clara de todas las demás. Alfonso de Castro, en el *De iusta haereticorum punitione*, dedicaba un capítulo (I, iii) a la diferencia entre la proposición herética, la errónea, la temeraria, la escandalosa y «otras semejantes» (*et alias similis notae*), reuniendo así las censuras que podríamos considerar menores (temerarias, escandalosas y otras) en un cajón común, de interés para los teólogos pero de menor pertinencia en la heresiología, que se dedica, ante todo, a los errores mayores y más graves. Precisa, no obstante, que es imprescindible distinguir bien la depravación de la herejía de otras *notas infames* y se refiere, pues, por orden de gravedad a todas las restantes: a la errónea (aunque sobre esta manifiesta muchas dudas, y elige disentir de la tradición teológica, como se verá); a la *haeresim sapiens* o que tiene sabor a herejía; a la *scandalosa* o *piarum aurium offensiva* (que entiende como equivalentes, y que se

9. Ignoramos, dice Neveu, el *código de lectura*: sugiere que si se reunieran en una biblioteca imaginaria las condenas pontificias de los siglos XVII y XVIII (aunque lo mismo podría afirmarse del siglo XVI), con sus juicios doctrinales emitidos para autores y proposiciones, apenas si lograríamos hoy una comprensión limitada y superficial de su naturaleza, porque ignoramos sus códigos de lectura, que ya no están en vigor, Neveu (1993: 241). El arte de la condena

doctrinal se le antoja un arte olvidado, cuyos criterios desconocemos. En cierto modo, los estudios sobre teología dogmática de los años cincuenta y primeros sesenta, como los de John Cahill, Cándido Pozo o Constantino Koser, revelan algunos de sus principios fundantes, de los que depende estrechamente el estudio de Neveu sobre los tratados *de fide*, si bien Neveu, a diferencia de Cahill, Pozo y Koser, nunca cita sus fuentes de manera directa.

caracterizan por acarrear la ruina de quienes las oyen); a la temeraria, la cismática y la sediciosa, cuyas implicaciones son más políticas que doctrinales, y a la injuriosa.¹⁰ Diego de Simancas, en la sección xxiv del *Theorice et praxis haereseos*, distingue con nitidez las heréticas, las erróneas, las que tienen un sabor manifiesto a herejía, las ofensivas, las temerarias, las escandalosas, las cismáticas, las sediciosas, las blasfemas y las injuriosas.¹¹ Los tratados *de fide* o las reflexiones sobre teología dogmática en los comentarios a la *Summa* de Santo Tomás pueden también contener una relación de censuras, sobre todo con el fin de distinguir las más graves (la herejía y el error) de las más leves.¹² El *De locis theologicis* de Melchor Cano discernía, además de la herejía, que es el centro de su exposición, las proposiciones erróneas, las que saben a herejía, las ofensivas, las temerarias y las escandalosas (*erronea, sapiens haeresim, piarum aurium offensiva, temeraria, scandalosa*). Muchos de los ejemplos que en el *De locis* esclarecen las censuras menores permiten, además, establecer una relación cierta entre el sistema de notas y la escritura de la ficción, o remiten a obras y textos conocidos (de Erasmo, o de Carión, por ejemplo): procuran, por ello, puentes conceptuales inmediatos con los *Indices Librorum Prohibitorum*.¹³ El tratado *De fide* del jesuita Francisco Suárez dedica la totalidad de la *Disputatio xix* al esclarecimiento de las *censurae* y a la distinción entre la herejía y todas las demás, cuyo número es ya mayor que las de Cano, a saber: la *erronea*, la *sapiens haeresim, male sonans, piarum aurium offensivae, scandalosa, temeraria, seditiosa, injuriosa e impia* o *blasphema*.¹⁴

Las catorce censuras de los Salmanticenses que cité al comienzo de estas páginas son herederas de esta tradición teológica y heresiológica quinientista, pues se fundan en los textos de Juan de Torquemada, Melchor Cano, Alfonso de Castro y Diego de Simancas, Antonio de Córdoba, Arnaldo Albertini, Domingo

10. Alfonso de Castro, *De iusta haereticorum punitione*, 9v^o-10v^o.

11. Diego de Simancas, *De propositionum qualitate*, en *Theorice et praxis haereseos*, xxiv, 29r ss. Alfonso de Castro dedicará un apartado específico a la blasfemia, de entre todas las censuras que podríamos considerar menores, quizá porque este concepto rebasa el ámbito de las notas teológicas, y ha de valorarse también desde el punto de vista judicial y el penitencial. Remito al capítulo *De blasphemis an sint haeretici censendi* del *De iusta haereticorum punitione* (II, 12, 37 ss.). A la blasfemia le dedica también Diego de Simancas un capítulo específico (*De blasphemis*, 13v), en el que advierte del hecho de que los inquisidores no proceden contra la blasfemia, salvo que tenga olor a herejía.

12. Sobre Domingo de Soto, vid. Pozo (1959: 96-101); sobre las establecidas por Bartolomé de Carranza, vid. quoque Pozo (1959: 116 ss.). Es

posible que los heresiólogos siguieran de cerca la relación de censuras que el cardenal Juan de Torquemada, en la *Summa de Ecclesia*, había listado bajo el epígrafe *De multiplici genere damnabilium propositionum* (IV, II, xi, pp. 384): además de la *haeretica*, incluye la temeraria, la errónea, la injuriosa, la *male sonans* o *scandalosa*, la *piarum aurium offensiva*, la sediciosa y la *haeresim sapiens* (en este orden desconcertante).

13. *De locis theologicis*, XII, v, 727-728 en la traducción castellana y XII, v, 419 en la *editio princeps*.

14. Francisco Suárez, *De fide, Disputatio XIX, sect. I*, pp. 253-254 («Quid sit haeresis, praesertim quod nominis etymologiam et significationem») y II, pp. 254-258 («Quot sint gradus damnabilium propositionum in doctrina sacra, et quis illorum sit propria materia, circa quam haeresis versatur»).

Báñez, Francisco Suárez, en los comentarios a la *IIaIIae* de Santo Tomás, y en algunos manuales jurídicos como los de Peña sobre Eymerich,¹⁵ a la vez que toman en cuenta las que usa la Iglesia en sus determinaciones públicas y las que acoge el tribunal de la Inquisición.¹⁶ O, de otro modo, atienden a los *gradus censurarum* tanto dentro como fuera del ámbito universitario y especulativo, esto es, en el ejercicio o en la aplicación práctica, y en los actos precisos de prohibición, condena o excomunión. Es evidente, al revisarlas todas, que desde el Concilio de Constanza hasta la compilación del *Cursus Theologicus* se ha más que doblado el número de las censuras menores (y, lo que es menos evidente, se ha redefinido el sentido o el alcance de muchas de ellas), si bien hay un núcleo esencial que parece común a todos los teólogos más destacables.

Los Salmanticenses reconocen, tras describir la nota que estiman más leve, que es la de *insania*, que el número de censuras menores tiende a multiplicarse de forma innecesaria, y se resisten a consignar cuantas parecen andar en uso cuando las estiman redundantes o cuando juzgan que pueden reducirse a algunas de las ya definidas. Así sucede, por ejemplo, con la acerba, la infamatoria, la arrogante o la fantástica, la presuntuosa o la supersticiosa, que son plenamente morales en algunos casos, o que no encontraron acomodo en los textos de los teólogos aprobados. Esta contención censoria de los Salmanticenses es particularmente visible en la consideración siguiente:

Solent multiplicari aliae plures censurae propositionis damnabilis, ut quod sit *maledica, contumeliosa, acerba, infamatoria, arrogans, phantastica, praesumptuosa, ducens ad viam latam, aversiva a fide, aut aliis virtutibus, supersticiosa*, etc. Sed in his exponendis nolumus immorari: tum quia ex dictis facile constant; tum quia censurae, quas hactenus exposuimus, frequentiores sunt in praxi: tum quia caetera possunt in ipsas revocari, ut constant in nuper propositis; nam maledica, contumeliosa, acerba et informativa reducuntur ad seditiosam et injuriosam; arrogans vero, phantastica et praesumptuosa revocantur ad temerariam; et denique ducens ad viam latam, aversiva a virtutibus et supersticiosa reduci possunt ad scandalosam et periculosam. Idemque proportionabiliter dicendum est de aliis notis, quae reperiuntur apud graves Auctores, et possunt excogitari.¹⁷

15. Arnaldo Albertini es autor de un *Tractatus solemniss et aureus... de agnoscendis assertionibus catholicis et haereticis*, del que manejo la edición veneciana de 1571. Es posiblemente el único heresiólogo no hispánico que alcanza difusión y autoridad en el siglo XVII. Su tratado es eminentemente práctico, y parece dirigido más a inquisidores, o al ejercicio de la represión de la herejía, que a la reflexión sobre los juicios dogmáticos. Sobre las fuentes de los Salmanticenses para la relación de los grados de censura, remito a XI, 427.

16. Vid. *Cursus Theologicus*, XI, 427.

17. *Cursus Theologicus*, XI, 435. Conviene notar marginalmente, aunque no sea el objeto principal de estas páginas, que los Salmanticenses prefieren utilizar la expresión de *propositio damnabilis* a *error*, para precisar mejor que tratan del error formal, expreso, manifiesto, textualizado (por así decir), y no del error mental o virtual. De este modo, el ejercicio censorio se define en el campo de las aserciones y no en el terreno movedizo de las intenciones, de las convicciones, de la disposición mental o de la voluntad de quien yerra. Vid. *Cursus Theologicus*, XI. *De fide*, ix, 425.

De este modo, otra docena más de censuras se reconducen a categorías más inclusivas y con mayor tradición, como son las de la temeridad, la injuria y el escándalo.¹⁸ En general, los textos de referencia en la enseñanza teológica de fines del siglo xvii y del siglo xviii parecen mantener enumeraciones contenidas, que no rebasan en exceso las señaladas por los carmelitas salmantinos. Las *Institutiones Theologicae* de Gaspard Juenin, que se escriben a finales del siglo xvii, distinguen, por ejemplo, catorce categorías: la proposición herética, la errónea, la próxima a la herejía, la *sapiens haeresim*, la *suspecta de haeresi*, la cismática, la blasfema, la impía, la escandalosa, la sediciosa, la que ofende los oídos píos, la *male sonans*, la que seduce a los más simples, o *simplicium seductiva*, la temeraria, la peligrosa, la improbable y la condenable.¹⁹ El *Methodicus ad Positivam Theologiam Apparatus*, de Petrus Annatus (que contó con decenas de ediciones a partir de la *princeps* de 1704), cuando se pregunta por las formas de la *doctrina nociva*, al amparo de la analogía de la cizaña en el campo de Dios (I, v: «Quid sit haeretica, vel erronea, aut alia qualibet fidei nociva doctrina?», 23-31), distingue, entre las proposiciones calificables, las siguientes:

... notanda est it fidei catholicae nociva illa omnis doctrina quam ut nocivam notat et reprobatur Ecclesia, quaeque diversa esse potest, soletque diverso modo, pro diverso, cum fide oppositionis gradu, qualificari, et vulgo a Conciliis, Summisque Pontificibus dici *haeretica, vel erronea, haeresi proxima, vel sapiens haeresim, vel sapiens errorem, suspecta haeresis, vel suspecta erroris, offensiva pietatis, vel temeraria, scandalosa, vel schismatica, male sonans, vel simplicium seductiva, injuriosa, impia, judaica, pagana vel athea*, quae omnes ut facile vitari possint et precaveri, has hic juvat breviter, et per exempla explicare singulas.²⁰

Parece pues que la tendencia centrífuga de las censuras menores se contiene, de algún modo, en los textos más autorizados e influyentes; y que el ‘crecimiento’, por así decir, de las categorías y grados de error fue más evidente en las notas menos graves e infamantes. Entre la sobria nómima constantiense y la del *Cursus Theologicus* de los carmelitas de Salamanca las notas teológicas no sólo se han duplicado, sino que han ganado en precisión y ejemplos. Conforman un repertorio flexible pero estable. Sólo el afán compilatorio y escolar de Antonio de Panormo parece complacerse en la abundancia y ofrecer una guía exhaustiva

18. Ya en el siglo xvi, Antonio de Córdoba entendía que algunas *notae* que designan las causas o efectos de una proposición podrían reducirse a otras, más recibidas por el uso: «Sunt et alie qualitates propositionum. Nam quaedam dicitur *vana*, quaedam *scrupulosa*, quaedam *irreverens aut honoris seu dignitatis derogatoria*, et huiusmodum, secundum causas vel effectus suos: quae ad praedictas qualitates facile reduci possunt» (*Quaestio-*

narium Theologicum, q. xvii, 166).

19. Remito al comentario de Zallwein, *Principia*, 382 sobre esta distinción. Las *Institutiones* de Juenin se publicaron en Lyon en 1697, y conocieron muchas reimpressiones, ya que se utilizaron como libro de texto de teología dogmática en los seminarios europeos.

20. Annatus, *Methodicus ad Positivam Theologiam Apparatus*, 28.

de las censuras alguna vez usadas, sobre todo en el siglo XVII, por recónditas que fueren. En su obra mayor, el *Scrutinium doctrinarum*, define sesenta y siete censuras, si bien no habría de excluirse que en esta copiosísima lista hubiesen encontrado acomodo algunos adjetivos que no llegaron a constituirse en *notae*.²¹ El título indica que el *Scrutinium* permite la calificación de aseveraciones, tesis y libros: el fin expreso del tratado es el de procurar instrumentos para distinguir con precisión la herejía del resto de desviaciones, y las proposiciones erróneas de las que se alejan de forma menos grave de la verdad teológica.²² La idea de herejía ocupa las cuatro primeras partes, que son las principales y más extensas; las tres restantes se dedican al error y a los *gradus censurarum* desde la proposición que sabe a herejía o está próxima a ella hasta las formas más leves de heterodoxia.²³ El orden del tratado propone una pirámide de gravedad, en cuya cúspide y lugar primero está la herejía formal, y en la que los grados inmediatamente inferiores a ella son quizá los de más difícil distinción. Pero, en su larga nómina, interesan mucho más las censuras menores, porque es donde más se ha multiplicado la percepción del error, y porque son las que conciernen no tanto a la pravedad de la negación o contestación de la fe, que es infrecuente, cuanto a los aspectos políticos, morales, sociales, del error en la vida cotidiana, en el terreno de la moralidad y en el orden de la conciencia. El *Scrutinium* propone, pues, una radiografía del disenso, amén de una escala de gravedad y, gracias al abultado índice y al *Prospectus alphabeticus*, una suerte de diccionario exhaustivo de la terminología del censor. En gravedad, a la herejía y el error le siguen las proposiciones *suspecta de haeresi*, *sapiens haeresim* y *haeresi proxima*; la *periculosa in fide* y la *blasphema*. Vienen a continuación la *impia*, la *superstitiosa*, la *schismatica*, la *seditiosa*, la *rebellis* y la *illusoria* y las que afectan a la Iglesia: *decolorativa candoris Ecclesiae*, *subsanativa seu denigrativa puritatis fidei*, *aversativa a religione Catholica*. La blasfemia concita un especial interés, pues conoce a su vez dos especies, la simple y la *haereticalis*. Son todas estas las censuras que conciernen a la fe y a la Iglesia. El libro VII reúne las notas que podríamos considerar de orden moral o político, las variedades de la injuria y la irreverencia, así como algunas formas del equívoco: la *eversiva regnorum*, *scandalosa*, *pernitiosa*, *in moribus pe-*

21. La compilación de fray Antonio de Panormo es también un punto relevante de inflexión para Cahill (1955: xvi), quien sugiere que el período postridentino de especulación dogmática parece definirse entre el *De locis theologicis* de Cano y el *Scrutinium Doctrinarum*, por entender que «después de Panormo, los teólogos parecen conformarse con citar a sus antecesores, por lo que su doctrina tan sólo difiere cuando difieren sus autoridades». Panormo fue también una suerte de punto de llegada de la especulación dogmática en el estudio de Koser (1963).

22. El tratado invoca la metáfora de la cizaña, frecuente en los escritos censorios: «Arduum profecto provinciam agredimur, Doctrinarum exhibituri scrutinium, quibus sanae a pravis discerni valeant affectiones, catholica ab haereticis distingui dogmata, utiles a noxiis sententiae seligi; ut sic, neque colligendo zizania, eradicentur et triticum, neque in tritici fasciculis immitantur zizania» (*Scrutinium*, I, 1).

23. Sobre la herejía, vid. *Scrutinium*, I-IV, 2-307; sobre el error y otros grados, VI-VII, 307-561.

riculosa, la *male sonans* y la *piarum aurium offensiva* (que algunos teólogos del siglo XVI consideraban idénticas); la *injuriosa*, *contumeliosa*, *maledica*, *detractiva*, *satyrica* y *acerba*; la *imprudens*, *temeraria* y *stulta*, la *praesumptuosa* y la *tentativa Dei*; y, por último, las *irreverentes* (que mezclan lo sagrado y lo profano o que no son fieles en la alegación de la Escritura), la *ambigua*, la *restrictiva*, la *simulativa Sacramentorum*, la *nova*, la *antiquata* y *falsa*, la *probabilis* y la *apocrypha*.

En la prolija relación del *Scrutinium*, y a lo largo de sus más de quinientas páginas, parece como si los grados de disenso y desviación se identificaran en planos muy distintos. Al cabo, el error y la herejía solían dirimirse, como decía, en el terreno de la fe, y respecto del anclaje de la verdad: en cambio, los enunciados ambiguos, los equívocos o capciosos, los sediciosos o los que *ofenden* los oídos de los creyentes, parecen definirse en función de criterios no dogmáticos, o, en todo caso, *extra fidem*, y, en algunas ocasiones, se resuelven en cuestiones dialécticas o retóricas. No siempre, pues, los grados de desviación parecen referirse a una *verdad* fuerte, sino a formas de conveniencia, a principios de probabilidad, a lo que resulta o no aceptable o esperable. Un canonista tardío, Gregorio Zallwein, al referirse a las calificaciones y censuras teológicas, observó que mientras las proposiciones heréticas o las erróneas son necesariamente falsas, algunas otras, como las *male sonantes*, pueden, paradójicamente, ser verdaderas.²⁴ Podría añadirse que hay otras que escapan incluso al ámbito textual, para referirse más bien a las consecuencias, e incluso a las consecuencias *posibles*, de las aserciones o tesis, como la *periculosa in moribus* o la *eversiva regnorum*, que no aparecen en las nóminas quinientistas, pero que se abren paso en los textos más tardíos. El sistema censorio, tal como se manifiesta a fines del siglo XVII, no podría pues reducirse al discernimiento entre certezas y falsedades, ya que la *nota* puede aplicarse a las formas de decir, o sustentarse sobre el hiato insalvable que separa la escritura para los doctos de los textos dirigidos a los más simples.

Indices Librorum Prohibitorum

Hay una pregunta capital más para comprender la intervención censoria sobre el libro, y concierne al paso del juicio doctrinal al ejercicio jurídico, o, de otro modo, al paso de la nota teológica y del examen *metaphysice* de la doctrina a la vigilancia inquisitorial del hereje o del heterodoxo.²⁵ El jesuita Domenico Viva señaló con gran claridad la diferencia entre la *damnatio* (o *condemnatio*) y la *prohibitio*. La censura o *damnatio* —escribe— es el acto de condena (o la

24. Zallwein, *Principia Juris Ecclesiastici Universalis*, 386. En efecto, hay varias censuras que parecen referirse al *modo de enunciar*, como la capciosa, la ambigua, la equívoca, la anfibológica.

25. Conviene recordar de nuevo que la censura es

un *iudicium de qualitate propositionum*, y se mantiene en el terreno doctrinal e intelectual, y que aunque puede valorar algunas tesis según quién las profiere, se ejerce, ante todo, sobre doctrinas, sobre tesis consideradas en sí mismas, *absolute*.

declaración de la nota que merece una proposición, según explica después), que apela al juicio, al crédito y a la razón. En cambio, la *prohibitio* es un acto jurídico fuerte, que obliga y sanciona, aunque sólo desde el momento en el que se promulga el decreto que la enuncia («Contra prohibitio superaddita fert legem Ecclesiasticam graviter obligantem, non quidem ne credantur illae propositiones tanquam jure merito censuratae, ac falsae, sed praecise ne doceantur, defendantur, in praxim deducantur»²⁶).

El sistema de notas teológicas, salvo en la discusión que concierne a la herejía y a sus límites, o a las censuras mayores, es, como decía, flexible, está sometido a ampliación, redefinición y debate, y parece, ante todo, una estructura de conceptos en la que, sobre todo en las censuras menores, cabe un gran margen para la interpretación. El paso de la *damnatio* a la *prohibitio* es el que separa la consideración doctrinal (en el sentido) de su manifestación textual (en el libro), la *assertio* recta de la que se realiza en el ámbito de la ficción, o en el de la escritura dialógica o la lírica.²⁷ En general, suele reconocerse a la Inquisición española un interés prohibitorio plenamente centrado en la *propositio haeretica* y en la errónea amén de una gran independencia de los dictados romanos.²⁸ Podría añadirse que, en contraste, la Inquisición italiana y la Congregación del Índice acogieron en mucho mayor grado las censuras menores y *extra fidem*. Por encima de las diferencias en severidad y elección, sin embargo, es siempre el sistema de las censuras teológicas, con su aparato terminológico propio, el que permite y sustenta el control del impreso. El procedimiento estaba muy claramente establecido en el caso de la Inquisición hispánica, que contaba con *calificadores*, que aplicaban por dos veces sucesivas (y en ocasiones hasta tres, con un tercer calificador), las notas de censura a las proposiciones de un libro, y que solían, además, mencionar explícitamente en los edictos la nota precisa asignada a cada proposición. Los índices hispánicos, a partir de Quiroga, indican además

26. Viva, *Damnatarum Thesium...*, 2. Frente a la *prohibitio*, que es equiparable a la ley, la *damnatio* sólo obliga de forma moral, en el terreno de las convicciones.

27. En una monografía clásica sobre la condena de Galileo, Léon Garzend sostuvo que puede distinguirse la noción teológica de la noción inquisitorial de *herejía*. Dedicó el capítulo IV, «La notion d'hérésie d'après les théologiens et les canonistes modernes», al análisis de la primera, que describe como un concepto absoluto, universal, que toma las frases *prout sonant*, y distingue después un concepto inquisitorial, que desbordaría el teológico porque necesita de una idea real, manejable, aplicable en la práctica, y que resulte útil jurídicamente (Garzend, 1912: 294 ss.). La argumentación no parece funda-

mentar suficientemente, sin embargo, la existencia de dos nociones de herejía, sino más bien revelar las tensiones propias de la aplicación de un concepto de herejía elaborado *doctrinaliter* a las infinitas circunstancias y contextos de su aparición o de su enunciación concreta.

28. Los moralistas españoles suelen lamentar la lenidad de la Inquisición y del Consejo de Castilla con los libros ofensivos en el terreno de las buenas costumbres, o que la herejía y el disenso en el terreno de la fe ocupe todos sus intereses. Fray José de Jesús, por ejemplo, aseguraba «que la experiencia enseña, que por malo y deshonesto que sea un libro, como no tenga heregias manifiestas nunca se reprueba (sc. en España)» (Fray José de Jesús, *Tratado sobre las excelencias de la castidad*, 796).

los pasajes expurgables, lo que permite reconstruir algunos de los principios de lectura del texto. En cambio, los índices romanos no son tan precisos ni con las notas ni con los pasajes que pueden sanarse o eliminarse de un escrito.²⁹

Una revisión somera de los paratextos de los *Indices Librorum Prohibitorum* evidencia que las inquisiciones y la congregación encargadas de la vigilancia del impreso hacen uso de los conceptos y términos propios de las censuras teológicas, y permite seguir, aunque sólo sea en una pequeña parte, la creciente presencia de las notas menores, o inferiores al error, en la política de prohibiciones y de control del libro.

El índice parisino de 1544, el primero de los impresos en Europa, estaba precedido por un largo prefacio del decano y de la Facultad de Teología de París en el que se daba cuenta de los principios que habían regido la compilación del catálogo. Es un texto extraordinariamente significativo, de gran erudición escrituraria y con mucha fuerza metafórica, pues cuenta o describe la herejía luterana mediante un encadenamiento de analogías. Es además heredero de un paradigma clínico y médico en la percepción de los males de la heterodoxia (concebida como enfermedad, gangrena o epidemia) y de la tarea curativa y preventiva del censor (como médico, o como *chirurgus*). El prólogo se ordena conceptualmente en torno a la herejía y a la perversidad luterana, y manifiesta en varias ocasiones el temor a las lecturas de la plebe, de los simples y de las clases subalternas. En las últimas líneas, los teólogos parisinos aseguran que su catálogo permitirá a príncipes, obispos, senadores y gobernadores tener ante los ojos, convenientemente reunidos, los títulos que no debe leer el pueblo. Entre ellos, aseguran, los hay *plane haeretici*, que merecen directamente las llamas; otros que son *suspectos de herejía (qui suspicione haereseos vehementer laborat)*, otros que procuran *ofensa y escándalo*, y otros, en fin, que contienen, aunque sea de forma dispersa, gran cantidad de *errores*.³⁰ Es reconocible, en este discurso, la atención a las censuras mayores y a algunas de las más graves de las menores, esto es, a las *propositiones suspectae, scandalosae* y *piaurum aurium offensivae*. El índice lovaniense de 1546, al describir la intervención de los herejes en la Escritura y en los libros de los Padres, se refería, además de a la herejía, a la inserción de *annotations mauvaises, erroneuses et scandaleuses* (ILE, II, 390) y el edicto de Felipe II que antecede al lovaniense de 1558 menciona expresamente, como fin primario del catálogo, la erradicación de la *herejía* y el *error*.

29. Dejo a un lado el hecho de que la literatura polémica también deja ver, en sus títulos, los términos de las censuras menores. Baste recordar, por ejemplo, algunos trataditos anti-erasmistas de la España del siglo XVI, como el de López de Zúñiga, que escribió un *libellus* para confutar las *Erasmicas impietates ac blasphemias* (1522), o el de Antonio Rubio, que se refiere a los *errores Erasmi*. Melchor Cano menciona varios textos de

Erasmo para ejemplificar las *propositiones scandalosae* en el libro XII de los *De locis theologicis*.

30. «Sunt autem ex eorum numero (sc. de los que no deben andar en manos de la plebe) quidam plane haeretici, flammisque digni. Sunt et qui suspicione haereseos vehementer laborant. Sunt qui offendiculum et scandalum praebeant. Sunt qui blasphemias subdoleant», Bujanda, ILE, I, 455.

Los primeros índices españoles del siglo XVI atienden sobre todo a la herejía y el error doctrinal, esto es, a las censuras mayores, o, al menos, así parece seguirse de los títulos y *declarationes* que anteceden a los catálogos. Caben algunas excepciones y ampliaciones. El *Catalogus Librorum Reprobatorum ex iudicio Academiae Lovaniensis...*, por ejemplo, que se publicó en Toledo en 1551, era, en lo sustancial —como anunciaba el título— una versión del índice que había compilado la Facultad de Teología de Lovaina. Iba precedido de una extravagante en la que podía leerse que el propósito de los censores no era otro que la prohibición de los libros, obras y tratados «en que se contienen *herrores* contra nuestra santa fee catholica y cosas *supersticiosas, escandalosas & mal sonantes*». Y también, según se indica más adelante, de los textos que son «avidos & tenidos por hereticos, supersticiosos & sospechosos & por esta razon no conviene que ningun fiel Christiano los tenga, trate ni lea».³¹ De nuevo, a las censuras mayores (herejía, error) se añaden las más relevantes de las menores (fundamentalmente la *propositio scandalosa* y la *male sonans*). La pragmática de 1558 de Felipe II se refería a los libros latinos, en romance y en otras lenguas, «en que hay heregías, errores y falsas doctrinas sospechosas y escandalosas, y de muchas novedades contra nuestra Santa Fe Católica y Religión».³² El índice del inquisidor general Fernando de Valdés, de 1559, mencionaba expresamente, en el colofón, a los libros que se hallaren «de falsa, mala o sospechosa doctrina», que habrían de prohibirse y añadirse a los ya incluidos.³³ En la carta nuncupatoria, prescribe que no han de leerse los libros «que contengan errores y doctrinas escandalosas y sospechosas y mal sonantes contra nuestra sancta fee catholica», y revoca por ello todas las licencias de lectura emitidas con anterioridad. Se refiere también la carta a quienes alegan ignorancia para poseer o traer a estos reinos libros «sospechosos, reprobados y de autores hereticos, que no se deven tener, leer ni traer a ellos».³⁴ El índice del Inquisidor Gaspar de Quiroga, de 1583, recupera, más de veinte años después, los mismos términos (la «falsa, reprovada o sospechosa doctrina»).

Los índices hispánicos, pues, acogen las censuras mayores y las más graves de las menores, esto es, las que se mantienen aún en el terreno de la fe, y, ante todo, condenan lo escandaloso y lo malsonante. Quizá esto sea así porque son estas las censuras menores más relevantes, las que reconocen los teólogos que elaboran listas más restrictivas (como, por ejemplo, Melchor Cano), las que tienen sanción dogmática y respaldo conciliar (desde el Concilio de Constanza), y, ante todo,

31. *Catalogus...*, fol. 15v. Dejo a un lado la superstición y la presencia continua, en los índices ibéricos, de las oraciones prohibidas por supersticiosas, como las de la Emparedada, el Justo Juez, San Cipriano, etc., ya que, en principio, la superstición se condena, ante todo, en cuanto práctica y como un exceso o desviación en el ejercicio del culto, y no como error doc-

trinal. Remito, para estas cuestiones, al estudio de Marcela Londoño en este mismo volumen.

32. Sobre este texto, vid. Domergue (1996: 21).

33. Bujanda, III, V, 72.

34. Índice de Valdés de 1559: reproducción facsimilar de la carta nuncupatoria en Bujanda, III, V, 653.

porque son las que conciernen, de entre las menores, a la autoridad teológica o a la forma de decir la fe. Dentro, pues, de las notas menores, la proposición *temeraria*, la *scandalosa* y la *male sonans* no se producen del todo en el vasto terreno *extra fidem* (como la sediciosa, por ejemplo). Algunas de ellas son, por ejemplo, las *notae* que recibieron las tesis de Lorenzo Valla sobre la *Donación de Constantino* o muchas de las afirmaciones de Erasmo. Parecen quedar fuera del interés primario de la Inquisición española las censuras de la blasfemia, la injuria y la irreverencia, a pesar de que la cuestión de la blasfemia sí aparece, sin embargo, como problema relevante en la obra de Alfonso de Castro y Diego de Simancas. Todavía el Índice español de Bernardo de Sandoval y Rojas, de 1612, se mantiene dentro del terreno de la fe: de hecho, la carta al lector indica expresamente que el catálogo se destina, *in primis*, a separar los escritores herejes y sospechosos de los católicos:

Praecipua in hoc Opere cura et diligentia fuit, ut *haeretici*, et *suspectae fidei* Scriptores, suis non solum nominibus, verum etiam classibus distincti, tanquam pestes, omnino vitandi, a Catholicis secerneretur, *ac certis notis*, et veluti stigmatate iniusti, facile internoscerentur...

Por ello mismo, la lascivia y la inmoralidad sólo se reprueban cuando se mezclan con ellas «heregias o errores en la Fe» (*Regla VI*).³⁵

Los índices romanos fueron más comprensivos y severos que los españoles, pues condenaron todo lo herético, lo erróneo, lo que sabe a herejía, lo escandaloso, temerario, cismático, sedicioso y blasfemo; las cosas que huelen (*redolent*) a paganismo, las *piarum aurium offendentes* y las que pueden corromper las buenas costumbres. J. M. de Bujanda había observado que el título del índice veneciano mencionaba expresamente a los *herejes* (*Catalogus librorum haereticorum*) al igual que el de Milán (*Index librorum et auctorum nomina in quibus haereses multas*), y que, en cambio, el índice romano de 1557 tenía un título más comprensivo y proscibía, desde la cubierta misma, lo herético, lo sospechoso y lo que genéricamente podría calificarse de pernicioso: *Index auctorum et librorum qui tanquam haeretici aut suspecti aut perniciosi interdicuntur*.³⁶ El índice

35. Habrá que esperar al índice de 1640, de Antonio de Sotomayor, para encontrar las censuras menores, pero los pasajes que las recogen son una traducción de las indicaciones *De correctione librorum* del índice clementino de 1596, que fue severísimo con todos los modos de disenso y al que me refiero más adelante en estas páginas.

36. Remito a J. M. de Bujanda, III, VIII, 111, que no excluye que esta ampliación pueda deberse al interés de los inquisidores romanos por

incluir un número importante de condenas en el índice «sans émettre de jugement précis sur l'orthodoxie des auteurs et des ouvrages». Me he referido a esta ampliación, de forma sucinta, en una publicación reciente (Vega 2012), en la que se encuentra apuntada e *in nuce* la idea de un giro censorio específico de la Inquisición italiana y de la Congregación del Índice. Quizá *giro censorio* sea una expresión inadecuada, porque se trata más bien de una ampliación del número de censuras susceptibles de prohibición.

universal tridentino iba precedido de un prólogo, posiblemente redactado por el secretario de la comisión, Francisco Foreiro, en el que se afirmaba inequívocamente que los autores *primae classis* son los herejes *aut nota haeresis suspecti*, y que los libros incluidos en la segunda clase son los que contienen una doctrina *no sana, sino suspecta*, o que ofende las costumbres. Los de la tercera contendrían las contrarias a la integridad moral, y también habrían de prohibirse.³⁷ En la impresión lisboeta del *Index* tridentino, figuraba una carta del Cardenal Infante D. Enrique que se refiere al catálogo del concilio como aquel que prohíbe no sólo lo herético y lo suspecto, sino también lo contrario a las buenas costumbres y lo que no puede leerse sin escándalo:

...quo prohibentur libri haeretici, suspecti, sanae doctrinae ac bonis moribus contrarii, et qui scandalo legentibus esse poterunt.³⁸

Se reconoce de inmediato, en los índices romanos y tridentino, una gradación más amplia y detallada de las censuras menores, en casi todos sus 'escalones' más importantes, incluida la blasfemia. Es obvio que la ampliación de la nómina de errores y desviaciones condenables y susceptibles de ser prohibidos facilita el trabajo de los censores, que pueden vedar en bloque e indistintamente lo herético, lo erróneo y lo suspecto, así como lo temerario, lo escandaloso y lo equívoco, lo lascivo y lo que ofende a los creyentes. Es más notable aún que incluyan, junto a las notas teológicas, la corrupción de las buenas costumbres y todas aquellas proposiciones que contengan lascivia u obscenidad. Con ello, la política prohibitoria romana salía del ámbito bien definido de las convicciones y las certidumbres, de la verdad y del error, o del terreno de la fe, para invadir el ámbito (mucho más impreciso) de la deshonestidad, cuyas ofensas se venían despachando en el tribunal del confesionario.³⁹ Más severo fue aún el índice

37. Bujanda, III, VIII, 811.

38. Bujanda, III, IV, 641. Además de las censuras mayores y de las que conciernen a la fe, la impresión portuguesa acepta el criterio de prohibir la deshonestidad, que está fuera del terreno de las censuras teológicas, y entra, de lleno, en el de la moralidad. Así por ejemplo: «nam leao nem tenham livros ou escritos de qualquer qualidade que sejam reprovados, ou de hereges, ou sospeitos disso, ou de qual quer outra malicia contraria a la nossa sancta fee, ou à honestade & decencia de nossos costumes, ou que ao menos hao mister alguna emenda & censura», Bujanda, III, IV, 646. Por otra parte, los índices portugueses son extraordinariamente explícitos en la referencia a la lengua del texto como un

criterio capital para la prohibición de libros (independientemente de la censura teológica que hayan recibido). Los *Avisos para os que este Rol leerem*, en el *Rol dos livros defesos* de 1561, señalaban que un autor no debe considerarse hereje porque tenga algunas obras prohibidas, ya que muchas se prohíben «porque no convem andarem em lingoaje», o por «no ser bem andarem em mãos de todos», Bujanda, III, IV, 594.

39. En general, la lectura de textos lascivos o, más precisamente, la *delectatio morosa*, en la que pueden incurrir los lectores incautos, se considera un pecado contra el sexto o contra la virtud de la castidad, pero no el objeto de una nota censoria en términos estrictamente teológicos.

clementino de 1596, sin duda el más riguroso con la literatura y los libros de entretenimiento en vernacular, cuyas instrucciones para la expurgación, bajo el epígrafe *De correctione librorum*, se referían a todo cuanto habría de ser examinado y eliminado de un texto.⁴⁰ Es esta una relación muy extensa, pero baste citar aquí el apartado siguiente, sobre lo que ha de borrarse:

Propositiones haereticae, erroneae, haeresim sapientes, scandalosae, piarum aurium offensivae, temerariae, schismaticae, seditiosae, blasphemae.⁴¹

El índice clementino considera, junto a la herejía y el error, todas las censuras teológicas menores, incluida la blasfemia, como causa de expurgo de un impreso. Añadía a continuación todo cuanto contraviene los ritos, sacramentos y ceremonias, o introduce novedad en esta materia; también los *verba dubia et ambigua*, que pueden arrastrar las opiniones a la ruina; la cita o reproducción *non fideliter* de las Escrituras o el uso profano de la Biblia. Siguen quienes sustituyen el humano arbitrio por la pagana Fortuna, los que detraen la fama de los eclesiásticos y de los príncipes, los que toman posición contra la inmunidad o jurisdicción eclesiástica, los que paganizan, y así sucesivamente. Es esta una lista extensísima de materias expurgables, que contiene, claro está, las facecias, los textos lascivos o que corrompen las costumbres y las imágenes obscenas, que ya se vedaban expresamente en las *regulae* del índice tridentino. La *Instructio* se reproduce en los prólogos del índice portugués de Mascarenhas, de 1624. Del índice clementino proceden, a la letra, las reglas de expurgación del índice español de Antonio de Sotomayor, de 1640, el primero en acoger, desde una de las inquisiciones ibéricas, la severidad expurgatoria de los catálogos italianos: es decir, que elimina «las proposiciones heréticas erróneas, o que tienen sabor a herejía, o de error, las escandalosas, las que ofenden los oídos piadosos, temerarias, cismáticas, sediciosas, blasfemas».⁴²

La extraordinaria severidad de los índices italianos con los textos de entretenimiento y ficción en vernacular puede explicarse, en gran medida, por el interés que suscitan en los censores las notas menores o *extra fidem*, así como algunas materias que siempre se habían juzgado más propias de la teología moral, o del campo no tanto de la fe como del vicio y la virtud. Esto no quiere decir que la severidad censoria italiana, a fines del siglo XVI, se deba a una ampliación del concepto de herejía, sino más bien al hecho de que la prohibición y control del disenso se amplió más allá del error, hacia la *offensio in moribus*, las proposiciones temerarias, impías,

40. Sobre la literatura en el índice clementino, remito a Fragnito (1999: 125-135).

41. Bujanda ILI, IX, 926.

42. *Novissimus Librorum Prohibitorum et expurgandorum index*, s. p. Aunque añade algunas novedades, como, por ejemplo, la relativa a

la razón de estado: han de eliminarse «los lugares que fundados en opiniones, constumbres y exemplo de los gentiles, ayudan y apoyan el gobierno politico tyranico, que falsamente se llama razon de estado, opuesta a la ley Evangelica y Christiana».

male sonantes, blasfemas, injuriosas, sediciosas, etc.⁴³ En España, los inquisidores parecen respetar más estrictamente el territorio del confesor y su jurisdicción sobre los vicios que pueden dirimirse en el tribunal de la penitencia.

Genera veritatum

La idea misma, a propósito de las censuras mayores, de que pueden establecerse distintos grados de error exige o es paralela a una gradación de verdades católicas. O, de otro modo: una escala de desviaciones remite, necesariamente, a una escala de certezas. En términos teológicos, es más grave contestar una verdad revelada que contravenir una conclusión teológica o que impugnar una creencia extendida pero sin respaldo doctrinal. Constantino Koser, en su exhaustivo estudio sobre las formas de autoridad dogmática antes de la Ilustración, considera que las primeras distinciones de una jerarquía de la verdad (y, por tanto, de una jerarquía del error a cuyos grados corresponden distintas notas o censuras) puede hallarse en una obra de Guillermo de Occam, el *Dialogus super dignitati papali et regia*, compuesto hacia 1333 o 1334.⁴⁴ En efecto, el *Dialogus* distingue cinco tipos de verdad en materia de fe, o cinco *genera veritatis*, pero no hallo, en los textos de los siglos XVI y XVII, referencias de importancia a este texto de Occam o a su autoridad doctrinal, y tampoco encuentro huellas claras en los tratados que atienden las censuras teológicas.⁴⁵ Las distinciones del *Dialogus*, además, estaban al servicio de una tesis política, a saber, la que aspiraba a convencer de que determinadas posiciones sobre la potestad y la dignidad relativa del pontífice y de los príncipes seculares no constituían una verdad sustantiva para la fe, lo que eliminaba, de forma inmediata, que su contestación se convirtiera en herejía.⁴⁶ Los

43. Fragnito (2001: 35) escribe, a propósito de la política censoria romana a fines del 500, que «si assiste ad un'inarrestabile dilatazione del concetto di eresia che investe sfere sempre più ampie del sapere» (cursiva mía). Estimo que no se trata de una ampliación del concepto de herejía, sino de una ampliación del número y calidad de censuras que son causa de prohibición, más allá de la herejía. Como se verá al final de estas páginas, podría sostenerse más bien que la noción de herejía se contrae durante los últimos años del siglo XVI y los primeros del siglo XVII.

44. Koser (1963: 64-75). Encuentro este reconocimiento a Occam en el *De locis theologicis* de Melchor Cano (XII, v) y en la *Disputatio XIX* del *De triplici virtute theologica* de Francisco Suárez. Koser había adelantado la atribución a Occam en un trabajo de 1956 que me ha resultado inaccesible («Die älteste bekannte Deutung theo-

logischer Noten Wilhelms Ockams Dialogus», *Französischen Studien*, 38, 66-77), pero cuyas tesis se han incorporado a su monografía de 1964.

45. Véanse en Pozo (1959: 85) las observaciones de Domingo de Soto, en la *Relectio de haeresi*, quien estimaba que la multiplicación de tipos de verdad es innecesaria, y propia de canonistas. Entre los muchos materiales en los que se funda la monografía de Pozo sobre el progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca hay muchos textos y tratados manuscritos, de difícil acceso, a los que remitiré a través de este estudio. Las referencias de Cano y Suárez a Guillermo de Occam son ante todo una muestra de erudición, pues no reproducen ni se adhieren a sus tesis.

46. Sobre Occam y los *genera veritatum*, vid. Gogan (1982: 53 ss.) y Shogimen (2007: 75-105); para las implicaciones políticas, Tierney (1972: 219-220). Los cinco tipos de verdad son

teólogos de los siglos XVI y XVII prefieren conceder la autoridad y la primacía, en el establecimiento de jerarquías de la verdad, a la *Summa de Ecclesia* del cardenal Juan de Torquemada, donde, a propósito de herejes y cismáticos, y de su correcto discernimiento, se mencionan siete tipos de verdad.⁴⁷ Aunque no es este el lugar para exponer los detalles de esta clasificación de certezas, conviene recordar que muchos teólogos prefieren simplificar la idea de verdad católica para acoger la revelada de forma inmediata o explícita, así como la revelación mediata.⁴⁸ Los tratados *de fide* acostumbran a distinguir entre las verdades reveladas *formalmente* (en la Escritura, por ejemplo) de la reveladas *virtualiter*, en tanto que, sin ser explícitas, están entrañadas de forma necesaria y evidente en las anteriores: todas ellas formarían parte de las verdades católicas y de la revelación inmediata. El punto más controvertido de la discusión dogmática concierne al grado de verdad que se considera propio de las conclusiones teológicas, es decir, de aquellas verdades de segundo grado, o certezas *mediadas*, que se extraen o se concluyen a partir de premisas que ya son verdaderas. La cuestión es dirimir si es hereje solamente quien niega la verdad revelada o también quien niega verdades mediadas o secundarias, es decir, quien contesta las conclusiones teológicas.⁴⁹

las de la revelación explícita y la Revelación implícita, las de la tradición apostólica, las verdades históricas vinculadas a la revelación y las conclusiones de aquellos silogismos cuyas premisas sean una combinación de las verdades anteriores. La tipología de la verdad permite definir la herejía, que sería la negación o contestación de las verdades mayores o reveladas. El error, en cambio, se opone a las verdades derivadas, que se deducen de la verdad primaria. Occam, pues, singulariza fuentes primarias de verdad (la Escritura o la tradición apostólica) frente a las secundarias (las que se siguen del razonamiento que arranca de las primarias).

47. La *Summa de Ecclesia* apareció impresa en 1480, pero debió escribirse treinta años antes, en torno a 1448-1450. Es posible que sus ediciones fueran muchas en el siglo XVI, de atender a su autoridad en la discusión sobre la infalibilidad papal (sobre la primacía de Torquemada en la teología dogmática altomoderna, remito a las sugerencias de Pozo, 1959: 31 ss.). Utilizo aquí una edición tardía, de 1561, de la *Summa de Ecclesia*, cuyo libro cuarto, *De haereticis et schismatibus*, en su segunda parte, considera las condiciones de la herejía, y, por tanto, la naturaleza de las *veritates catholicae*: vid. IV, II, i, «In quo declaratur quid sit haeresis» (375v-376v); IV, II, vi, «De triplici genere credibilium» (379r-v) y, sobre todo, los

capítulos vii y viii, «Quid dicatur veritas catholica» y «De multiplice genere sive gradu catholicorum veritatum» (380v-383r).

48. La clasificación de verdades católicas de Torquemada contiene los siguientes grupos: las verdades contenidas en la Escritura; las verdades que se siguen *necesariamente* de la Escritura; las no contenidas en la Escritura pero sí en la tradición apostólica; las que no están expresamente en las Escrituras pero han sido definidas por los Concilios como propias de la fe; las que no están en las Escrituras pero han sido definidas por los pontífices; las verdades aprobadas por los doctores y por la Iglesia universal para el mantenimiento de la fe y la erradicación de la herejía; las verdades que se deducen silogísticamente a partir de los tres últimos grupos (esto es, de las verdades no reveladas). Podría establecerse una última categoría de verdades que ya no son *católicas* sino que *saben a catolicismo*, que son las deducidas de una verdad y de un premisa cierta que no concierne a la fe. A las distinciones de Torquemada remite, por ejemplo, con aprobación, Melchor Cano, para justificar la diversidad de las notas teológicas (*De locis theologicis*, XII, v, 714 ss.).

49. Lo discute, por ejemplo, Domingo de Soto, cuyos textos parafrasea Pozo (1959: 86 ss.). La cuestión es «qué grado de evidencia ha de tener la consecuencia para que la conclusión pertenezca a

Ha de tenerse en cuenta que el trabajo especulativo de los teólogos hace derivar de la Revelación formal un número creciente de conclusiones: ahora bien, a medida que aumenta su número aumentan también las posibilidades de error. La idea de *progreso dogmático* comporta por ello la redefinición de los límites de la herejía, a la vez que, por su parte, la batalla contra la herejía redefine continuamente el dogma, como demuestra de forma palmaria el caso luterano. Paradójicamente, la teología misma, como disciplina especulativa y lógica, generaría disenso, ya que el *habitus* deductivo y los métodos de razonamiento de la disciplina permiten delimitar cada vez con mayor precisión las certezas mayores.

El análisis de la censura y de sus términos se ordena, en gran medida, en torno a la noción de herejía y, por tanto, a las jerarquías de la verdad. Las censuras inferiores se establecen también por su diferencia y distancia respecto de la herejía, o en tanto que *no son* heréticas, pero sí formas de desviación de la *sana* y *recta* doctrina.⁵⁰ Del pensamiento heresiológico clásico se derivan además las metáforas que se aplican a las censuras inferiores y a todas las formas de heterodoxia.⁵¹ A pesar de la riqueza especulativa de la teología del siglo XVI, los límites de la herejía se adivinan borrosos. De hecho, parece reconocerse la existencia de lo que Koser y Neveu llamaban «un espacio contiguo a la fe», del mismo modo, quizá, que hay un espacio indefinido o perimetral de la verdad revelada explícita y mediada, que es el de las *conclusiones theologicae*.

Los teólogos más importantes definen la herejía como la contestación de la verdad revelada formal y virtualmente y *también* de todas las consecuencias y conclusiones que pueden seguirse de ella de forma evidente. Podría aventurarse incluso que la herejía se convierte en un concepto doble: se atribuiría, por una parte, a la oposición a las verdades reveladas en sentido fuerte y estricto (cuya fuente directa es la divinidad), y, además, en la acepción más amplia, a la negación de las verdades derivadas, deducidas *per consequentiam*.⁵² Ahora bien, si

las verdades reveladas». O, de otro modo, si tiene la misma gravedad el disenso respecto de algunas conclusiones teológicas cuya consecuencia es menos visible o cierta.

50. Si bien ha de notarse que la herejía no se dirime únicamente en el territorio de la verdad católica, ya que los teólogos suelen establecer algunas condiciones de orden moral o intencional en la herejía y en el hereje mismo: entre ellas, la *pertinacia* y la conciencia plena de la oposición a la fe. Los Salmanticensis aseguraban que nadie podría ser acusado de herejía si faltaba la *pertinacia* (*nemo est haereticus formaliter nisi pertinax in renitendo fidei*). También se le atribuye al hereje la contumacia, el desprecio y la soberbia. En cambio, Alfonso de Castro defiende la necesidad de prescindir de estos vicios, o pecados, o rasgos

de carácter: «Propositio non dependet ab assertore... Haeresis non deducitur ab haeretico, sed haereticus versa vice ab haeresi derivatur» (apud Neveu, 1996: 255). Hay pues una fluctuación entre el ideal de una censura puramente doctrinal y el juicio al modo inquisitorial, es decir, que considera al 'dueño' de las proposiciones. O, en otros términos, hay en el fondo una escisión entre la herejía *formalis* (en el texto) y *mentalis* (en la intención).

51. Sobre las metáforas aplicadas al disenso y la heterodoxia, y sus fundamentos en la heresiología tardoantigua, vid. Vega (2012: 41-59).

52. De la definición de la herejía como oposición a la verdad revelada o, *además*, a la verdad mediada dependería en gran medida la calificación de algunas proposiciones luteranas y, en

ambas cosas son herejía, el ámbito del error se reduce, aunque venga siempre a continuación en gravedad y contestación: se reservaría para aquellas aserciones que niegan una certeza teológica, o una conclusión probable, alcanzada con la luz de la razón y aún por definir en el magisterio de la Iglesia. Podría entenderse pues que, a medida que se multiplican las conclusiones teológicas, y que nuevas conclusiones se derivan a su vez de otras conclusiones, o a medida que en un razonamiento se introducen elementos de probabilidad, se iría diluyendo, de algún modo, el grado de certeza, o la posición de un enunciado en la jerarquía de las *veritates*.

De la extensión de la idea de herejía depende, de forma inmediata, la extensión de la nota de *error*, así como la de todas las censuras menores que forman el campo de gravitación intelectual de la herejía, es decir, la *suspecta*, la *sapiens haeresim*, la *vicina haeresis*.⁵³ Las posiciones más estrictas y severas trazan para la herejía un dominio mucho más vasto que el del error. Tal es, por ejemplo, el caso de Alfonso de Castro o el de Francisco de Vitoria, que, a su vez, difieren entre sí. Alfonso de Castro, por ejemplo, con una lógica impecable, no reconoce en materia de fe ningún error que no sea herético, con lo que la categoría del *error fidei*, de algún modo, desaparecería del pensamiento dogmático. Argumenta que si una proposición es errónea, ha de ser falsa, y que si es errónea en materia de fe, ha de ser, por tanto, falsa en materia de fe: y «no encuentro cómo», asegura, «a lo que es falso y se opone a la fe podemos dejar de llamarlo *herético*».⁵⁴ Vitoria, en cambio, reservaría el concepto de error para la oposición a verdades secundarias que no han sido definidas aún por el magisterio de la Iglesia, es decir, mediante un criterio que podríamos muy bien llamar institucional y que implica, por cierto, que el progreso dogmático podría acabar ‘promocionando’ el error al rango de herejía.⁵⁵

general, de muchas tesis del movimiento evangélico, que pretende, justamente, restringir el campo de las *veritates* a las Escrituras, despojando de autoridad dogmática a buena parte de la especulación teológica y, por tanto, a las verdades secundarias.

53. La nota de error nunca falta en el pensamiento censorio de los siglos XVI y XVII, pues ya se había usado tempranamente en una condena *oficial* de la Iglesia, la del Concilio de Constanza, que la utiliza tanto para Wyclif como para Hus: aparece también en la condena de las tesis luteranas por parte de León X y en la de las proposiciones de Baius.

54. Lo argumenta de este modo: «Difficultas est non parva agnoscere quo pacto inter se differant haeresis et error in fide: quoniam si est propositio erronea consequens est ut falsa sit, et si est erro-

nea in fide, oportet ut falsitas illius sit contra veritatem fidei. *At falsum quod veram fidem oppugnat, nescio qua via eximi possit ne haeresis dicatur*». Y más adelante: «(de tal modo que) ut nullum sit inter illa duo discrimen: et certe, si aliquid est, tam occultum est illud ut omnes qui de hac re scripserunt, latuerunt», Alfonso de Castro, *De iusta haereticorum punitione*, I, iii. Diego de Simancas sigue de cerca a Alfonso de Castro.

55. Para Francisco de Vitoria es herejía la oposición a la doctrina revelada, ya sea formalmente o en cuanto se deduce de la Escritura, por lo que el concepto se extiende también a todo cuanto *mediatamente* concierne a la fe. Cándido Pozo lo resume así: «es hereje quien niega una verdad formalmente incluida en la Escritura, formalmente definida por la Iglesia o que se sigue de una verdad formalmente contenida en la Escritura o de-

Es muy posible que se deba en parte al teólogo Domingo Báñez la propuesta de distinción más nítida y clara.⁵⁶ Es también, de algún modo, la que más adelgaza la herejía y la que más acrecienta, a su costa, el territorio del error. De atender a Báñez, sería herejía la contestación de las verdades reveladas o *veritates catholicae*, y sería error la oposición a las conclusiones teológicas, por muy evidentemente que estén establecidas *per consequentiam necessariam*. De este modo, a las verdades primarias y a las mediadas les corresponderían respectivamente los territorios contiguos de la herejía y del error de fe. Esta tesis, que parece haber tenido mayor fortuna que las anteriores, deja un gran territorio doctrinal para el error, pero también a costa de dejar su gravedad y pravedad muy cerca de la herejía.⁵⁷ A ella parece acogerse la definición de *error* que puede leerse en el *Cursus Theologicus* de los Salmanticenses:

Ille autem videtur verior, et communior dicendi modus, qui asserit propositionem erroneam esse, quae immediate et evidenter opponitur veritate a Deo revelatae mediate, et secundario, sive quae immediate et evidenter adversatur conclusioni theologiae.⁵⁸

Sea como fuere, no hay acuerdo sobre los límites conceptuales entre lo herético y lo erróneo, que parecen fluctuar desde Torquemada o Alfonso de Castro hasta fines del siglo XVII. Sí podría afirmarse que, en general, los ámbitos de la herejía y del error se definen siempre en mutua relación, y que la ampliación de uno exige la reducción del otro. La tendencia más identificable en el pensamiento teológico es la del adelgazamiento progresivo de la idea de herejía en la segunda mitad del siglo XVI y primera mitad del XVII, cuando se destina casi exclusivamente para la oposición a la verdad revelada, y el crecimiento de la noción de error, que vendría a equivaler a la negación de la revelación mediada y de las conclusiones teológicas. Quizá por ello, esto es, por el desacuerdo de

finida. La negación de lo virtualmente revelado es herejía porque de ella se sigue la negación de una verdad formalmente revelada» (Pozo, 1959: 69). Dejaré aquí de lado la definición de error de Melchor Cano, en el *De locis theologicis* (o más bien, las definiciones de tres categorías de error que dependen de los grados de certeza de las conclusiones): entiendo que no tuvo repercusión alguna en la especulación censoria. La describe con pormenor Cahill (1955: 15-30).

56. Cándido Pozo (1959: 207-208) estima que esta definición es identificable en la obra de Domingo Báñez. A Francisco Suárez concedía en cambio Cahill (1955: 42) el mérito de simplificar la doctrina del error.

57. Neveu, en su extensa monografía sobre el progreso dogmático preilustrado, entiende que

las disputadas y variadísimas definiciones de error podrían resumirse mediante oposiciones: la herejía se opone a la *veritas catholicae*; en cambio, el error, a lo *theologicum certum*. Una concierne a la fe, el otro a la teología (Neveu, 1996: 300). Me gustaría añadir, en esta gradación, la proposición *temeraria*, que contesta no las conclusiones teológicas, sino la común sentencia y aprobada opinión de los teólogos, lo que redondearía tres grados de fijación o autorización de la verdad (*veritas catholica, conclusio theologica, sententia certa et communis*). Estimo que es esta una distinción pertinente: Lutero, por ejemplo, es reprobado por herejía y error; Lorenzo Valla, en cambio, por temeridad.

58. *Collegii Salmanticensis... Cursus Theologicus*, 429.

los teólogos, los censores usen ambas notas de forma conjunta y casi indistinta, uniéndolas siempre, como si poseyeran una gravedad comparable, y, por supuesto, mucho mayor a todas las demás. Todos los índices de libros prohibidos se refieren a la erradicación de *herejías* y *errores*, como dos formas de oposición a las verdades de la fe, y la distribución de estos dos términos en las lenguas vulgares está siempre marcada por sus sentidos teológicos. Son, por ello, porque conciernen a las verdades católicas y a las verdades teológicas, las censuras primeras y mayores y el objeto principal de los catálogos de libros prohibidos.⁵⁹ A partir de ellas, el resto de las notas mantiene una relación cada vez más tenue con la verdad (bien porque contravienen certezas de rango cada vez menor, o con menos autoridades como apoyo, bien porque las contravienen de forma equívoca), hasta el punto de que algunas de ellas sólo pueden concebirse *extra fidem*, o son impensables sin considerar, por ejemplo, la calidad de los oyentes o lectores (e.g., la *simplicium seductiva*). En cualquier caso, la comprensión de la política de interdicción y control del libro, ya fuere manuscrito o impreso, y, en general, el control de la escritura y la lectura en la Europa altomoderna no pueden entenderse tan sólo a partir de la idea y del ejercicio de la *prohibitio*, sino que han de partir de la acción doctrinal e intelectual que la precede y que la explica: la *damnatio* o *declaratio censurae*. O, de otro modo, han de partir del sistema de notas teológicas que permite la valoración y calificación del error, del disenso y de sus grados.

59. No consideraré aquí las censuras menores, que reservo para un estudio futuro, porque su definición y análisis sobrepasaría en extensión e intención el alcance de este capítulo.

Apéndice: El lenguaje del censor

Las notas teológicas conforman un conjunto estable de instrumentos de juicio e interpretación aplicable a todo tipo de textos. Procuran además un repertorio de términos con sentidos precisos y especializados en la especulación teológica y en la lengua del censor. Ciertamente, algunos de estas nociones son controvertidas, o tienen fronteras variables (como lo es la que separa la herejía del error), o se definen de forma relativa, respecto de otras censuras, o sólo difieren en cuestiones de matiz o de circunstancia. A pesar de ello, y con todas estas reservas, considero oportuno recoger aquí una relación, a modo de glosario, de las censuras mayores y menores tal como se presenta esta nómina en los siglos XVI y XVII y en los primeros años del siglo XVIII. La lista da cuenta de la especialización y riqueza de las herramientas conceptuales que intervienen en el control de la textualidad. Me he basado, para compilarla, en el *Cursus Theologicus* de los Salmanticenses y en el *Prospectus* y los índices del *Scrutinium doctrinarum*, ya que son ambos tratados inclusivos que recogen la práctica de los dos siglos anteriores; he conferido además las condenas del siglo XV que han sido relevantes en el pensamiento teológico posterior (del Concilio Constantiense y de la *Summa de Ecclesia*), las listas de notas que aparecen en las obras de Alfonso de Castro, Diego de Simancas, Melchor Cano y Antonio de Córdoba y las que incluyen las compilaciones de teología dogmática que se redactan a las puertas del siglo XVIII. He señalado en negrita las que han suscitado un mayor acuerdo entre los teólogos y heresiólogos del siglo XVI: son, por tanto, las de uso más frecuente desde el Quinientos.

El glosario básico y técnico del censor (dejando a un lado su aparato metafórico y analógico) estaría formado por los términos que listo alfabéticamente a continuación. Son setenta y ocho adjetivos o expresiones calificativas —de fortuna desigual— que doy en femenino porque suelen referirse siempre al sustantivo *propositio*, que constituye, por así decir, la unidad textual y de sentido a la que se aplica la censura teológica:

Abrogata	Captiosa (<i>que se solapa</i>)
Acerba	Contumeliosa
Aequivoca	<i>con la dudosa o dubia</i>)
Ambigua	Crudelis
Amphibologica	Damnata
Antiquata	Decolorativa candoris Ecclesiae
Apocripha	Deducata ex censurabilibus
Arrogans (<i>que podría</i> <i>reducirse a temeraria</i>)	Denigrativa puritates fidei
Aspera	Derogativa pietatis divinae
Aversiva	Detractiva
Anxia (<i>que coincide con ambigua</i>)	Diversiva a suscepta religione
Blasphema	Christiana
	Dubia

Infidelis (<i>o también infideliter allegans verba Sacrae Scripturae</i>)	Perfida
Injuriosa	Periculosa in fide
Insana (<i>que coincide con stulta</i>)	Periculosa in moribus
Irreverens	Perniciosa
Magica	Phantastica
Maledica	Praesumptuosa (<i>que puede equivaler a arrogans</i>)
Malesonans	Prava
Minus probabilis	Proxima haeresi
Miscens sacra prophanis	Proxima errori
Nova	Rebellis
Obscura (<i>que remite a la ambigua</i>)	Restrictiva mentaliter
Offensiva piarum aurium	Rigorosa
Ducens ad viam latam (<i>que puede reducirse bien a scandalosa, bien a periculosa</i>)	Sapiens haeresim
Dudosa	Satirica
Dura (<i>que equivaldría a rigorosa</i>)	Scandalosa
Erronea	Schismatica
Eversiva regnorum	Scrupulosa (<i>que puede remitir a la equivoca</i>)
Falsa	Seditiosa
Haeretica	Seductiva
Idolatríca	Simulativa sacramentorum
Informativa (<i>que puede reducirse a la injuriosa o a la sediciosa</i>)	Stulta
Illusoria iurisdictionis Ecclesiasticae	Subsannativa religionis Christiane
Insidiosa (<i>reductible a contumeliosa</i>)	Superstitiosa
Impia	Suspecta de haeresi
Improbabilis	Suspensiva gravis resolutionis
Imprudens	Temeraria
Impudens (<i>como variante de temeraria</i>)	Tentativa Dei
	Vana (<i>que puede reducirse a scrupulosa</i>)

Bibliografía

- ANNATUS, Petrus, *Apparatus ad positivam Theologiam Methodicus*, Herbipoli, sumptibus Philippi Wilherlmi Fuggart, 1704.
- ANTONIO DE PANORMO (Giovanni Antonio Sessa di Palermo), *Scrutinium doctrinarum qualificandis assertionibus, Thesibus atque Libris Conducentium Exemplis Propositionum a Conciliis Oecumenicis, vel ab Apostolica Sede reprobatarum ditatum, ac plerisque miscellaneis Resolutionibus Dogmatico-Moralibus ad uberiolem Censurarum Theologicarum noticiam collimantibus refertum...*, Roma, Typis et sumptibus Rochi Bernabò, 1709.
- BUJANDA, Jesús Martínez de, dir., *Index des Livres Interdits*, Genève & Sherbrooke, Centre d'Études de la Renaissance, Éditions de l'Université de Sherbrooke, Droz, 1985-2002. 11 vols. (I) *Index de l'Université de Paris, 1544, 1545, 1547, 1549, 1551, 1556*, 1985. (II) *Index de l'Université de Louvain, 1546, 1550, 1558, 1986*. (III) *Index de Venise, 1549, Venise et Milan, 1554*, 1987. (IV) *Index de l'Inquisition Portugaise, 1547, 1551, 1561, 1564, 1581*, 1995. (V) *Index de l'Inquisition espagnole, 1551, 1554, 1559*, 1984. (VI) *Index de l'Inquisition espagnole, 1583, 1584*, 1993. (VII) *Index d'Anvers 1569, 1570, 1571*, 1988. (VIII) *Index de Rome. 1557, 1559, 1564*, 1990. (IX) *Index de Rome, 1590, 1593, 1596*, 1994. (X) *Thesaurus de la littérature interdite au XVIe siècle*, 1996.
- CAHILL, John, *The Development of the Theological Censures after the Council of Trent (1563-1709)*, Fribourg, The University Press, Studia Friburgensia, 1955.
- CANO, Melchor, *Reverendissimi D. Domini Melchioris Cani Episcopi Canariensis, ordinis praedicatorum, et sacrae Theologiae professoris... De locis Theologicis libri duodecim*, Salmanticae, Excudebat Mathias Gastius, 1563.
- CANO, Melchor, *De locis theologicis*, traducción de Juan Belda Plans, Madrid, BAC, 2006.
- CASTRO, Alfonso de, *De iusta haereticorum punitione libri III*, Salmanticae, Ioannes Giunta, 1547.
- Collegii Salmanticensis Fr. Discalceatorum B. Mariae de Monte Carmeli Coursus Theologicus Summam Theologicam Angelici Doctoris D. Thomae complectens. Tomus Undecimus: Tractatus XVII-De fide. Tractatus XVIII- De spe*, Parisiis, apud Victorem Plamé, 1879.
- CÓRDOBA, Antonio de, *Opera Fr. Antonio Cordubensus, ordinis minorum regularis... Opera libris quinque digesta. I. Quaestionarium Theologicum. II. De ignorantia. III. De conscientia; IV. Arma fidei et Ecclesiae sive de potestate Pape. V. De indulgentiis inscribitur*. Venetijs, ex officina Iordani Ziletti, 1569.
- Cursus Theologicus: vid. Collegii Salmanticensis.*
- DENZINGER, Heinrich, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum De Rebus Fidei et Morum*, Editio Undecima, quam paravit Clemens Bannwart, Friburgi Brisgoviae, B. Herder, 1911.
- DOMERGUE, Lucienne, *La censure des livres en Espagne à la fin de l'Ancien Régime*, Madrid, Casa de Velázquez, 1996.

- DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, Carolus, *Collectio iudiciorum de novis erroribus qui ab initio duodecimi seculi post Incarnationem Verbi, usque ad annum 1632. in Ecclesia proscripti sunt et notati: censoria etiam iudicia insignium academiarum, inter alias Parisiensis et Oxoniensis tum Lovaniensis et Duacensis in Belgio, aliorumque Collegiorum Theologiae apud Germanos, Italos, Hispanos, Polonos, Hungaros, Lotharos, &c., Lutetiae Parisiorum, apud Andream Cailleau, 1728.*
- FRAGNITO, Gigliola, «*Li libbri non zò rrobba da cristiano: la letteratura italiana e l'indice di Clemente VIII (1596)*», *Schifanoia*, 19 (1999) 123-135.
- , «In questo vasto mare di libri proibiti e sospesi tra tanti scogli di varietà e controversie: la censura ecclesiastica tra la fine del Cinquecento e i primi del Seicento», en *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*, C. Stango, ed., Firenze, Olshcki, 2001, 1-35.
- GARZEND, LEON, *L'Inquisition et l'hérésie: distinction de l'hérésie theologique et de l'hérésie inquisitoriale à propos de l'affaire Galilée*, Lille, Desclée, 1912.
- ILI = *Index des Livres Interdits*, vid. Bujanda, Jesús Martínez de.
- JESÚS MARÍA, José de, *Primera parte de las excelencias de la virtud de la castidad, compuesto por Fray Joseph de Jesus Maria, de la Orden de los Descalços de la Virgen Maria del Monte Carmelo*, En Alcalá, por la Biuda de Iuan Gracián, 1601.
- KOLPING, A., *Qualificationen*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 8 (1963 / 2009) 914-919.
- KOSER, Constantino, O. F. M., *De notis theologicis historia, notio, usus*, Petropolis, Vozes, 1963.
- Lexikon für Theologie und Kirche*, ed. Walter Kasper, Konrad Baumgartner, Brigau, Herder, 2009.
- MARTINS MASCARENHAS, Fernão, *Index auctorum damnatae memoria tum etiam librorum, qui vel simpliciter, vel ad expurgationem usque prohibentur vel denique iam expurgati permittuntur...*, Ulyssiponae, Ex officina Petri Craesbeeck, 1624.
- NEVEU, Bruno, *L'erreur et son juge*, Napoli, Bibliopolis, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1993.
- POZO, Cándido, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1959.
- REUSCH, Franz Heinrich, *Der Index der verbotenen Bücher: ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*, Bonn, Cohen, 1883. Ahora en www.archive.org
- Salmanticenses: vid. *Collegii Salmanticensis... Cursus Theologicus*.
- SHOGIMEN, Takashi, *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- SIMANCAS, Diego de, *Theorice et praxis haereseos, sive Enhiridion iudicium violatae religionis*, Venetiis, Ex Officina Iordani Ziletti, 1573.
- , *De Catholicis Institutionibus Liber, ad praecavendas et extirpandas haereses admodum neccesarius*, Romae, In Aedibus Populi Romani, 1575.

- SOTOMAYOR, Antonio de, *Novissimus librorum prohibitorum et expurgandorum index pro Catholicis Hispaniarum regnis Philippi IV anno 1640*, Madriti, ex Typographeo Didaci Diaz, 1640.
- SUÁREZ, Francisco, *Opus de triplici virtute theologica, Fide, Spe et Charitate*, Venetiis, Ex Typographia Balleoniana, 1742.
- TIERNEY, Brian, *Origins of Papal Infallibility 1150-1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 1972.
- VEGA, María José, *Disenso y censura en el siglo XVI*, Salamanca, Semyr, «Lecciones del Semyr», 2012.
- VIVA, Dominico, *Damnatarum Thesium Theologica Trutina, P. Dominici Viva Societatis Iesu, tomus primus pars prima. Damnatae theses ab Alexandro VII, Innocentio XI & Alexandro VIII, necnon Jansenii, ad Theologicam tritibam revocatae juxta pondus Sanctuarii...* Editio decimaquarta, sedulo expolita atque Indicibus locupletata, in qua Micheles Baji, Michaelis de Molinos, aliaeque Theses superiore Saeculo profligatae in calce operis recensentur et nonnulla discutiuntur. Annectiturque Enchiridion olim typis datum de Jubilaeo, praesertim Anni Sancti, Auctore P. Dominico Viva S. J., ... Tomus Primus, Pars Prima, De XVI Thesibus proscriptis ab Alexandro VII, opus dictatum Philippo Bernualdo Ursino, Hispaniarum Magnati Primi Ordinis... Patavii, ex Typographia Seminarii, 1749.
- ZALLWEIN, Gregorius, *Principia Juris Ecclesiastici Universalis...*, Augustae Vindelicorum et Oeniponti, Sumptibus Josephi Wolff, 1763.

Las *metáforas del censor* en la Europa altomoderna (1550-1650)¹

Iveta Nakládlová
King's College London

El fenómeno de la censura literaria altomoderna ha sido explorado desde múltiples perspectivas. La crítica, al reunir y analizar los documentos administrativos y jurídicos más relevantes, ha podido esbozar una imagen aparentemente muy completa de las intervenciones concretas y de las instituciones que ejercían el control sobre los textos (y sus autores). Ha establecido la cronología de las actuaciones censorias, y muchos de los textos intervenidos han sido examinados minuciosamente.

A mi modo de ver, estas líneas de investigación deberían complementarse con estudios que explorasen el fenómeno de la censura desde una perspectiva teórica: pero no ya desde la redefinición de la metodología de estudio, sino indagando sobre el discurso de la censura *desde dentro*, analizando las motivaciones de sus teóricos contemporáneos. Como afirma Giovanni Alberghini, autor de uno de los manuales inquisitoriales tardíos, la prohibición de libros se fundamenta en el consenso y en la costumbre (*consuetudo*) de la iglesia y del poder civil. Alberghini se escuda, por lo tanto, en la solidez de la tradición para defender el ejercicio de la censura, pero sus reivindicaciones nos dicen poco acerca de las *razones del censor*, acerca de las premisas que sustentan la actividad censoria y la condena de determinados libros.² ¿Existe un discurso teórico que pretenda definir, razonar y legitimar una intervención tan radical en el texto ajeno? ¿Qué

1. La elaboración del presente estudio forma parte de las tareas científicas vinculadas al proyecto *Poéticas cristianas y teoría de la censura* (FFI2009-10704), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España y liderado por María José Vega (Universidad Autónoma de Barcelona).

2. «Iustissima, & legitima est Ecclesiae lex prohibens haeticorum libros, vt constat ex antiquissima euisdem Ecclesiae, & Christianorum Principum consuetudine», Alberghini (1671: 246). El capítulo se titula «De legitibus ac retinentibus libros prohibitos».

conceptos ideológicos subyacen en las tesis contemporáneas sobre la censura, más allá de los supuestos teológicos capitales? ¿Existe, en definitiva, una *teoría de la censura* coherente y explícita?

En esta contribución quiero exponer algunos puntos de partida de mi actual investigación, en la que propongo llevar a cabo un análisis exhaustivo del imaginario que sustenta el lenguaje del censor en la Primera Edad Moderna. Mi objetivo es examinar un extenso grupo de textos que formulan las directrices teóricas, la preceptiva de la actuación censoria y el régimen simbólico que la sostiene. Pretendo trazar las exposiciones y apologías de la intervención del censor para evidenciar sus justificaciones *ontológicas* y, por extensión, contribuir a complementar una parte fundamental de la historia de la censura. En el presente texto me ocuparé del símil central de este imaginario, el que describe los perniciosos efectos del mal libro equiparándolos a la intoxicación por veneno.

La crítica moderna destaca que las primeras sistematizaciones quinientistas de la praxis censoria suelen señalar la Sagrada Escritura como el origen del fenómeno.³ Con todo, los tratadistas altomodernos invocan también otras fuentes: algunos recuerdan la historia de la república romana, y defienden la causa censoria explotando las tradicionales premisas sobre la conservación del cuerpo social.⁴ Luis de Páramo, en su manual de inquisidores titulado *De origine et progressu officii sanctae inquisitionis* (1598) —en el cual subraya la *potentia, sanctitas, vtilitas, & dignitas* de la institución inquisitorial—, afirma que la censura es imprescindible para preservar los *mores* de los ciudadanos. Los *censores* romanos tenían la potestad de corregir y enmendar las costumbres públicas. Pero la tarea

3. Cf. Pinto Crespo (1977: 201). Naturalmente, las sistematizaciones de la censura deben buscarse también en otros discursos. Entre las fuentes —temáticas y metafóricas— capitales pueden listarse las condenas patristicas (adoptadas por los autores posteriores) de la literatura de los gentiles, especialmente de los poetas, inscritas en uno de los debates más importantes del primer cristianismo: la problemática *translatio* del legado cultural de los clásicos y su adaptación al dogma cristiano. Por ejemplo, el jesuita Francesco Sacchini se escuda, en la oración *De vitanda librorum moribus noxiorum lectione* —pronunciada en Roma en 1603—, en la autoridad de San Basilio para condenar las obscenidades de los poetas clásicos. Sacchini (2009: 177; apartado titulado «Multa sunt in Poëtis mala, igitur multa iuuenibus periculosum est discere»).

4. No falta quien mencione la República platónica como el modelo arquetípico de la intervención censoria. Por ejemplo, Eymerich en su

célebre *Directorium* (1587: 315) observa que ya Platón desterró los textos obscenos de su estado ideal: «Huc etiam referri possunt multi ex poetis tam antiquis quam recentioribus, qui multa doctent obscaena et bonis moribus penitus adversa, quos propterea iam olim Maximus Plato sua republica vivere non patiebatur.» También Alfonso de Castro recuerda la prohibición de Platón al vituperar la lascivia de los poetas: «Quis non rideat castum dici poëtam, qui de libidine cogitat, obscoena meditatur, lasciuia, et impudicias scribit, loquitur, atque cantillat? Qualis quisque est, talia loquitur, et scribit. Propter haec malorum incitamenta, quae poëtae auditoribus, et lectoribus praebent, Plato gravissimus philosophis censuit illos esse procul à bona ciuitate abigendos, ne suo commercio totam prorsus inficerent civitatem», Alfonso de Castro (1547: 649, cap. VIII: «De ultima haeresum causa, quae est assidua, & incauta in libris gentilium hominum lectio»).

del censor en un estado fiel a Cristo es más trascendental, si cabe: ya no se trata sólo de conservar el régimen y la constitución estatal (*disciplina Romanorum*), sino de salvaguardar la doctrina de Cristo, velar por la fe católica, y, de paso, aumentar la gloria de Dios.⁵ Ya que la amenaza mayor para la salud de la República Cristiana la representan las opiniones contrarias a la verdadera fe, le corresponde a la santa Inquisición la tarea y la obligación de identificar a los herejes, *destruere libros* y revelar así el buen camino a los errantes.⁶ El fragmento de Páramo documenta de manera ejemplar cómo el cristianismo trasladó el ejercicio de la censura, fundamentado en la Antigüedad en el discurso político, hacia nuevos terrenos doctrinales de la República cristiana.

Estas y análogas apologías pueden parecer, a primera vista, relativamente explícitas; si las analizamos detalladamente, descubrimos que se limitan a ensalzar la intervención censoria y a proclamar su necesidad y sus beneficios, pero no ahondan en las causas y en los móviles *ontológicos* que pueden justificarla. Son afirmaciones genéricas que secundan la tónica del buen funcionamiento del estado y defienden el control y la regulación del impreso para proteger la ortodoxia religiosa, pero no revelan las motivaciones más recónditas del censor. No debemos olvidar que en la censura literaria y la preceptiva teórica que la rige nos enfrentamos a un fenómeno en el que se concreta la relación de una cultura con el texto. Como resultado, el análisis de su legitimación puede evidenciar las actitudes de una sociedad —y de una época histórica— ante la textualidad.⁷

5. «Fuerunt olim apud Romanos censores, quibus in vnumquemq. ciuem Romanum potestatem leges permiserunt, ita vt subsriptio censoria non minus calamitatis ciuibus, quam acerbissima Syllae proscriptio afferre posset. Neque solum in priuatos, sed in magistratus omnes summam semper animaduertendi potestatem habuerunt; quippe qui mores publicos corrigere & emendare poterant, quae iacebant, excitare; quae fluxerant, reuocare debebant, tradita sibi summa potestate censoria, multi senatores per censores a Senatu mouebantur, qui postea neq. populi Romani, neq. Reipub. gubernacula tractare poterant [...] Quae potestas censoribus nostrae fidei iure optimo contigit, non ad antiquam Romanorum disciplinam conseruandam, sed ad Christi Iesu doctrinam, ad fidem Catholicam retinendam, ad immortalis Dei gloriam augendam, & amplificandam; quorum potestas maximum timorem hominibus affert», Luis de Páramo (1598: 267).

6. «Catholici homines Inquisitorum institutum attenta animi cogitatione perpendant, non solum terrore non afficientur, verum maximo

gaudio, & laetitia exultabunt: eo enim haec omnia dirigunt, vt fidem Catholicam, quam tot machinis adhibitis haeretici labefactare conantur, fortissime propugnent, atq. defendant, quae virtutum omnium supernaturalium basis atq. fundamentum est, nostrae iustificationis principium, in tentationibus fidelium clypeus, in laboribus, & calamitatibus solatium: hac deniq. deuij, & errantes ad verum veritatis trami-tem ducuntur quae eo vtilior ac magis necessaria est ad Christianae Reipub. conseruationem, quo maiores calamitates, atq. maiorem perniciem affert horrenda ac detestabilis haeresis, quae adeo funesta ac perniciosa est, vt non solum beatudinis iure, sicut caetera peccata lethalia, priuet, sed etiam in causa sit, vt haeretici capite & bonorum iactura atque tam ipsi, quam eorum posterii officijs, & honoribus & iurisdictione priuentur, libri ab eis compositi prohibeantur, & infami (ut supra diximus) veste a caeteris distinguantur», Luis de Páramo (1598: 268).

7. Es imprescindible precisar que las distintas inquisiciones nacionales divergieron en numerosas particularidades doctrinales de importan-

Con todo, las formulaciones de Páramo, al igual que otras regulaciones en los tratados de derecho inquisitorial y en otros materiales, sí dan cuenta del sustrato ideológico y de la dimensión simbólica de la intervención censoria: refieren, en definitiva, una teoría de la censura, pero su discurso prioriza definiciones y planteamientos indirectos, y recurre a menudo a símiles, analogías y exposiciones figuradas. De ahí que interese profundizar en las metáforas del censor, porque el análisis semiótico-semiológico del lenguaje y del imaginario de la censura es capital para dilucidar las *razones del censor*.⁸

El corpus de textos apropiados para el análisis propuesto comprende diferentes categorías. La primera incluye tratados (generalmente latinos) *profesionalizados*, los textos teológicos que sistematizan la *praxis* inquisitorial y la preceptiva censoria en torno al libro herético o blasfemo. Dentro de este grupo de manuales especializados podemos distinguir, a su vez, dos subconjuntos. Por una parte, los tratados *adversus haereses*, esto es, los compendios de heresiología, dedicados a la definición y a la clasificación del pecado de herejía y de apostasía; por la otra, las recopilaciones de derecho canónico e inquisitorial, los manuales de inquisidores, dirigidos al consumo interno.⁹ Su objetivo era guiar e instruir a los jueces, pero también delimitar las competencias y la jurisdicción del tribunal, sistematizar la taxonomía de la heterodoxia y describir las particularidades del proceso penal. Juntas, la tratadística heresiológica y la literatura jurídica inquisitorial desarrollan un complejo discurso para legitimar las autoridades religiosas y las instituciones de la Inquisición y sus decisiones acerca de las lecturas de los fieles.

La segunda categoría del corpus incluye textos de otra índole, como puede ser la tratadística educativa y moral que refiere los principios de la censura libre de manera *secundaria*, en el marco de las polémicas pedagógicas y curriculares y en relación con la selección de libros apropiados.¹⁰

En general, los tratados morales y las innumerables *rationes studendi* no exhiben pautas sistemáticas de la actividad censoria: dirigen sus críticas, muchas veces poco metódicas, contra el *mal libro* en general. A su vez, la teoría

cia (especialmente la española de la romana). El presente estudio se centra en aspectos doctrinales supranacionales o en puntos de consenso, puesto que se fundamenta en la literatura manualística para inquisidores, que constituye un *corpus* muy estable y uniforme.

8. El *lenguaje del censor* representa un discurso muy homogéneo: se manifiesta tanto en los textos latinos como en los vernaculares, y sus metáforas esenciales superan las diferencias entre lenguas vulgares.

9. Cf. Pinto Crespo (1977: 521).

10. Los textos *a priori* más idóneos para trazar la teoría de la censura (como pueden ser las re-

glas generales que acompañan algunas ediciones de los índices) no siempre refieren las justificaciones de la *praxis* censoria. Las reglas del índice madrileño de Gaspar de Quiroga, por ejemplo, condenan todos los libros que atentan contra la fe, pero sin especificar más detalles. Quiroga afirma que decide imprimir un nuevo catálogo «de los libros, que se deuen prohibir (de que se tiene noticia) assi de authores hereges, como otros», pero especifica sólo que se refiere a los libros «que contienen falsa, y reprouada, o sospechosa doctrina: de cuya lection resultarian muchos y grandes inconuenientes [...]». Gaspar de Quiroga (1583).

de la censura expuesta en la tratadística inquisitorial tiende a circunscribirse al libro herético. En cambio, la legislación y la ordenación *práctica* de la censura (plasmada, en primer lugar, en los índices de los libros prohibidos) no se limitan a la literatura del *disenso doctrinal*, a los autores heterodoxos, ni tampoco a los textos religiosos.¹¹ En ello las secunda la tratadística *adversus haereses*, que se focaliza, naturalmente, en el libro herético o blasfemo, en los libros sagrados de las confesiones no cristianas y en los libros teológicos, pero incluye también otras categorías del *libro perverso*: los opúsculos obscenos o contrarios a las buenas costumbres, determinados géneros de entretenimiento y la ficción (sobre todo la vulgar), algunos textos de devoción, y aquellos textos que contienen tesis no «propriadamente erróneas, pero [que] pueden inducir a error porque la ambigüedad de su formulación admita dobles interpretaciones».¹² Todas estas categorías heterogéneas componen la casuística del *mal libro*, cuyo poder destructivo se denuncia a través de una argumentación muy compleja que describe su nefasta influencia emocional e intelectual en el cuerpo y en el alma del lector. Los críticos aluden a su capacidad de encender las pasiones no deseadas, despertando emociones incontrolables y transformando la pasión encendida en el anhelo de imitar los malos ejemplos. Alegan que su lectura conduce al envilecimiento de los lectores poco experimentados (*hechizándolos* y embelesando su alma): el *mal libro* corrompe la mente de quien lee, porque la letra tiene la propiedad de despertar los pulsos más viles, que se agravan con los demás pecados.

La preceptiva de la censura libresca atiende, pues, no sólo al libro herético, sino que atañe al *mal libro* en general; interesa destacar aquí, no obstante, que sus analogías y fórmulas iconográficas sí surgen, principalmente, del imaginario de la herejía, tradicionalmente asociado con el símbolo del *veneno*. Ya el modelo fundacional de la literatura jurídica antiherética, el *Directorium* de Eymerich (en los comentarios de Peña), advierte ante los *venenosa dogmata* de los herejes;¹³ para Alfonso de Castro, autor del tratado *adversus haereses* titulado *De iusta haereticorum punitione*, la lectura asidua e imprudente de los paganos representa un veneno mortal;¹⁴ y Luis de Páramo recurre al mismo símil para denunciar

11. Los que, siguiendo la bula *In Coena Domini*, «exponen cuestiones relativas a la Fe, explican las Sagradas Escrituras, enseñan Teología escolástica, dogmática o moral, versan sobre cuestiones sobre el culto, o discurren sobre el estado de los eclesiásticos o los religiosos», Gacto (2006: 24).

12. Gacto (2006: 31). Gacto incluye entre los libros que inducen a error los de astrología judiciaria, de artes adivinatorias y de prácticas superstitiosas.

13. Eymerich (1587: 119).

14. «Est adhuc in libris gentilium, at aliorum prophanorum hominum aliquid aliud falsae

illorum doctrinae adiunctum, eloquentia scilicet quae illis magnas ad nocendum vires praestat. Nam ea, de quibus differunt, non ruditer, & impolite tractant: sed magno artificio poliunt, magna verborum elegantia exornant, adeo ut si res ipsae, quas tractant, animos legentium forte deterreant: ipse splendor orationis et verborum ornatus allicere valeat. Et inde evenit, vt doctrinae venenum tanta verborum dulcedine permistum, tanto facilius incautus nocere possit quanto libentius ab illis bibetur, cum illi non quid intus lateat: sed solam exteriorum verborum dulcedinem considerent [...]», Alfonso de Castro (1547: 651).

el poder de la *falsa doctrina* que esparcen los herejes como veneno mortífero para condenar a la perdición las almas infelices.¹⁵ La teoría de la censura acoge y adapta estas analogías capitales de la herejía, consolidadas en los tratados heresiológicos; desarrolla a partir de ellas la conceptualización metafórica del libro perverso y justifica la necesidad de intervenir en él.¹⁶ En efecto, todas las exposiciones del *mal libro* confluyen en la imagen capital del veneno: el texto nocivo, al igual que la ponzoña, es capaz de propagarse por el cuerpo y por la mente del lector, corrompiéndolo e incitándolo a saciar sus impulsos más viles. Por ejemplo, uno de los exponentes más importantes de la praxis inquisitorial y censoria, J. de Simancas, asemeja el poder del mal libro —del *liber pestilens*— a la intoxicación. Según la elaborada prescriptiva de Simancas, el *potencial infeccioso* es más grande en los libros que en los *colloquia* —las conversaciones cotidianas como prácticas orales—, dado que «quien lee a un hereje bebe un veneno más puro que el que se limita a escucharlo [...]», porque la letra se reactiva con cada lectura, «de forma que conserva siempre un *potencial infeccioso* que puede *contagiar* a las generaciones venideras».¹⁷

En el caso del veneno, estamos ante un símbolo notablemente extendido, que puede encontrarse también en textos a primera vista alejados de la teoría y praxis censoria: «No solo se ocultan los venenos debaxo de las piedras preciosas de anillos de Cleopatra, Demóstenes, y Aníbal», afirma, por ejemplo, Daniel Bartoli en su miscelánea dirigida a futuros profesionales de letras, «sino también en los libros se esconden pestíferas ponzoñas debaxo insignes materias, no menos mortales, por ser de mayor caudal».¹⁸ Así, la imagen central del veneno configura un campo semántico y simbólico muy amplio, que a su vez genera diferentes extensiones metafóricas —símbolos de corrupción, de infección y de contaminación—,¹⁹ que se aplican, indistintamente, a los peligros de la herejía y del *mal libro*. Por ejemplo,

15. Luis de Páramo (1598: 691) dice de los herejicos: «& quia secundum desideria sua sint ambulantes, mente sunt maculati, verbis sacrilegi, & operibus coinquinati, quae omnia quia in publicum quandoque metu poenae perterriti prodere non audent, ardenti desiderio student, falsas doctrinas typis mandare, quibus clanculum tanquam venenis mortiferis proximorum animas infeliciter & misere interficiant».

16. No todos los tratados *adversus haereses* contemplan en la lectura *incauta* un peligro para la ortodoxia o, mejor dicho, no la listan entre las causas más importantes de la herejía o entre los actos heréticos. Por ejemplo, el manual heresiológico de Bernardo da Como (*Lucerna inquisitorum haereticae pravitatis*, 1584) tiene un apartado dedicado a la definición del hereje, en el cual aparecen sólo cuestiones religiosas, dogmáticas o éticas.

Sobre el poder de la metáfora del veneno en la heresiología tardo-antigua, y, especialmente, sobre su difusión a partir del *Panarion* de Epifanio de Salamina (a partir de algunos lugares escriturarios), vid. Vega (2012: 46-47). Vega no estudia los ejemplos del siglo XVI, sino la elaboración de la metáfora en Ireneo, Tertuliano, Cipriano, etc., completando así la perspectiva atomoderna.

17. «Ad haec, qui legunt, vehementius insistent quam qui audiunt et plus veneni bibunt, et saepius libros legere atque ex eis discere possunt», J. de Simancas, *De Catholicis institutionibus*, citado y traducido en Gacto (1997: 11), la cursiva es mía.

18. Bartoli (1678: 123).

19. Por ejemplo, Simancas compara la *contaminación* de los «libros perversos» con el peligro de la introducción de la moneda falsa. Cf. Gacto (2006: 29).

Johannes Nicolaus (Jean Nicolas), uno de los sistematizadores de la heresiología, repara en el poder de *corrupción* de los herejes (*perniciosus populus*) capaces de *contagiar* y condenar a la perdición espiritual y corporal a todo el pueblo.²⁰ De la misma forma, Francisco Peña reproduce el término *infectados* o *corruptos* (*infectos*), utilizado para denominar a los acusados de herejía.²¹

Debajo de los símiles de la *infección* —y detrás de la actuación del *mal libro* en general— subyace, en realidad, un mecanismo singular, la capacidad del texto de transmitir ideas peligrosas o dudosas no sólo a través de la letra leída o escuchada, sino también mediante el mero contacto con el libro. De ahí la condena —y la sospecha de haber incurrido en herejía— de los escritores de libros heréticos, al igual que de sus poseedores (*retentores*) y todas las personas que manejan el libro durante su elaboración y circulación (los impresores, vendedores, etc.).²² La censura, y con ella los actos punitivos (esto es, la actuación, en general, *a posteriori*), pero también los avisos *a priori* traspasan la frontera de la lectura y afectan a todas las operaciones relacionadas con el libro como objeto, como forma y como contenido. La herejía, en definitiva, se concibe como una infección que se propaga, en gran medida, de forma autónoma e independiente, y que es imposible de controlar si ya existe.²³ Al mal libro se le debe aplicar, por consiguiente, la medida recomendada por Thomas Stapleton (un controvertido teólogo católico) en su tratado *Promptuarium catholicum [...] contra haereticos nostri temporis*. Con el texto nocivo, afirma, es preciso «nullum esse habendum commercium», evitar cualquier contacto, trato o relación.²⁴ Ya la bula *In Coena Domini*, una de las formulaciones canónicas de la praxis jurídica de la censura, prohíbe la lectura y todo *comercio* con la letra corrupta. Lo que se condena, explica Enrique Gacto, «no es la conversión de los lectores al error sino el peligro en que se ponen de ser convencidos».²⁵ El acto pecaminoso no se circunscribe a la lectura del texto corrupto porque, al igual que sucede en una enfermedad

20. «Perniciosus populo, è medio tollendus est: ne eius contagione caeteri quoq. corrumpantur. Haeresis, instar cancri serpere dicitur; & idcirco eradicanda, ne totum corrodatur corpus. Crimen proximi ita demum celandum est, si in totius populi corporalem spiritualemque perniciem non vergat», Nicolaus (1536: 11).

21. «Si quos autem de prauitate praedicta culpabiles inueneritis vel infectos, seu etiam infamatos, contra ipsos (nisi examinati velint absolute mandatis Ecclesiae obedire) necnon contra receptatores, defensores, & fautores eorum, iuxta sanctiones canonicas [...]», Eymeric (1587: 90).

22. Los autores de los tratados heresiológicos elaboran a menudo una compleja casuística de personas que entran en contacto con los libros

condenados. Cf. Gacto (2006: 36 ss.)

23. Por ejemplo, para Alberghini, ya la posesión del libro herético —no necesariamente su lectura— implica incurrir en pecado. Su condena atañe a todas las personas que entren en contacto con el libro prohibido: «Ad incurrendam igitur excommunicationem Bullae Coenae, contra *legentes, retinentes* & c. libros haereticorum [...]. Impressores librorum haereticorum, si nouerint illos esse haereticos, eandem suspicionem incurrun», Alberghini (1671: 248 y 258, cap. 32: *De legentibus ac retinentibus libros prohibitos*); la cursiva es mía.

24. Stapleton (1608: 127; apartado titulado «haeretici nullo modo audiendi»).

25. Gacto (2006: 38).

contagiosa, la familiaridad con el dogma falso induce a la conversión o al error. Desde esta perspectiva es fácil entender por qué las codificaciones jurídicas de la censura son, en gran medida, preventivas. La propagación de la infección implica que el mero contacto con la falsedad constituye ya un pecado: de ahí que Simancas pudiese afirmar que «[...] pecan mortalmente todos lo que, movidos por una curiosidad depravada, se exponen al error, aunque no caigan en él, porque *qui amat periculum, peribit in illo; et qui tetigerit picem, inquinabitur ab ea*».²⁶

De lo expuesto podemos colegir que entre la teoría del mal libro y la normativa censoria existe una interacción compleja. En cierto modo, es la lógica metafórica la que modela la legitimación de la censura al configurar la dialéctica entre el riesgo inherente al *liber pestilens* y la posibilidad de neutralizar su veneno; entre el poder de contaminación del libro corrupto y la esperanza de poder aplicarle un remedio o fármaco para curar, desintoxicar o erradicarlo. Existe, en definitiva, una relación íntima entre la aprehensión del mal libro y la teoría de la censura, una reciprocidad que dispone las medidas para neutralizar el riesgo inherente a la letra. Los tratadistas altomodernos ensayan un procedimiento que, *stricto sensu*, no constituye un acto de censura porque no entraña una intervención en el texto. Sugieren adoptar, ante el *liber pestilens*, una hermenéutica adecuada, una lectura que sortee las ambigüedades teológicas y éticas. Si el mal se propaga como un veneno, hay que ofrecer al lector un *antídoto*. Así lo afirma, por ejemplo, Juan Luis Vives en *De tradendis disciplinis* en relación con la lectura de los escritores paganos. Sus textos son, explica, como «prados amenos de ver, pero de plantas ponzoñosas». Hay que enfrentarse a ellos, sostiene Vives, «bien apercibido con el *antídoto* de estas y otras análogas reflexiones [...]. No olvide que viaja por tierras de gentilidad, a saber, a través de espinares, de plantas tóxicas, de acónitos, de venenos muy activos, para que se contente con sólo tomar lo útil».²⁷

A su vez, Thomas Stapleton despliega la retórica del veneno y de su antídoto en el prefacio a sus *Antidota apostoli contra nostri temporis haereses*. El *antídoto* evangélico, esto es, su propio texto, debe ser administrado para combatir la depravación de los herejes. Stapleton aspira a contrarrestar sus *aguijones envenenados* con *hierbas saludables*, ya que el veneno potente exige un antídoto específico y eficaz, más concienzudamente si cabe en el caso de los luteranos, a los que Stapleton tilda de *archihaeretici*.²⁸

26. Gacto (2006: 38).

27. Vives (1948: 592).

28. «Ad epistolas Apostolicas (Christiane Lector) ab haeticorum hodie corruptelis vindicandas, & Antidota nostra venenatis eorum deprauationibus opponenda, post Euangelicam iam in lucem data Antidota [...]. Aduersarium quoque in eo omnibus modis contaminando, perturbando, ac deprauando, maiorem solito industriam, laborem, & contentionem depre-

hendi [...]. His omnibus dum pro meo modulo occurrere contendo; aduersus tot ac tanta venenata eius spicula salutes herbas porrigere dum laboro; singulis eius toxicis singula antidota adhibere, pariq. diligentia hostem tan insensum repellere ac retundere dum desidero [...]. Existimabit forte quispiam, satius ac consultius fuisse, has haeticorum, & Caluini maxime, tam foedas diuini verbi corruptelas, tam noxia venena, tam infames aduersus Ecclesiam Dei

A pesar de la eficacia de algunos antidotos, su uso no está exento de problemas, advierte Vives. El contraveneno puede neutralizar un hongo peligroso, pero «tiene muy dudosa eficacia y es muy problemático su resultado». La única solución definitiva es la erradicación completa de los pasajes polémicos, «como merecerá bien de una huerta el que, arrancando de cuajo todas las hierbas venenosas, dejare no más que las plantas saludables. Así los poetas quedarán limpios de infamia y los lectores exentos de lecturas peligrosas».²⁹

Del pasaje de Vives se desprende que también la teoría de la censura propiamente dicha se ampara en la correspondencia semántica estricta entre las metáforas que reflejan los peligros de un texto corrupto, contaminado o *infectado* (Antonio Rotondò las denomina metáforas «epidémicas»)³⁰ y las figuras y los símiles de la *purificación*, que prescriben la *extirpación* o *amputación* de la parte afectada. Ya el índice de Madrid (1583) de Gaspar de Quiroga postula, en la introducción *ad lectorem*, la imperiosa necesidad de mutilar o amputar (*amputare*) los textos de aquellos autores cuya obra, si bien parcialmente corrupta, merece ser conservada.³¹ Los teóricos exigen su expurgación (*expurgatio*) para despojarlos de los elementos infectados, pero sólo el censor autorizado, dirá Eymerich, puede realizar esta tarea. Los textos deberán ser examinados por un juez *legítimo*; no pueden ser ni los médicos ni los filósofos, pero sorprendentemente tampoco los jurisconsultos; sólo los teólogos, *graues & probatos*, poseen la capacidad, la autoridad y la potestad necesarias y logran distinguir entre *lepram et lepram* (*discernere inter lepram & lepram*). De este modo, Eymerich vincula directamente el imaginario metafórico con la legitimación de una institución eclesiástica autorizada para llevar a cabo la labor de separar la paja del trigo.³²

También los textos fuera del ámbito estrictamente teológico o heresiológico recurren a idéntico imaginario. Baste citar a Juan Luis Vives, quien asemeja los pasajes dudosos de un texto a un «miembro doliente»; esta imagen corporal culmina en el símil de la extirpación a la que se tienen que someter los textos *infectados*: «Puesto caso que en los poetas hay hartas cosas productoras de noble deleite, hermosas de veras, maravillosas y grandes, no es menester que se los reti-

criminationes oculis Catholicorum omnino non subijcere, vtrumque porrectis ad manus Antidotis ac remedijs; de ipsa fortasse magis arrideant quibusdam palatis toxica, quam quae mox opponuntur parum fortasse firma remedia [...]», Stapleton (1598: *praefatio ad Lectorem*).

29. Vives (1948: 594).

30. Rotondò (1982: 18).

31. «Ex quibus vt omnium manibus tractari tuto possint, erunt continenter aliqua necessario delenda, atque *amputanda*», Gaspar de Quiroga (1583: introducción).

32. «Cum vero liber aliquis praua continens

dogmata ab auctore non damnato compositus de nouo prodit, ne inficiat, legendus quidem est, vt cognitis erroribus per iudicem legitimum prohibeatur: legendus autem non per imperitos, aut idiotas, aut medicos, vel philosophos, vel meros iurisconsultos, sed per Theologos graues & probatos, perque viros tales, qui discernere sciant inter lepram & lepram, habeantque prauorum dogmatum, & catholicarum assertionum notitiam [...], Eymerich (1587: 92, titulado al margen «Libri auctoris nondum damnati dogmata continentes a quibus legendi, & purgandi»).

re, sino que se los expurgue. *No siempre se amputa el miembro doliente, sino que se le cura con remedios proporcionados*. Todo lo obsceno *extirpese* radicalmente como cosa podrida que va a comunicar su podredumbre a todo cuanto tocara [...].³³

En algunos casos, la metafórica del contagio y de su prevención afecta a entornos semánticos insospechados. Peña, en su comentario a la definición de los libros heréticos elaborada por Eymerich («Libri haereticales, erronei, seu apocryphi, de quibus agitur in Decretis per Ecclesiam condemnati; qui sunt»), sostiene no sólo que estos libros (y los que contienen dogmas falsos) merecen ser extirpados, sino que establece una dialéctica singular entre la enmienda del texto herético (esto es, su extirpación o amputación: «Quia non modo ex erroribus diuersarum gentium & sectarum haereses oriuntur, quas praecauere, ac extirpare oportet, verum etiam ex libris haeticis, & falsa dogmata continentibus...») y el castigo que merecerían sus autores si se acatasen las costumbres antiguas: la *amputación* de la mano.³⁴

La razón principal que motiva la intervención purificadora es la condición ética ambigua de los textos, caracterizados por la convivencia de elementos útiles y nocivos. Del Bene, autor del tratado *De officio S. Inquisitionis*, sentencia que aquellos textos que tienen un argumento provechoso pero contienen alguna depravación (*inserta habent aliqua mala*), algún elemento impío o relacionado con la adivinación o superstición, pueden ser permitidos después de una debida expurgación por parte de los teólogos («permitti possunt, si generalis Inquisitionis auctoritate a theologis Catholici expurgati sint»).³⁵ Sugiere lo mismo Gaspar de Astete, quien reivindica la tarea de los jesuitas, renombrados por sus censuras de los clásicos enseñados en los colegios de la orden: «O a lo menos que primero se espurgassen y purificassen como en algunos se ha hecho por industria de algunos Padres de la Compañía de Jesús, para que saquen de allí los mancebos la eloquencia que en ellos ay, y no bevan la ponçoña mezclada que en sí contiene». ³⁶ La intervención purificadora se fundamenta en la idea de que los textos,

33. Vives (1948: 594), la cursiva es mía.

34. Eymerich (1587: 308). En la imagen de la amputación de la mano recuerda Peña la *Novela justiniana* que castigaba así a quienes transcribieran las obras de los herejes. Gacto (2006: 42).

35. Del Bene (1680: 129).

36. Es interesante señalar el carácter excepcional de la política expurgatoria de los jesuitas, a quienes el papa concedió la potestad de expurgar los textos contenidos en sus propias bibliotecas. Gaspar de Astete, *Institución y guía de la juventud christiana* (1592), citado en Gagliardi (2004: 165). Los autores altomodernos se remontan a las autoridades patristicas para corroborar la unión de lo malo y de lo bueno en los textos. Baste citar

el texto de Bartoli (1678: 123): «Esto lo explicó con gran ingenio San Basilio, diziendo, que jamás se ha de poner el ánimo en manos del Autor que se lee [...]. Debe, pues, ponerlo lexos de la torpeza, hasta donde no llegue su mortal veneno; porque de otra suerte [...] se volverá insensible, y pasmado, inficionándose con su ponzoña. Las yerbas (prosigue San Basilio) por olorosas que sean, si se mezclan con cicutas, y anapestos, es necesario gran cuidado para escogerlas; y las flores, aunque son muy bellas, se han de coger con más temor, que curiosidad [...]». De manera análoga afirma Eymerich (1587: 91): «quia plus nocent libri haeticorum erronei, quam auctores ipsi, cum ad plures libri perveniant: multo ergo

lejos de ser entidades autónomas y coherentes, pueden fragmentarse, acortarse, modificarse y corregirse. Por consiguiente, la *expurgatio* constituye el punto de partida de un complejo discurso en el cual confluyen cuestiones capitales: la posibilidad de *enmendar* o manipular un texto; las justificaciones doctrinales y la legitimidad y autoridad de las instituciones políticas y religiosas para intervenir en él, y, finalmente, la metodología exacta de las actuaciones del censor.

Aparte de la amputación o extirpación del pasaje afectado, la enmienda del texto puede ejecutarse de otra forma, más dramática (si cabe) y radical: entregándolo al fuego. Es evidente que esta acción drástica representa un dictamen censorio inapelable y definitivo: no acarrea tanto una corrección del texto cuanto su completa aniquilación. Además, difiere de otros actos censorios en un aspecto sustancial: no implica una censura preventiva, *a priori*, sino un acto punitivo, *a posteriori*. Las defensas de la quema de libros se cimientan en una compleja argumentación que se remonta, como no pudo ser de otra manera, a la Sagrada Escritura y a las autoridades patrísticas;³⁷ lo sorprendente es que incluso

magis censori debent cum auctoribus dannati. Quod axioma verum est, etiamsi cum damnatur haereticus, de libris eius nominatim nihil caueatur: cum manifestum sit arbore damnata ob pestilentes fructus, ipsos etiam fructus interdici, ne venenum instillent: fructus vero doctrinarum haereticarum, in libris eorum in primis contineri exploratissimum est. Rursus idem axioma verissimum est, etiamsi libri haereticorum multa bona contineant: ita Hostiensis in hoc cap. fraternitatis. num. 1 & ratio est, quoniam periculum est non leue, ne inter vitia haereses latitent: cum haereticorum mos sit bona multa docere, vt falsa facilius persuadeant: hinc Beatus Gregorius lib. 5 Moralium c. 10 dicebat his verbis: *Habent quippe hoc haeretici proprium, vt malis bona permisceant, quatenus facile sensui audientis illudant: si enim semper praua dicerent, citius in sua prauitate cogniti, quod vellent minime persuaderent: rursum si semper recta sentirent, profecto haeretici non fuissent: sed dum fallendi arte ad vtraque deseruiunt, & ex malis bona inficiunt, & ex bonis mala vt recipiantur, abscondunt.* haec ille».

37. Muchos autores apelan a los antecedentes de esta actuación tan radical. Luis de Páramo, por ejemplo, recurre a la justificación divina del ejercicio del censor y de la quema de libros en el apartado titulado «De edicto fidei», buscando sus modelos en la Biblia: «Vnde maiori poena delicta praemeditata sunt afficienda; quia magis voluntaria: nam in tantum peccatum, in quantum voluntarium, vt ait Augustin. & habetur in

§ 1. 15. quaest. I & in cap. si enim. 32. quaest. 5. libri ergo materiales haereticorum merito ab Inquisitoribus iudicantur & comburantur; quia in ipsis (vt superius diximus) aperte leguntur opera obscoena, verba sacrilega, cogitationes & desideria occulta, quae in deprauatis eorum conscientijs latitabant, quibus animae fidelium polluuntur, & spiritualiter intereunt, ad instar ergo iudicij extremi, de quo prophetauit Enoch, in quo Dominus iudicaturus est verba, opera, & reconditas cogitationes conscientiae vniscuiusq; vt dicitur Dani. 7 [Libri aperti sunt, & iudicium sedit] & Apoc. 20 [Libri aperti sunt, & iudicati sunt mortui, ex his quae scripta erant in libris, secundum opera eorum], Inquisitores condemnant, & igni tradunt haereticorum libros in quibus falsitas doctrinae, consuetudo morum iniqua, facta eorum turpia, & sectae peruersae continentur, ne tantorum malorum lectione Christiani homines concupi sentia in malum tendente abstracti & illecti venenum lethale bibant, & a fide deficientes in aeternum pererant. Sic fecisse legimus Hieremiam capit. 52 qui librum in quo conscripserat ventura mala super Babylonem praecepit Saraiae, vt ligato ad eum lapide proijceret illum in medium Euphratem, & Act. 19 legimus etiam Apostolos coram omnibus combussisse libros eorum qui fuerant curiosas & vanas doctrinas sectati: & computatis pretijs illorum inuenerunt pecuniam denariorum quinquaginta millium», Luis de Páramo (1598: 692).

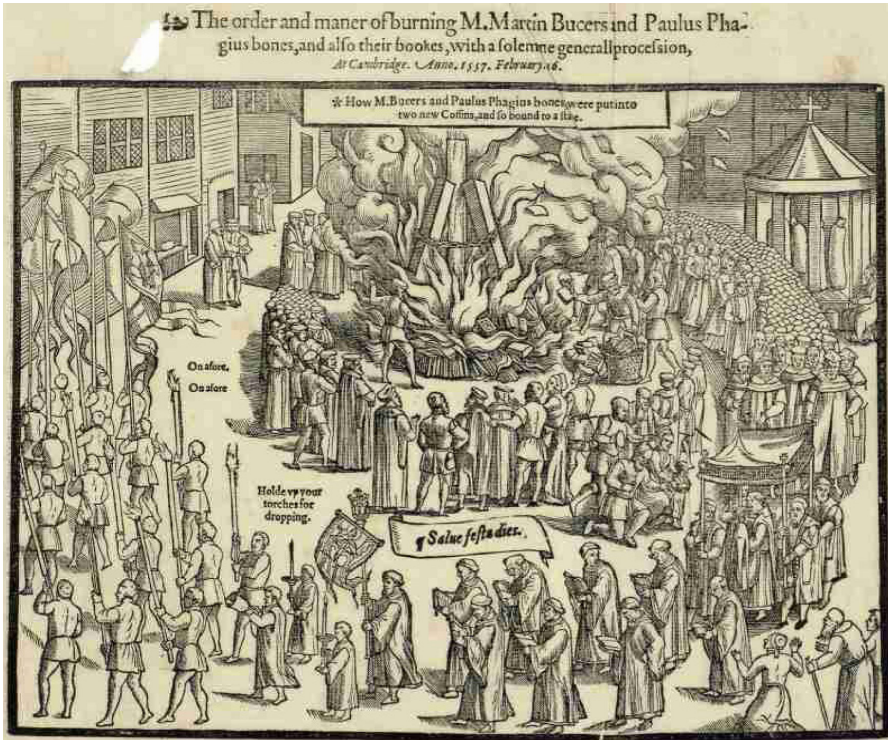


Figura 1
John Foxe. *Acts and Monuments*, 1563

detrás de esta sanción supuestamente punitiva hallemos el esfuerzo por *purificar* los textos afectados, por lo menos en el plano simbólico. Enrique Gacto llama la atención ante el hecho de que la literatura jurídica prohíba la mera *retención* de los libros corruptos (especialmente en el caso del libro herético, porque, explica, «los libros que combaten la fe, más allá del daño que produce su lectura actual, encierran un peligro latente que perdura mientras existan físicamente»). La codificación de la normativa antiherética, en resumen, contempla en determinados libros una amenaza oculta y constante para la ortodoxia, «de manera que sólo su destrucción completa mediante el *fuego purificador* garantiza la total desactivación del letal efecto retardado que la letra impresa lleva siempre consigo».³⁸

El poder purificador y expiativo del fuego se exhibe conscientemente: la quema de libros se establece como una *performance* pública y adopta profundos significados

38. Gacto (2006: 39), la cursiva es mía.

simbólicos.³⁹ Richard Burt, en uno de sus estudios dedicados a la censura en la Inglaterra altomoderna, analiza la quema de los volúmenes heréticos de Martin Bucer,⁴⁰ representada en una ilustración procedente de *Acts and monuments* (1563) de John Foxe (conocidos también como *El libro de los mártires*, *Book of Martyrs*), un famosísimo tratado martiroológico y una recopilación de la historia eclesiástica que contribuyó sobremanera a la consolidación ideológica de la Iglesia anglicana (figura 1).

El grabado representa una enorme pila de volúmenes entregados al fuego, a la que acompaña una procesión de clérigos que leen libros religiosos, y lo que es más importante, un grupo de portadores de antorchas. Al igual que una ejecución, afirma Burt, la quema es una ceremonia pública en la que el fuego adopta un significado metafórico. Funciona no sólo como un agente purificador, sino también como la fuente de la *iluminación religiosa*: «las antorchas alumbran el camino» hacia la iglesia verdadera y sus libros autorizados.⁴¹

Es posible, en definitiva, percibir una dialéctica entre el fuego destructor — pero también purificador — y la iluminación; entre, por una parte, la ejecución del libro herético y de la falsa doctrina y, por el otro, el hallazgo del camino recto. Esta interpretación simbólica se hace más plausible si consideramos los presupuestos capitales de la institución inquisitorial. Luis de Páramo recuerda en su tratado *adversus haereses* que el hombre solo es incapaz (con los ojos o con el alma) de distinguir el camino del Señor. Necesita la luz de la teología para que le sea revelada la vía correcta. La imagen de la iglesia como *via lucis* constituye, sin lugar a dudas, una de las justificaciones ontológicas últimas de la praxis inquisitorial y censoria. Su tarea, sostiene Páramo, es encender la luz de la fe, extinguida por la herejía y por los errores de los pecados abominables.⁴²

En conclusión, el análisis semántico de los elementos puramente discursivos (metáforas, analogías y símiles) no se postula, a mi modo de ver, como un simple

39. Cressy (2005) describe varios casos de la quema de libros en la Inglaterra altomoderna, analizándola como un ritual público con un potencial simbólico considerable. En mi opinión, la incineración de libros puede relacionarse, por lo menos en el plano simbólico, con el concepto agustiniano del *fuego purificador* (célebre por constituir, a su vez, una de las fuentes de la idea cristiana del purgatorio). Comenta Serge Lancel (2002: 446-448) que San Agustín se refiere a él en varios pasajes de *La ciudad de Dios*, en los que distingue dos tipos de cristianos: unos, los rectos, que no sienten apego a las posesiones terrenales y cuyos edificios están protegidos contra el fuego. En cambio, los *templados*, apegados a las pertenencias y afectos terrenales, serán redimidos por el fuego purificador que consumirá sus *edificios de madera*, levantados por su amor a este mundo.

40. Cressy (2005: 363) resume el trasfondo histórico de este famoso episodio.

41. Burt (2007: 183, nota 7).

42. «Si ergo fides est lux intellectus nostri, quae initium est omnis nostrae iustificacionis, & vitae spiritualis [...] merito Inquisitores dum haereticos reconciliant praecipiant, vt illi loco poenitentiae candelas extinctas manibus gestent, vnde insinuent lumen fidei in eorum mentibus per haeresis & infidelitatis peccatum omnino extinctum fuisse, quod pero poenitentiam restituere, & vero fidei lumine conentur iterum accendere, is enim sensus est mysticus illius allegoriae Dominicae, quam refert D. Matt. c. 5. [Non accendunt lucernam & ponunt eam sub modio, sed super candelabrum vt luceat omnibus, qui in domo sunt]», Luis de Páramo (1598: 385).

antojo o una extravagancia metodológica. La conceptualización simbólica del *liber pestilens*, del *mal libro* y de la herejía misma condiciona de manera patente las premisas jurídicas y teológicas capitales. Las metáforas de la *expurgatio* y de la intervención censoria no representan meros elementos ornamentales del discurso; muy al contrario, instituyen los fundamentos mismos de las prácticas del censor. Confluyen en ellas todas las cuestiones esenciales de la censura y de la textualidad: la posibilidad de modificar, acortar, fragmentar y manipular el texto —*enmendándolo*—; las justificaciones doctrinales y la legitimidad de las instituciones políticas y religiosas para intervenir en él y, finalmente, la metodología exacta de las actuaciones del censor.

Por otra parte, la presencia de los postulados de una *rigida censura* de la literatura inmoral en los textos de los humanistas mismos pone en entredicho la dicotomía tradicional entre el *censor* (quien regula y expurga) y el autor (quien se resiste). De hecho, ya los primeros humanistas condenaron la difusión incontrolada del *mal libro* (sobre todo entre las mujeres, los niños, y las clases subalternas en general), lo que corrobora que la regulación estricta del acceso a la textualidad es una premisa capital de la Primera Edad Moderna, propia de quienes censuran, pero también, paradójicamente, de quienes se ven sometidos a la *expurgatio*.

Es importante destacar que estamos ante un imaginario vivo y activo hasta la modernidad, lo que justifica la necesidad de su análisis concienzudo y detallado. En 1844, la revista católica *La censura*, publicada por la *Biblioteca religiosa* con el fin de «examinar bajo el concepto moral y religioso todas las obras que se vayan publicando o se hayan publicado en estos últimos tiempos» se refirió a la corrupción de las costumbres y de los malos libros en los mismos términos en los que se exponían en la tratadística altomoderna, equiparando los libros perniciosos a la *ponzoña*, que «se ha extendido tanto, y tiene tanta facilidad para corromper todos los miembros del cuerpo social, que no bastan los esfuerzos del sacerdocio para contener la podredumbre». Es preciso, se nos recuerda, parar el *contagio* cuanto antes, porque «cuando el mal ha llegado a un punto tan alto, necesarios son remedios fuertes y extraordinarios. ¡Quiera Dios que La censura logre disminuirle, ya que no pueda extirparle!». ⁴³

El *lenguaje del censor*, esencialmente analógico, atestigua que la legitimación de la *expurgatio* surge inevitablemente de la conceptualización del libro *pestilens*, del libro corrupto. La actuación censoria, la posibilidad y la imperiosa obligación de intervenir en un texto ajeno se amparan en una visión ética de la tex-

43. Revista *La Censura* (1844). La declaración de principios de esta publicación dice así: «En esta revista se atiende con preferencia a censurar los libros perniciosos; pero se tributan también los debidos elogios a los que lo merecen por la pureza de sus doctrinas. La crítica imparcial, aunque severa, recae solamente sobre

los escritos, respetando siempre las personas de los autores: en cuanto a los extranjeros se dice algo de su religión o de la tendencia de sus doctrinas.» El contenido de la revista puede consultarse en <http://www.filosofia.org/hem/med/m003.htm> (accedido el 1 de diciembre de 2012).

tualidad y en algunos atributos específicos de la letra impresa, capaz de *infectar* al lector con las falsas doctrinas. La tarea del censor no es tanto la de castigar al hereje cuanto la de advertir ante la infección y evitar su contagio. La defensa de la ortodoxia, en suma, se ampara en la *corrección* y prevención de la heterodoxia; y la doctrina inquisitorial no exige tanto un consenso absoluto cuanto la erradicación del disenso, cuya notoriedad y propagación se ve obligada a reconocer. El análisis exhaustivo del *lenguaje del censor* nos permite, en definitiva, trascender la tradicional óptica político-religiosa y contribuir sustancialmente a la historia de la censura altomoderna que está, todavía, por escribir.

Bibliografía

- ALBERGHINI, Giovanni, *Manuale qualificatorum Sanctae Inquisitionis: in quo omnia, quae ad illud tribunal ac haeresum censuram pertinent, brevi methodo adducuntur...*, Caesaraugustae, typis Augustini Verges, 1671.
- BARTOLI, Daniel, *El hombre de letras, escrito en italiano [...]*, en Madrid, por Andrés García de la Iglesia, 1678.
- BURT, Richard, «Thomas Middleton, uncut: castration, censorship, and the regulation of dramatic discourse in Early Modern England», en Gary Taylor, John Lavagnino (eds.), *Thomas Middleton: The collected works*, Oxford, Oxford University Press, 2007, 182-194.
- CASTRO, Alfonso de, *De iusta haereticorum punitione*, Salamanca, excudebat Ioannes Giunta, 1547.
- COMO, Bernardo da, *Lucerna inquisitorum haereticae pravitatis*, Officina Bartholomaei Grassi, 1584.
- CRESSY, David, «Book Burning in Tudor and Stuart England», *The Sixteenth Century Journal*, 36 (No. 2) (Summer, 2005) 359-374.
- DEL BENE, Tommaso, *De officio S. Inquisitionis circa haeresi: cum bullis, tam veteribus quam recentioribus ad eandem materiam seu ad idem officium spectantibus & locis theologicis in ordine ad qualificandas propositiones*, Lugduni, sumptibus Laurentii Arnaud, Petri Borde, Joannis & Petri Arnaud, 1680.
- EYMERICH, Nicolau, *Directorium inquisitorum [...] cum commentariis Francisci Pegnae*, Romae, apud Georgium Ferrarium, 1587.
- FOXE, John, *Acts and Monuments [...]. The Variorum Edition*. [online], 1563. (hriOnline, Sheffield 2004). Available from: <http://www.hrionline.shef.ac.uk/foxe/>. Consultado el día 09.12.2011.
- GACTO, Enrique, «Libros venenosos», *Revista de la Inquisición*, 6 (1997) 7-44.
- , «Libros venenosos. Sobre los principios doctrinales de la censura inquisitorial», en Enrique Gacto Fernández (ed.), *Inquisición y censura. El acoso a la inteligencia en España*, Madrid, Dykinson, 2006, 21-55.
- GAGLIARDI, Donatella, «*Voluptuosa musa*: La censura de la lírica de amor en la España del siglo XVI», en *Idea de la lírica en el Renacimiento (Entre Italia y España)*. Estudios publicados bajo la dirección de María José Vega y Cesc Esteve, Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona, 2004, 143-178.
- LANCEL, Serge, *Saint Augustine*, London, SCM Press, 2002.
- NICOLAS, Jean, *De haereticis aureus tractatus*, Lyon, apud Vincentium Portonariu[m], 1536.
- PÁRAMO, Luis de, *De origine et progressu Officii Sanctae Inquisitionis: eiusque dignitate & utilitate, de romani pontificis potestate & delegata Inquisitorum: edicto fidei & ordine iudiciario Sancti Officij, quaestiones decem libri tres*, Madrid, ex Typographia Regia, 1598.
- PINTO CRESPO, Virgilio, «El proceso de elaboración y la configuración del Índice y expurgatorio del 1583-84 en relación con los otros índices del siglo XVI»,

- Hispania Sacra*, XXX (ns. 59-60) (1977) 201-254.
- , «Institucionalización inquisitorial y censura de libros», en Joaquín Pérez Villanueva (dir.), *La inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes*, México, Siglo Veintiuno Editores, pp. 513-536.
- QUIROGA, Gaspar de, *Index et catalogus librorum prohibitorum*, Madrid, apud Alphonsum Gomezium, 1583.
- ROTONDÒ, Antonio, «Cultura umanistica e difficoltà di censori. Censura ecclesiastica e discussioni cinquecentesche sul platonismo», en *Le pouvoir et la plume. Incitation, contrôle et répression dans l'Italie du XVIIe siècle. Actes du Colloque international*, Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle, 1982.
- SACCHINI, FRANCESCO, *De ratione librorum cum profectu legendi libellus* (ca. 1614); estudio introductorio Iveta Nakládalová, Bellaterra-Madrid, Seminario de Poética Europea del Renacimiento (UAB) e Instituto Lucio Anneo Séneca (U. Carlos III de Madrid), 2009.
- STAPLETON, Thomas, *Antidota apostolica contra nostri temporis haereses*, Antverpiae, Ap. Joannem Keerbergium, 1598.
- , *Promptuarium catholicum ad instructionem concionatorum: contra haereticos nostri temporis, super omnia Evangelia totius anni tam dominicalia quam de festis*, Coloniae Agrippinae, In officina Birckmannica, Sumptibus Hermani Mylii, 1608.
- VEGA, María José, *Censura y disenso en el siglo XVI*, Salamanca, Lecciones del Semyr, 2012.
- VIVES, Juan Luis, *De tradendis disciplinis*, en *Obras completas*, II, Primera traslación castellana íntegra y directa, comentarios, notas y un ensayo biobibliográfico por Lorenzo Riber, tomo primero, Madrid, M. Aguilar, 1948.

Diffusione dei libri e censura: il lessico metaforico nella *Bibliotheca selecta* di Antonio Possevino S.J. (1593)*

Linda Bisello

Università della Svizzera Italiana

Espressione di una cultura che si metta al riparo da un contagio esterno¹ mediante l'adozione di provvedimenti «sanitari», la *Bibliotheca selecta* del gesuita Antonio Possevino (1533-1611) è oggetto di questa indagine. Rispetto alla categoria foucaultiana della «*Grande Reclusione*» —un ripiegarsi in sé, espellendo gli agenti infettivi— o alla repressione, Possevino se ne discosta, la sua misura non prevedendo roghi di libri, azione propria a quella che è stata invece definita prassi «biblioclastica». ² Il suo programma, organico alla pastorale posttridentina, consiste all'opposto nell'allestimento di una biblioteca, dove si proceda per congrua addizione di titoli prescelti dall'autore della silloge. Nell'elenco delle azioni che investono il libro, più della soppressione del libro stesso, sembra importare la sua salvaguardia, in quanto sedimento e patrimonio di cultura. Ne è prova la disposizione della somma delle pratiche inerenti alla lettura, ove il predicato «si conservano» sigilla la sequenza delle operazioni che investono il libro stesso, elencate nella *Bibliotheca selecta*.³

* Il presente saggio scaturisce da un più ampio progetto intitolato «Biblioteca delle Biblioteche religiose», coordinato dall'Associazione «Amici della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» di Torino, e sostenuto dalla Compagnia di San Paolo. Di quel programma, lo studio della *Bibliotheca selecta* del gesuita Possevino rappresenta l'espressione del riflettere, in età primo moderna, intorno al primato culturale esercitato sul sapere da un organico canone di letture. Riprendo qui, con varianti significative, temi e passaggi della *Bibliotheca selecta* esposti in un articolo apparso sulla *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Bisel-

lo (2011), la cui Direzione mi è caro ringraziare.

1. Sul costruito teorico dell'immunità come principio reattivo a una minaccia infettiva per la civiltà, si veda Esposito (2002).

2. Discute tale nozione di matrice psicanalitica Infelise (2002).

3. «I libri o si leggono, o si spongono, o si correggono, o si purgano, o si compongono e scrivono, o si esaminano e si censurano, o si stampano e si distribuiscono e si disseminano, o si ordinano e si dispongono, ovvero si conservano», Possevino, *Coltura degl'ingegni* (libro proemiale della *Bibliotheca selecta*, tradotto dal latino ed

Lo studio esamina un esemplare dispositivo di propagazione di libri improntati alla *pietas*, intesa come rimedio al male dell'eresia. La *Bibliotheca selecta*, il repertorio pubblicato da Possevino tra l'ultimo scorcio del Cinquecento e i primi del Seicento, si configura come «biblioteca ideale», e aggrega in un palinsesto il canone di un sapere controriformato, concepito come antidoto rispetto al «morbo» dell'eresia, secondo una doppia metaforica, medica e arborea,⁴ che include non solo la «potatura» della pianta della cristianità, per farla crescere «dritta»⁵ («ortodossia» altro non essendo che sviluppo in senso retto), ma anche un'opportuna semina, che darà, come frutto, un'educazione conseguentemente retta.

Educazione e controllo librario

In un noto apologo di Borges sul potere dei libri come veicolo di libertà e dissenso, e sulla loro soppressione, l'imperatore cinese fa erigere una muraglia, e dà corso inoltre a roghi di libri. Se nel racconto *La muraglia e i libri*,⁶ il binomio di reclusione e autodafé era teso alla cancellazione della memoria del passato e alla riscrittura della storia da un tempo zero, l'operato di Possevino non si può propriamente ascrivere a una mentalità improntata all'eliminazione dei libri,⁷ con i correlati aspetti di proibizione ed espurgazione. Il gesuita appartiene a una fase successiva rispetto a quella rigorista, risalente all'Indice paolino (1559), che diversamente obbediva a un progetto di abolizione del dissenso, rivolto a «distruggere il libro eterodosso e comunque sospetto già in mano dei privati; sottrarre alla libera opzione degli stampatori tutto quanto avesse un sia pur minimo rapporto col mondo religioso europeo in rivolta; colpire il libero traffico della produzione tipografica».⁸ Sintomatiche ne sono le locuzioni, da semantica della distruzione, che connotano un progetto di soppressione dei documenti e di loro *damnatio memoriae*, ove, dei libri sospetti, «omnia vestigia [...] delenda sunt».⁹ Con Possevino, la spinta repressiva contro i *novatores* viene piuttosto «dislocata» in ambito pedagogico (secondo un decentramento del discorso, operante nella *mutatio controversiae*), con l'intento di guidare i lettori a scegliere nell'affluenza di titoli a disposizione. Luigi Balsamo osserva che «il titolo stesso indica che la scelta dei libri proposti, o se si

edito nel 1598), cap. XLVII, 219. Alla più recente edizione della *Cultura*, Casalini e Salvarani (2008), sarà da affiancarsi l'edizione anastatica a cura di Arcangeli (1990).

4. Metaforica vegetale studiata *in primis* da Ladner (1983: 727 seg.).

5. Cavazere (2011: 105): «[Possevino] attraverso l'immagine botanica della pianta, aveva giustificato la funzione repressiva dei censori come inevitabile 'potatura' in vista del migliore sviluppo degli ingegni».

6. Borges (1984: 908).

7. A proposito dell'idea di contagio legata al libro, cfr. la voce «bibliofobia» in Barbierato (2002). Sulla stessa metaforica del «cordone sanitario» contro l'epidemia di idee corrotte, si sofferma Serrai (1993: 718), per il quale la *Bibliotheca selecta* si sarebbe strutturata in modo da «difendersi dalla peste scismatica ed eretica, operando in modo che le anime non risultassero contagiate e distrutte da quella epidemia».

8. Rotondò (1973: 1406).

9. Traggo le citazioni dell'Indice di Paolo IV da Balsamo (2006: 70).

vuole «imposti» data l'assenza di alternative, è stata fatta tra i migliori e più collaudati —precisa Possevino— che lui stesso ha potuto consultare, assicurando che si potranno in seguito fare aggiunte purché si tratti di opere permesse o approvate». ¹⁰ Quella posseviniana si propone quale «controffensiva sul piano dell'informazione bibliografica» a fronte della pandemia che incombe sulla «Christiana Chiesa, la quale gli Eretici cercano di *contaminare* in Europa». ¹¹

L'opera di Possevino non si risolve univocamente sul piano di un inventario enumerativo; il gesuita ha composto piuttosto una trattazione metodica, che rispecchia una specifica sistemazione del sapere, e che ne innerva appunto l'apparato bibliografico. ¹² Sullo sfondo della *Bibliotheca selecta* è da vedersi quindi lo stretto rapporto tra impegno pedagogico e funzione del libro. La bibliografia di Antonio Possevino descrive un reticolo di saperi ispirato alla *Ratio Studiorum* e sorretto da un progetto di direzione culturale di attivo complemento all'Indice. Si disegna così, per lo sbieco di un inventario dei libri, una storia della cultura dell'età post-tridentina, attraverso un'epitome di titoli per l'educazione dei «Christifideles». ¹³ Come si è detto, l'opera di Possevino, per sua stessa ammissione, si sottomette all'autorità dell'Indice, e se ne propone quale complemento sussidiario. ¹⁴ In effetti, nell'individuare gli assi portanti della Controriforma, la critica ha osservato ¹⁵ che nello scorcio di anni tra fine Cinque e inizi Seicento, Possevino assume la funzione di teorico della parte bibliografica, mentre quella dogmatica e quella storiografica farebbero capo rispettivamente al Bellarmino delle *Controversiae* e al Baronio degli *Annales ecclesiastici*: a loro si affiderebbe il ristabilimento di un ordine intaccato dalla molteplicità delle opinioni e da dottrine 'aberranti' nei vari campi del sapere.

La sua compilazione si correla e coordina così con il lavoro di controllo, espurgatorio e repressivo del Maestro del Sacro Palazzo, come con l'attività del Tribunale del Sant'Uffizio, influenzando sugli orientamenti librari già scaturiti dal Tridentino:

Alla purgazione de' libri sono molto commodi rimedi, i quali prima dalla Santa Romana Chiesa sono stati dati, e da coloro che per autorità di lei attendono a questo, i quali sono il Mastro del sacro palagio e gl'Inquisitor' del Santo Ufficio, e quelle cattoliche Università, alle quali tal facultà è conceduta. ¹⁶

10. Balsamo (2006: 58).

11. *Coltura degl'ingegni*, cap. VII: *Considerazione di questo secolo per coltura dell'uomo*, 110.

12. Per una descrizione più analitica delle sezioni della *Bibliotheca selecta*, e della loro diversa articolazione nelle due edizioni, 1593 e 1603, mi sia concesso rinviare a un mio più specifico contributo, Bisello (2011).

13. Ha di recente ridiscusso la fondatezza di un «paradigma tridentino», Prodi (2010).

14. Balsamo (2001) riferisce che l'opera del gesuita era stata sottoposta a uno scrutinio serrato, dapprima dall'interno dell'Ordine, e poi da un

addetto ufficiale, insieme a otto consultori dell'Indice, sotto la guida del Maestro di Sacro Palazzo. La stampa fu licenziata dal Papa con *motu proprio*. Possevino, coerentemente, scrive: «Non dee anco pigliarsi in mano libro alcuno, il quale, si come con la pietra detta paragone si prova l'oro, così coll'Indice de'libri mandato fuora dalla Sede Apostolica, e da altri, i quali per autorità di lei hanno faticato in questo, si intenda, se è lecito di leggerlo», *Coltura degl'ingegni*, cap. XLV, 218.

15. Propone tale sinossi Balsamo (2006) nella sua monografia su Possevino.

16. *Coltura degl'ingegni*, cap. XLVII, 219.

La nozione e l'attività censoria, all'interno di tale organizzazione disciplinante, sono invalse più nel significato di censimento (enumerare e passare al vaglio) che non nei connotati e nei risvolti repressivi.¹⁷

Come ha osservato Adriano Prosperi,¹⁸ nell'opera di Possevino il capitolo sulla censura precede quelli conclusivi sulla stampa e diffusione dei libri ammessi, una prossimità, questa, che mostra in che modo cultura e censura siano intese come convergenti aspetti del «fare storia» attraverso eletti testimoni di civiltà, i libri. Di seguito, Possevino traccia la linea di una complementarità della sua *Bibliotheca selecta* rispetto a un progetto organico di disciplinamento e di «egemonia culturale», secondo la formula di Albano Biondi:¹⁹

Noi parimente toccammo ne la nostra *Bibliotheca scelta* molte cose degne di essere in questo fatto avvertite, ovvero quelle, le quali da i Maestri del Sacro Palagio e dagl'Inquisitori erano uscite, il che specialmente per conto de' libri ecclesiastici²⁰

per i quali egli rinvia al suo *Apparatus sacer* (1603-1606), l'inventario alfabetico degli scrittori «sacri». La sua silloge si allinea così al programma di estirpazione della «pianta» infestante dell'eresia, dal momento che espungere dal canone opere nocive comporta una riscrittura della storia, una revisione del deposito della tradizione.

Libri come anticorpi

La figura versatile di Possevino imprime una direzione e dà metodo al sapere dell'età post tridentina.²¹ Noto per la sua attività diplomatica e missionaria, il gesuita esplica la propria milizia anche sul versante dell'istituzione di una biblioteca conforme alla cultura della Controriforma. Nell'ordinamento della conoscenza da lui predisposto, la teologia e l'esegesi scritturale valgono come «perpendicularum», come vertice rispetto alle restanti scienze profane. Come ha di recente osservato Saverio Ricci, è leggibile una continuità nella figura pur multipolare del gesuita: Possevino contempera infatti il ruolo di chi legge e consiglia, di consultore del Sant'Uffizio e dell'Indice, di riformatore della *Ratio Studiorum*

17. Per il tema della censura rinvio agli studi di Fragnito (1997; 2005). Sulla compresente accezione di censura, non intesa in senso univocamente repressivo, ma come «sguardo che registra», (dal lat. *censere*, passare in rassegna), già inerente all'ufficio della magistratura romana, si rinvia allo studio di Bianchin (2005). Bianchin (2005: 8) rimarca anche come storicamente, durante la Controriforma, sia reintrodotta la pratica del censimento, come provvedimento proprio dell'amministrazione statale moderna.

18. Prosperi (1997) richiama dei passi della *Coltura* che riguardano la sterilità, l'estirpazione della zizzannia di eresia ed errore da parte di Dio. Per spiegare la sua cognizione di censura, Possevino ricorre inoltre a Luis Vives, circa la probità della censura sugli studi.

19. Cfr. Biondi (1979).

20. *Coltura degl'ingegni*, 220.

21. Sul profilo biografico di Possevino, si veda anche la recente voce compilata da Pavone (2010).

e di correttore di testi. Così, in veste di bibliografo e di censore, egli concepisce *correctio* ed *emendatio* di libri come premesse di un discorso parenetico.

L'attività editoriale del Possevino si raccorda all'opera missionaria e a quella pastorale, che si traducono a loro volta nella direzione spirituale e nella predicazione. Come ha mostrato Luigi Balsamo, l'attività missionaria si vale di due azioni coordinate: accanto alla predicazione, si dispone la raccolta e la distruzione dei libri eretici sul mercato, che vengono sostituiti «con altri utili alla Religione e alla Pietà»;²² nel caso in cui non ci fossero titoli utili a completare una rubrica, avrebbe provveduto Possevino stesso a comporne di specifici. Il principio della sua propaganda missionaria consiste nel localizzare i libri proibiti e nel permutarli, secondo l'idea di «[...] diffondere libri 'sostituendo' a' perniciosi altri libri *sani* e cattolici'.²³ Tale attività di permutazione e di fissazione di strumenti librari s'intensifica nel tempo e si organizza, assumendo le dimensioni di una vera e propria bibliografia, la *Bibliotheca selecta*. L'obiettivo è quello di «spandere un'infinità di buoni libri tra il popolo, fino a comporne egli stesso alcuni su varie materie di pietà» in cambio di altri perniciosi ritirati o distrutti.²⁴ Per agevolare l'irradiazione, Possevino scorpora i fascicoli della sua opera enciclopedica per sezioni, al fine di renderne più fluida la circolazione: la prova di tale volontà di «accomodamento» rispetto alle condizioni dei destinatari è la ristampa di parti o libri singoli della *Bibliotheca selecta*, negli anni successivi alla prima edizione del 1593.²⁵ In effetti, per l'imponenza, la *Bibliotheca selecta* non si presenta come agevole *enchiridion* (consistendo in due volumi in folio) quanto atlante enciclopedico previsto per la consultazione nelle biblioteche. Come illustra Balsamo, la «frammentazione articolata» delle sezioni per materie della *Bibliotheca* assume la forma di emissione di dispense²⁶ estratte dall'opera intera. La sequenza e il criterio soggiacenti alla «disaggregazione» di alcuni libri della *Bibliotheca selecta* dal *corpus* unitario emergono dall'esposizione dell'elenco delle edizioni separate di libri dell'opera, in un arco di tempo che si estende dal 1593 al 1602. La circola-

22. Così il suo biografo Dorigny-Ghezzi, menzionato da Balsamo (1994: 632).

23. Balsamo (1994: 632): «Questa sua propaganda missionaria assunse forme originali ed inusitate, quale ad esempio l'informazione bibliografica orale su libri buoni, 'sì con raccomandarne al popolo la lettura nelle sue prediche' sia facendoli trovare esposti dai librai all'uscita della chiesa».

24. Balsamo (1994: 635).

25. Cfr. Balsamo (2006: 134).

26. Il repertorio possevinoiano promuove così un'espansione progressiva delle opere conformi alla pietà tridentina: Balsamo (1994: 659): «Non c'è bisogno di sottolineare come siffatta multipli-

cazione di titoli intensificasse l'impatto pubblicistico, reso più efficace sia dalla diffusione articolata sia dall'essere i volumi di formato e prezzo ridotto. Non abbiamo indicazioni circa l'entità delle tirature ma è chiaro che dovette trattarsi di parecchie migliaia, più di due decine di migliaia di esemplari «disseminati» in tutta Europa e anche nelle Indie. Ciascuno di essi contribuì a diffondere la conoscenza, anzi a guidare alla lettura, di altri libri conformi alla dottrina della Chiesa cattolica così come era stata definita dal Concilio tridentino, dando luogo ad una enorme attività di informazione e propaganda apologetica con contemporanea messa in ombra, o diretta emarginazione, delle opere ad essa non conformi».

zione in libri distinti asseconda anzi l'intendimento originario di Possevino, che consiste nel permeare il mercato librario di trattati monografici, suddivisi per materia, nell'aspetto di «particolari libri della mia *Bibliotheca selecta*», come afferma lo stesso Possevino. L'escogitazione di una stampa separata di «dispense a posteriori» in formato ridotto è sorretta da un intento di capillare diffusione, che oltrepassa l'ispirazione enciclopedica e sistematica del catalogo posseviniano.²⁷

Non è un caso che a fine Cinquecento la fortuna del genere delle «Biblioteche», cui Possevino riconduce il suo repertorio, sia attestata da precedenti di diversa propagazione, come le analoghe «enciclopedie» di Sisto de' Cucchi (1566), Ciaconius (1583, la cui epitome, alla quale pare essersi ispirato Possevino, restò manoscritta) e Gregorio da Napoli (1585).²⁸ L'afferenza della *Bibliotheca selecta* al genere delle enciclopedie librarie, e la coscienza di tale appartenenza, è già propria dei contemporanei di Possevino. Tra questi, un posto di rilievo spetta a Niccolò Ghezzi, traduttore della biografia posseviniana di Jean Dorigny, nella cui *Vita del P. Antonio Possevino* si mette in relazione l'inventario del gesuita con l'opera dell'instauratore del genere, il patriarca Fozio, invertendone tuttavia di segno le matrici: là lo scisma, qui la *pietas* e l'apostolato:

Non v'è tra saggi, a cui non sia noto il nome e il merito del p. Antonio Possevino, e le opere che ci ha lasciate saranno un eterno monumento alla sua profonda erudizione. A ragione viene considerata come un tesoro la *Biblioteca* di Fozio, da cui vengon forniti i secoli susseguenti di immense ricchezze in ogni genere d'erudizione; poiché in essa quel greco famoso riferisce e dà giudizio di quasi quattrocento autori da lui letti in non lungo spazio di tempo. Or Possevino per santificar la fatica dello studio, addolcirla e accorciarla a chi voglia intraprenderla, ha formato il piano di una nuova biblioteca, in cui tratta tutte le scienze sacre e profane, e di tutte pur le belle arti. Ma tutto ciò non è che un preludio d'un'opera ancor maggiore, aggiunta sotto il titolo di *Apparato sacro*, in cui dà ragguaglio di più di seimila autori ecclesiastici, e dallo col più ampio dettaglio che siasi ancora veduto. Ma ciò che troppo più rialza il di lui merito sopra quello di Fozio, si è che il Possevino ben lungi dall'abusare del suo sapere (come fece questo funesto autore dello scisma, che già da più secoli tiene la Chiesa greca sventuratamente separata dalla latina), nulla più ebbe a cuore in sua vita che di tutti spendere i talenti ricevuti dal Cielo a servizio di questa madre comune di tutti i fedeli, con edificare i di lei figliuoli, ritenere nel di lei seno quegli che l'eresia sforzava di rapirle e ricondurvi quegli che infelicemente le erano stati rapiti; come ne fanno indubitabil fede i suoi libri, le sue predicazioni, le sue

27. Le edizioni apparse a stampa singolarmente si susseguono secondo l'ordine: *Jurisprudencia*; *Cicero collatus*; *De poësi et Pictura Ethnica* (l. XVII); *Apparatus ad Historiam* (l. XVI); *Cultura ingeniorum*; *Philosophia*; *Apparato alla Medicina* (l. XIV); *Divina Scriptura*. Un elenco analitico delle edizioni singole dei libri della *Bibliotheca selecta* si trova nelle Tavole Sinotti-

che approntate da Balsamo (2006: 193).

28. Si tratta delle sillogi di: Sisto de' Cucchi [da Siena] (*Bibliotheca sancta, ex praecipuis catholicae ecclesiae auctoribus collecta, et in octo libros digesta*, Coloniae, apud Maternum Cholinum, 1586), Gregorio da Napoli (*Enchiridion Ecclesiasticum, sive praeparatio pertinens ad sacramentum poenitentiae*, Venetiis, sumpt. I. Anelli de Maria, 1588).

missioni in Italia, in Francia, in Germania, e più di tutto i negoziati importanti di cui dalla Santa Sede fu incaricato presso le principali Corti del Settentrione.²⁹

Il canone della *Bibliotheca selecta* s'intende come contrasto al contagio dell'«eretica pravità» –che si diffonde proprio attraverso i libri, veicoli di dottrine eterodosse. Quanto più i libri infetti, «della caduta di fioritissimi regni veramente furono da principio [...] le mine e le machine nascoste», tanto più urgerà vietarne l'ingresso e l'accesso; se il male si è invece ormai inoculato, «quando eziandio le fiere si avvicinano, specialmente nelle città principali, è spedito che si fatta mercatanzia de' buoni libri sia in pronto» (*Coltura degl'ingegni*): si rende cioè necessario pianificare sul territorio l'immissione di libri devoti, tramite pubbliche occasioni come le fiere.

Depositario di una stessa concezione del libro che «contamina» è l'episodio riferito da un cronista del secondo Cinquecento, e riportato da Jean François Gilmont: la significativa «isotopia d'immagine» si raccorda al caso di un'ordinanza emessa a Laon nel 1565, che ingiungeva di occludere tutte le fessure nei muri con affaccio sulla pubblica via. La misura era stata adottata per paura che di notte alcuni emissari ginevrini introducessero proditoriamente all'interno delle case opuscoli con dottrine ereticali, e che questa propaganda surrettizia avesse instillato in alcuni cittadini prima la curiosità, e poi la conversione alla Riforma.³⁰

Bibliotheca selecta: un repertorio normativo ³¹

Come viene a modularsi dunque un'opera che vuole essere insieme strumento di consultazione bibliografica e repertorio della più ampia divulgazione? La *Bibliotheca selecta* ottiene l'ufficialità col pontificato di Clemente VIII, che nel 1603 la fa stampare in seconda edizione dalla Tipografia Vaticana, dopo la prima del 1593,³² affidando all'autore stesso il compito di raggiungere con la sua opera i Collegi gesuitici,³³ come anche le missioni oltreoceano.

Rispetto al piano di «bruciare i libri ed erigere fortificazioni», si è detto che il progetto di Possevino è piuttosto di tipo tassonomico e prescrittivo, e non di con-

29. N. Ghezzi S.J., dedicatoria al conte Marcello Gamba di Roatto, premessa al volgarizzamento di Jean Dorigny (1649-1731), *Vita del p. Antonio Possevino della Compagnia di Gesù già scritta in lingua francese dal padre Giovanni Dorigny* [...], parte prima [legata con la II, che è appendice documentaria recante lettere inedite], Venezia, Remondini, 1759, xxxii.

30. Gilmont (1990: 146).

31. Rileva ricordare che la seconda edizione

a stampa del 1603 recepisce le regole derivate dalla promulgazione dell'Indice Clementino. All'ed. del 1603 segue una terza, impressa nel 1607 a Colonia (cfr. ancora Ceccarelli 1993: 731-741).

32. *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*, Romae, ex typographia Apostolica Vaticana, 1593.

33. Balsamo (2006: 135).

fisca o combustione libraria, tanto è vero che la *Bibliotheca selecta* è stata definita da Romeo De Maio come «bibliografia ideale della Controriforma» e, per l'applicazione del suo modello da parte delle biblioteche, monastiche e private, considerata alla stregua di ricapitolazione di una cultura in atto.³⁴ Quello del gesuita si configura in effetti come un programma di rassegna e setaccio («inde secernenda sint improba a probis», *Bibliotheca selecta*, VI. 16), e, in ultima istanza pedagogico, in conformità con i dettami della *Ratio Studiorum*. La sua collezione non può dirsi universale, contrastivamente a quella gesneriana, data la priorità di escludere forme di dissenso religioso: *selecta* perché funge da filtro *ad excludendum* l'eterodossia.³⁵

Da un punto di vista interno al genere delle *Bibliothecae*, la silloge del gesuita si fonda su un «impianto classificatorio» che informa l'«enciclopedia cattolica del sapere», secondo un coerente piano di studi che emana dalla Scrittura, e la cui scienza eminente è, come si diceva, la teologia.³⁶ Decisiva, per la sua posizione verso la *libertas opinandi* e il *delectus opinionum*, appare la titolazione di un capitolo della *Coltura degl'ingegni*, primo libro della *Bibliotheca selecta*, che parla di *Rimedi contra la libertà degl'ingegni troppo o curiosi o penetranti*. Anche in questo caso, la perspicacia dei lettori andrà esercitata nel perimetro tracciato dall'autorità, secondo l'immagine dei cavalli a briglia sciolta, che, contro i rischi di «licenza e novità», dovranno invece limitare il loro moto all'interno di margini delimitati:

Percioché sì come un cavallo veloce si diverte e lieva gioevolmente dal correre per quei luoghi, ne i quali di qualche pericolo si teme, ma gli permette che scorra quanto vuole per l'aperte e sicure campagne: così a ciascun dottissimo fu sempre persuaso e chiaro ch'il mostrare vigore e forza dell'ingegno nelle opinioni approbate, ha più di sottigliezza, di lode e di commodo che di licenza e di novità.³⁷

Il costante termine di paragone per l'attività dell'intelletto —che il secolo del *libertinage érudit* rivendicherà come diritto alla critica— resta la concordia «col senso e intelligenza della Chiesa Catholica Romana, e colle ricevute tradizioni», nel rispetto della «fortezza della fede e della fermeza della soda pietà». Da evitare saranno così l'orditura di cose nuove come il fomento di nuova dottrina, nell'impegno della cura contro «libri pieni di errori per coloro che desideravano più le tenebre che la luce».³⁸

Come si è detto, l'operato del gesuita si discosta dal quadro censorio più repressivo del primo quarantennio del Cinquecento, che comprendeva la re-

34. Su questo aspetto, di attuazione delle indicazioni posseviniane nell'organizzazione delle biblioteche, si rinvia a Borraccini e Rusconi (2006). Sull'opera posseviniana, si rinvia del pari a Carella (1993).

35. Come riferisce Ceccarelli (1993: 717).

36. Ceccarelli (1993: 62).

37. *Coltura degl'ingegni*, cap. XXXII: *Rimedi contra la libertà degl'ingegni troppo o curiosi, o penetranti*, 180.

38. *Coltura degl'ingegni*, cap. VII: *Considerazione di questo secolo per coltura dell'uomo*, 110.

quisizione e la combustione dei libri —secondo un dispositivo analiticamente illustrato da Rotondò e ripreso da Fontana—,³⁹ in quanto il piano di emendazione perseguito dal gesuita presenta un altro rimedio per i «focolai di infezione» eretica.⁴⁰ I termini che mettono capo a un complesso nosografico sono nella cultura posseviniana perciò sintomatici di una visione netta dei confini tra malattia e sanità, nozioni che vengono polarizzate secondo l'equivalenza di libro eterodosso / libro prescritto.

Conflitto e indennità

I piani enunciativi che si intersecano nel discorso del gesuita sono da un lato propaganda e milizia —in un'economia di circolazione libraria determinata dalla rivoluzione tipografica—; dall'altro lato si ravvisa poi una semantica dell'incolumità, fondata su un principio medico, la «regola isopatica che il simile cura il simile»⁴¹ e interviene a partire dalla constatazione che l'uso necessario della diffusione a stampa delle idee —Possevino opera nell'economia della *propaganda fide*— si lega a una cultura immunitaria, ove i libri sono visti come veicolo cogente e neutro, latori ora di «peste», ora di antidoto.

A fronte dell'irreversibilità della diffusione del libro,⁴² Possevino propone, come cura e profilassi dell'infezione, un antidoto, ad essa speculare ma di segno opposto, improntato al risanamento. Si tratta di un'incipiente topica dell'immunità, che si affermerà compiutamente nel corso del Settecento, con la nascita dell'epidemiologia. Secondo questo paradigma, la forma attenuata di infezione sarà in grado di proteggere da una affezione più virulenta dello stesso segno. Di questo «antidoto» Possevino pare qui antesignano.

39. Se ne vedano gli ampi studi, rispettivamente: Rotondò (1973: *passim*); Fontana (1977) incentra la prassi del contrasto al contagio nelle procedure della requisizione e della purificazione del rogo. La censura ecclesiastica sarebbe valsa come igiene pubblica o medicina sociale, a riparo della cristianità minacciata dall'infezione, sul modello della peste; il censore avrebbe conseguentemente agito come ufficiale sanitario, isolando e distruggendo i focolai a vantaggio della comunità, Fontana (1977: 878).

40. Come ha rilevato Fontana (1977), la metafora medico-chirurgica si rivela come funzione costante nel tempo della censura, sia essa ecclesiastica o come emanazione del potere assoluto.

41. Esposito (2002: 149).

42. Un'ineluttabilità che, un decennio dopo Possevino, Bellarmino, in veste di consultore

del Sant'Uffizio e dell'Indice, non mancava di rilevare, consapevole degli «[...] ostacoli che la celere circolazione dei libri e delle idee in Europa opponeva al funzionamento del supremo organo censorio romano», invertendo così la logica meccanica di azione e reazione, ovvero: dapprima la pubblicazione di un libro, e poi, previo esame, l'eventuale sua censura. Bellarmino capovolge invece il processo, anteponendo l'esercizio di veto rispetto all'espressione delle idee, e creando una colpa in funzione della pena certa, e già irrogata a priori. E ancora, come riferisce Rotondò (1973: 1399 e 1403): «[...] negli uffici della Congregazione si sarebbe desiderata una completa paralisi delle stampe: «La santa chiesa —confidava nel 1575 un funzionario che operava nell'ufficio stesso del Maestro del Sacro Palazzo— havia più bisogno che per molti anni non vi fusse stampa»».

I prodromi di tale cultura immunitaria si possono del resto già scorgere nella trattatistica politica tra Cinque e Seicento. Essa risentirebbe, nell'idea del morbo che finisce per potenziare le difese del corpo che ne è affetto, «della concezione machiavelliana relativa alla produttività politica dei conflitti sociali»,⁴³ e a fianco di questa, all'influenza esercitata dai trattati epidemiologici di Fracastoro sui flagelli come la peste.

Sul piano della prassi di «polizia libraria», il gesuita enumera diversi modi per diffondere i libri-anticorpo:

- la conformità dei libri *ad status* dei singoli lettori (condizione matrimoniale, vedovanza, ma anche cariche pubbliche e appartenenza ad altre religioni: «a Giudei, o a Pagani e Gentili per aiutarli», si veda la *Coltura degli ingegni*, cap. LIV);
- la capacità di agire in un tempo propizio, come durante l'indizione di un Giubileo, di una confessione generale, dei Sinodi diocesani, delle visite parrocchiali, previo avviso agli stampatori di predisporre i testi necessari alla missione evangelizzatrice: occasioni, queste, durante le quali i Vescovi dovranno «per editto commettere a sacerdoti che comperino quelli i quali alla loro cura possono servire»;
- l'incidenza dei luoghi sulla distribuzione dei libri: durante le fiere pubbliche, come quella di Lione, allorché i predicatori dal pulpito saranno tenuti a fare propaganda presso i mercanti, che, tornati in patria, garantiranno la circolazione della merce-libro; nelle città marittime e fluviali «[...] onde per questo molte navi sogliono prender il corso verso diverse parti, gli uomini devoti utilissimamente potranno persuadere a sensali e agli ammiragli de' porti che a navicanti si distribuiscano libri pii e istorie cristiane e vite di uomini santi approbate, lequal' in quell'ocio della navigazione possano pascer gli animi di coloro che facilmente gli leggeranno, il che forse non avrebbero fatto dimorando in terra ferma» (*Coltura degli ingegni*, cap. LV);
- l'opportunità di affidare agli ambasciatori diretti a Levante libri cattolici in lingua italiana, a conforto spirituale dei cristiani là catturati come schiavi, così come se ne raccomanda la presenza nelle corti e negli eserciti;
- la convenienza poi di destinare i libri devoti ai morenti, ai penitenti e ai prigionieri; come anche distribuirli nelle scuole, nelle barberie.

La semantica medica viene, come si accennava, a confluire con quella militare. L'adiacenza dei due paradigmi si può misurare a partire da nodali asserti posseviniani, ad esempio, nel richiamarsi all'autorità di apologeti e controversisti, prevenendo l'obiezione della ridondanza e prolissità delle loro posizioni, Possevino rileva:

che poi scrivessero le medesime cose, inde avveniva perciò che bevuto avevano co 'l medesimo spirito dal medesimo fonte l'antidoto del veleno, e dai medesimi presidii

43. Esposito (2002: 147-148).

combattevano sotto 'l medesimo Auttore e capitano Dio contra i medesimi nimici per il possesso della medesima verità.⁴⁴

La sua visione patologica del corpo sociale insidiato dall'eresia culmina in una concezione del libro proibito come metastasi (immagine pur lenita da una litote),⁴⁵ a cui fa da contraltare la *pedagogia perennis* della disseminazione⁴⁶ dei libri medicamentosi, «il rimedio nel male», secondo il linguaggio categoriale di Starobinski:⁴⁷

E perché non tanto per l'eresie, quanto per altri peccati il mondo è oppresso, de' quali quasi ogni giorno o si vendono o si disseminano stimoli per mezzo de libr' innumerabili, però non pe 'l medesimo, ma pe 'l contrario modo dee applicarsi contra così pernicioso veleno l'antidoto e medicina. Della caduta di fioritissimi Regni veramente furono da principio queste le mine e le machine nascoste. [...] che cosa fare si dovrebbebbe in questo secolo, nel quale e innumerabili eresie lacerano da ogni parte la Chiesa, e rari sono appresso gli adversari, i quali non scrivano qualche cosa, i libri de' quali non già come il cancro vanno serpendo ma come schiere di locuste vanno svolazzando? Oltre ch'è cosa pure troppo provata e manifesta, che gli scritti eretici non solo apportano ogni giorno ruina pestilente a molti, ma che anche all'intiere Provincie l'hanno talora, e massime in questo secolo, apportata.⁴⁸

L'analogia paradigmatica tra medicina e teologia è del resto presupposta da Possevino in un libro della sua *Bibliotheca*, il libro XIV: *De Medicina*, laddove il

44. *Coltura degli ingegni*, cap. LI: *Quale debba essere la composizione e 'l modo di scrivere i libri, i quali debbono stamparsi*. Eminente è la posizione di Agostino (I *De Trin.*) sul profitto derivato dalla ripetuta uguaglianza delle dottrine, delle posizioni controversistiche: «Né però, quando io così ragiono, pretendo di improbare ciò che verissimamente giudicò s. Agostino, nel III capo del I *Libro della Trinità*, quando scrisse che non solamente non noceva, ma giovava alla causa ecclesiastica se moltissimi scrivessero contra l'eresie, perciòché egli insegna che dee desiderarsi, dove l'eresie hanno preso negli animi radice, che qualunque ha qualche talento di scrivere, ciascuno di questi scriva, ancorché questo si faccia non solo delle medesime cose, ma anco delle medesime forse in altre parole: 'Conciosiacosache (dice egli) è spediante, che gl'eretici intendano che nell'essercito de' cattolici non sia solo uno o due, ma molti, i quali ardiscono stare a fronte contra loro'», *Coltura degl'ingegni*, cap. LI.

45. A proposito della *Bibliotheca selecta*, Barberato (2002: 149) ricorda che sono visibili e perduranti gli esiti della cultura censoria di

Possevino in un trattato del 1636 di Cesare Carena, *Tractatus de modo procedendi in causis Sancti Officii*, Cremonae, M. A. Belpierus, 1636, laddove si dice che il libro poteva contagiare il lettore per la sua sola presenza fisica, inoculando come veleno la persuasione. Carena assevera che l'apertura del libro, lo sguardo verso il foglio, il voltare le pagine fossero già atteggiamenti sospetti.

46. Ricorsivo è nel pensiero di Possevino il concetto di disseminazione dei propri scritti; anche nella corrispondenza, nel commentare l'incarico assegnatogli da Clemente VIII di diffondere la propria opera nel Collegi, nelle biblioteche di altri Ordini religiosi, e anche nelle terre di missione, egli torna sull' assunto e dichiara: «Clemente ottavo, [...] mi aveva non solo conceduto ch'io potessi *disseminare* et donare buoni libri, [...] Et è da sapere, che di quanti libri ho fatto stampare, et ho *disseminato* continuamente, o contro heretici, o per aiutare i cattolici [...]», cfr. Balsamo (2006: 135), mio il corsivo.

47. Cfr. Starobinski (1990: 149-188).

48. *Coltura degl'ingegni*, 232; 225-226.

legame intercorrente tra corpo e anima rende l'opera del medico parallela a quella del teologo.⁴⁹

La difesa dal contagio si prospetta come una controffensiva di pari forza e invertita di segno. Di questo ambito metaforico improntato alla forza bellica è precedente e testimone il trattato di Possevino *Il soldato cristiano* (1583), nel quale il gesuita ammette la liceità della guerra, asserendo «la giustizia della causa»,⁵⁰ e in seguito il *ripiantare* la fede laddove sia stata divelta come pianta, stando alla metaforica vegetale prima richiamata:

Si come la verità è di sua natura inespugnabile, perciòché ella si appoggia a Dio e ha per compagne tutte le virtù; così la guerra la quale si fa per difendere la verità basta per assicurare ogni soldato che lecitamente può essercitarla, e tanto maggiormente quando vi concorrano tutte le cagioni le quali la rendano giusta. Or nelle imprese che si pigliano contra infedeli e altri turbatori della pace comune, tutte le condizioni concorrono, quando prima c'è l'intenzione de' Principi per ripiantare la fede, donde fu levata; oltre ciò, l'autorità del pontefice luogotenente di Dio, la quale rende più che sicuri i soldati, poiché non si muovano per proprio appetito, né con spirito di ribellione, ma con ubidienza e umiltà, virtù molto favorite dalla divina Maestà.⁵¹

Riscontro teorico a questo lessico che risente della terminologia militare, si trova nel libro V della *Bibliotheca selecta*, intitolato: *De Militibus etiam sacris, eorumque Seminariis instituendis*, dove, tra le altre questioni, si discute proprio il principio di guerra lecita, «causae iusti belli quaenam sint. Quisnam bellum possit gerere. Quid antea tentandum. Quibus ducibus et principibus milites suam operam praestare debeant. An infidelibus inferendum sit bellum, et quatenus. Quae cum alii, tum Dominicus Soto libris de iustitia et iure, Io.[annes] Molanus lib. de rebellibus, et Petrinus Bellus, pertractarunt. Nos item aliqua, ubi de iuvandis Indis, deque natura novi orbis egimus».⁵²

Una tendenza di Possevino a permanere in una logica del conflitto col ricorso all'idea di milizia si può ad esempio constatare nel passaggio, tra la prima e la seconda edizione della *Bibliotheca*, da una locuzione più neutra e denotativa, per il libro V: *De Seminariis Ordinum Regularium, etiam Militarium*, a un titolo che fonde nella figura del *miles Christi* il soldato e il religioso: *De Militibus etiam sacris, eorumque Seminariis instituendis*.⁵³

49. *Coltura degl'ingegni*, 77.

50. *Ibid.*, 11.

51. A. Possevino, *Il soldato cristiano, con l'istruzione de' capi dell'essercito catolico. [...] Libro necessario a chi desidera saper i mezzi per acquistar vittoria contra heretici, turchi, e altri infedeli* [prima ed. 1569], Macerata, Martellini, 1583, *Come la guerra la quale si fa contra gli eretici e infedeli dee render sicurissimo il soldato cristiano quando nella detta*

guerra concorrano le debite circostanze, 10-11.

52. *Bibliotheca selecta de ratione studiorum, ad disciplinas et ad salutem omnium gentium procurandam*, Venetiis, apud Altobellum Salicatum, 1603 [prima edizione: 1593; tra le due edizioni si frappone l'Indice Clementino, del 1596; cfr., qui, la nota 32], vol. I, l. V: *De militum, de clericorum, de religiosorum familiarum seminariis*, 202.

53. Come si desume dalla sinossi del libro V del-

Possevino iscrive in un orizzonte dapprima figurale (con esempi dell'Antico Testamento) e poi teologico-politico la necessità della guerra contro i «turbatori della verità e della giustizia»: ⁵⁴ così, fondandosi su esempi scritturali, mostra come il «Dio degli eserciti», per il mezzo preternaturale delle schiere angeliche, come di quello umano dei capitani d'arme, sostenga l'«onesta guerra». Se per l'Antico Testamento valgono le figure di Giosué, Sansone, Giuditta e dei Macabei, dopo la venuta di Cristo i segni della probità del ricorso alle armi s'incidono nella storia — ora con prodigi, ora per mezzo del potere temporale, secondo una progressione che va da Costantino al Sacro Romano Impero, alla conquista delle Americhe:

[...] a Constantino imperatore egli stesso formò nel Cielo uno stendardo co 'l segno della Croce [...] intorno al quale erano quelle notissime parole scritte: «Vinci in questo segno», cioè nella virtù di Giesù crocifisso. Poi si servì la divina bontà di Teodosio, di Carlo Magno e di molti altri, accrescendo la fede per così fatti mezzi, non meno che a' tempi nostri abbia fatto in acquistar le due grandi Indie orientali e occidentali, per sottoporle al soave giogo della sua santissima legge e alla purgazione dell'eresia. ⁵⁵

L'assunto di «Propaganda» si iscrive nella cornice di riferimento della Controriforma, che dall'originario significato di ««estensione», «incremento» o «allargamento»», viene a precisarsi in seguito all'emanazione della Bolla papale di Gregorio XV (1622) relativa all'istituzione della congregazione cardinalizia per riguadagnare all'integrità della dottrina gli *errantes in fide*. ⁵⁶

Un approccio bibliografico alla *Bibliotheca selecta* conferma questa tesi: il progetto del catalogo dei libri della Controriforma è concepito infatti per procurare gli strumenti necessari all'attività didattica dei Collegi gesuitici nel perseguire la formazione dei giovani delle *élites* europee. ⁵⁷ In quest'ottica, Balsamo fa della coscienza dell'irreversibilità del passaggio all'era della stampa (una colluvie di libri da sceverare) lo sfondo dell'impegno di diffusione libraria promossa da

le due prime edizioni della *Bibliotheca*, appunto 1593 e 1603, Ceccarelli (1993: 733). Così, per il libro VIII della *Bibliotheca*, ricorre l'espressione «Fidei hostes» per i riformati (l. VIII, ed. 1593: *De Atheismis Lutheri, Melanchtonis, Calvini, Besae, Ubiquetariorum, Anabaptistarum, Puritanorum, Arianorum, et aliorum fidei hostium*; ed. 1603: *De Atheismis Lutheri, Melanchtonis, Besae, Anabaptistarum, et aliorum Fidei hostium*). La polemica *refutatio* delle posizioni di riformati e protestanti era già apparsa a stampa a parte nel 1586, con il sottotitolo di *Antithesis haereticae perfidiae* (Vilnae, apud I. Velicensem, 1586).

54. *Il soldato cristiano*, 8.

55. *Ibid.*, 9.

56. La disamina dello sviluppo del campo semantico di propaganda, dalla Controriforma fino a fine Novecento, si deve a Scribner (2008: 21-23): «Così, il significato originario legato alla diffusione di idee ha acquisito forti connotazioni che lo qualificano come tentativo di convincere, influenzare, convertire, spesso in un senso peggiorativo che presuppone un'implicita distorsione della verità. La definizione forse più neutrale del termine potrebbe essere quella di 'formazione dell'opinione'».

57. Su questo aspetto mi permetto di rinviare a Bisello (2009).

Possevino,⁵⁸ come se lo spazio per il ristabilimento di un ruolo egemone sulla formazione e sulla cultura si improntasse al principio *ex malo bonum*.

Nel *Preloquio* all'edizione del 1593, ove si espone il piano dell'opera, Possevino denuncia come una calamità la congerie di libri infetti e circolanti all'epoca in cui scrive:

Par etiam fuit calamitas ex infinita librorum congerie de naturalibus rebus, de Philosophia universa, et Medicina, uti et de Iuris prudentia: quippe tot ac tanta volumina, haecque interdum haeresibus aspersa, nutantem iuventutem diutissime distrahant, atque ita angunt, ut iacturae temporis, sumptuum, dignitatis, altera illa iactura, aeternae cum Deo vitae admitendae, plerumque adiungatur.⁵⁹

Si tratta di «arginare l'offensiva dei 'novatores' sul piano dell'informazione»,⁶⁰ all'interno del quale la reazione si esercita per «insinuazione», strategicamente, come ammette il gesuita stesso in una lettera al padre Ludovico Gagliardi del 1597.⁶¹

Possevino sposta il fuoco del problema rispetto a una logica di polarità antagonista, invalsa nella campagna di aggressiva controforza propugnata da Valier, o dal Bellarmino delle *Controversiae*. Una stessa logica di «combattimento spirituale» non era stata del resto estranea al gesuita, che circa un decennio prima della pubblicazione della *Bibliotheca selecta*, aveva iscritto la propria attività tra i *topoi* dell'arte bellica. Significativo risulta l'esergo doppio apposto al suo *Atheismi Lutheri*,⁶² che annoda, all'ombra del testo evangelico e dei Padri, il concetto dello «sradicamento» del dissenso con la figura del «debellare» per via di conoscenza. La dedicatoria ad opera del transilvano Stephanus Bodonius mantiene inoltre in asse la metaforica di contagio infestante e di eradicazione; ne è prova la serie di allegazioni contenute nel breve testo *Stephano Primo Poloniae Regi invictissimo, Magno Lituaniae Duci et Principi Transylvaniae*, dove ricorrono le espressioni inequivo-

58. Il tratto dominante dell'ambito d'intervento di Possevino è quello dell'informazione: Balsamo (2006: 11): «ossia le forme e i metodi di comunicazione impiegati da entrambe le parti in una lotta ideologica che si avvale di tutti gli strumenti mediatici allora disponibili, di quelli tradizionali ma soprattutto della nuova tecnologia della stampa tipografica».

59. *Bibliotheca selecta*, ed. 1593, *Causae et idea operis*, 1-2.

60. Balsamo (2006: 15).

61. Balsamo *Ibid.*, 16: «Et vedendosi che andava con danno di molte città intorno la Bibliotheca di Gesnero mista con una farragine di Autori Eretici, alla quale altri andavano aggiungendo altre fatiche simili, oltre che cresceva ogni di il

numero de' libri osceni e dannosi, andai pensando come potrebbe andarsi incontro alla detta biblioteca, per distogliere l'uso anco fra gli Eretici, e insieme insinuare in qualche modo fra i lettori e scolari la maniera e l'uso di buoni libri».

62. Il libello di Possevino si intitola, per esteso: *Atheismi Lutheri, Melanchtonis, Calvinii, Bezae, Ubiquetariorum, Anabaptistarum, Picardorum, Puritanorum, Arianorum, et aliorum nostri temporis haereticorum duo item libri, pestilentissimi ministrorum Transylvanicorum, cum thesibus Francisci Davidis, adversus sanctissimam Trinitatem, refutati ab Antonio Possevino S.I. Denique Anththesis haereticarum perfidiae, contra singulos articulos orthodoxae fidei*, Vilnae, in Lituania, apud I. Velicensem, 1586.

che circa il campo figurale dello scontro, determinato dal propagarsi dell'empietà («pestes istae haeresum») nel secolo: «Cum vero haec pars utilissima sit, qua, cum Atheismos huius seculi ob oculos omnium posuit, securim admovit ad venenatae istius arboris radicem, quae tot haeresum monstra protulit [...]»,⁶³ ma anche Agostino Valier, ad esempio, negli stessi anni di Possevino risponde alla minaccia del contagio ereticale —esteso dalla stampa— attraverso un principio chirurgico. Nell'indicare nel rigoglio editoriale una «luxuries ingeniorum» che ha intaccato la cristianità, Valier propende per la soluzione: «amputanda quaedam luxuries ingeniorum [...] an potius obfuerit typographica imprimendorum librorum ars» (*De cautione adhibenda in edendis libris*, 1589). Possevino, rispetto alla misura repressiva, si attiene, tuttavia, come si è detto, più a una *pars construens*, tesa a stabilire i modelli culturali della Controriforma, e se, sempre a fine Cinquecento, le *Controversiae* di Bellarmino procurano da parte loro l'inventario più completo delle deviazioni teologiche, secondo un'impostazione diatribica fondata sul conflitto, egli opera invece su un versante di esposizione e vaglio, scelta che sottende comunque, come è stato notato, una «[...] comunanza di presupposti tra questa letteratura che addestra il cattolico alle armi della quotidiana milizia antiereticale e quella sorta di trattatistica [...] come *Il soldato cristiano* del Possevino».⁶⁴ Un differente campo di forze si delinea così rispetto alla repressione e alla diatriba, scarto, questo, che non pregiudica però il dato unificante, ovvero che il lessico e la drammaturgia militare apparentino il genere controversistico con l'istruzione bibliografica del gesuita.

La campagna editoriale da lui promossa intende sopperire all'ammacco di testi da parte cattolica. Rispetto al fervore editoriale dei riformati, come lamentava anni prima il Seripando a Paolo Manuzio, fin dal chiudersi del Tridentino, non faceva riscontro neppure una Bibbia romana stampata.⁶⁵

Biblioteca ideale e *manuductio*

L'aspetto «odegetico»,⁶⁶ di guida e formazione, dell'opera possevina, è provata dall'estensione della stessa figurità arborea all'educazione: fin dal titolo, il libro inaugurale della *Bibliotheca selecta*, la *Coltura degl'ingegni*, indica, mediante l'idea

63. *Atheismi Lutheri*, cc. A2r-A3r.

64. Rotondò (1973: 1441). *Il soldato cristiano* era dispensato all'esercito cattolico di stanza nella guerra civile in Francia e nella guerra navale contro i Turchi.

65. Balsamo (2006: 17).

66. Conferma la linea di una confluenza nella *Bibliotheca selecta* tra istanza educativa e funzione svolta dal libro anche Bianchi (2002: 55-56), che rileva la contemporanea stesura dell'edizione originaria del repertorio del gesuita con la redazione definitiva della *Ratio studiorum*.

Oltre a ribadire la piena «corrispondenza morale e dogmatica» della *Bibliotheca selecta* «con gli obiettivi dell'educazione cattolica», Bianchi rileva come l'opera del gesuita desse «attuazione alle indicazioni riguardo ai libri contenute nelle *Constitutiones* della Compagnia di Gesù, che nel capitolo quinto, dopo aver fornito alcuni criteri generali sull'impiego dei testi, raccomandavano: «[...] ad particularia descendendo, qui libri sint praelegendi, tam in humanioribus, quam in aliis disciplinis, qui vero praelegi non possint, constituere».

della coltivazione, l'accrescimento delle capacità intellettuali degli individui, il metodo per guidare all'uso del patrimonio di conoscenze trasmesso, la cultura, appunto.

Dello spettro semantico della voce «censura», Benveniste ha illustrato gli aspetti relativi all'enumerazione, come alla sorveglianza e anche alla crescita, e il loro contemperarsi.⁶⁷ L'operazione censoria del gesuita si richiama, etimologicamente, soprattutto a «*censeo*» come «censimento», inventario, come è nei protocolli del genere delle «*Bibliothèque*»,⁶⁸ nel quale la sua opera si allinea, come si è detto, nella scia di Diodoro Siculo, Fozio, Sisto da Siena⁶⁹ e Gregorio da Napoli.

Nella *Bibliotheca selecta*, «*censeo*» andrà quindi considerato nell'accezione di passare al vaglio, di fare una rassegna per accumulazione di titoli; nello stesso tempo, però, il predicato comprende la funzione di setaccio e di esclusione dell'eresia.⁷⁰

Tuttavia, all'interno della struttura espositiva di Possevino, non è privo di significato il dato che vi siano disposti in parallelo il consiglio relativo a un libro edificante e la dissuasione da un'opera «allodossa» su uno stesso argomento; come è noto, parlare, pur *in odium auctoris*, di un'opera è un modo per indurre nel lettore la curiosità di leggere entrambi i testi. Questo metodo argomentativo ricorda quello del *sic et non*, consistente nell'esposizione di sentenze favorevoli a una tesi, e poi quelle contrarie, lasciando al lettore di trarre una conclusione in merito. Il metodo non è scettico, ma didattico, esortando il lettore a formarsi un'opinione propria in materia. La differenza, rispetto al sistema dubitativo del *sic et non*, è che Possevino indica espressamente il testo cui conformarsi e quello da ruscare, non lasciando al lettore di operare una scelta nel merito.

Il punto focale del criterio di inclusione o esclusione del canone è un netto sceverare. Si tratta di operare via via delle scelte senza ambiguità, di essere degli «Aristarchi, giudici di libri»:⁷¹

67. Cfr. Benveniste (1976: 392), cap. VI: *Il censor e l'auctoritas*.

68. Sull'allineamento della *Bibliotheca selecta* al genere delle enciclopedie bibliografiche, cfr. ancora Balsamo (2006: *passim*). Balsamo convoca il precedente riformato e antifrastico al Possevino, in ragione della latitudine universale delle sue immissioni, il Gesner della *Bibliotheca universalis* (1545), che parte dalla filosofia nell'ordinamento dei saperi. Sullo sfondo dell'operazione posseviniana si staglia naturalmente la compilazione dell'*Index librorum prohibitorum* (1559; seguito da quello clementino, che si frappone tra la prima e la seconda edizione della *Bibliotheca selecta*).

69. Il domenicano Sisto da Siena opera, nella *Bibliotheca sancta* (1565), un tentativo di ristabilire una linea ortodossa della tradizione patri-

stica, simile alle *Controversiae* del Bellarmino. Il suo repertorio vale come base per l'intervento dei censori, Rotondò (1973: 1436).

70. Cfr. Senellart (1997: 257). Intorno al concetto di censura nelle compagnie politiche di età moderna, Senellart dimensiona un campo discorsivo alla confluenza tra diritto, morale, prudenza politica e statistica; questo campo viene attraversato da differenti correnti di pensiero, dall'umanesimo giuridico, all'aristotelismo, al neostoicismo. La censura non varrebbe tanto come forza coercitiva, quanto come sguardo che registra, distingue, classifica, sorveglia (si veda la disamina del sistema censorio di Obrecht, fondato sulla sorveglianza preventiva, *generalis cura et inspectio*, e nella punizione).

71. Cfr. Biondi (1979: 44).

[...] né cosa veruna [...] è più dannosa, che quando si confondono i segni de' giudicii, si come delle volontà nella vita: sì che non si sappia quale cosa ciascuno approbi o improbi: il che in questo tempo avviene.

La reticenza o i sofismi tipici della dottrina della «doppia verità»⁷² non sono dunque ammessi nel dispositivo critico posseviniano, meno che mai se si tratta di veicoli potenzialmente contagiosi —quanto alla contaminazione con idee e dottrine aberranti— ed endemici come i libri:

Quanto grande sceleraggine è per mezzo di cose buone far male, e il convertire l'eloquenza, l'ingegno e altri grandi e meravigliosi doni di Dio —conceduti da Dio a gli uomini per utilità degli uomini— convertirgli, dico, in danno e pernicie degli uomini?⁷³

L'imponenza del *medium* della stampa in età postgutemberghiana, come osserva, negli stessi anni, anche Paolo Sarpi nel *Discorso dell'origine, forma, leggi ed uso dell'ufficio dell'Inquisizione nella città e dominio di Venezia* (1613), è un veicolo immateriale ed eversivo a un tempo: «La materia de' libri par cosa di poco momento, perché tratta di parole; ma da queste parole vengono l'opinioni nel mondo che causano le parzialità, le sedizioni e finalmente le guerre. Sono parole, sì, ma che in conseguenza tirano esserciti armati».⁷⁴

Presupposto dei rimedi è che il libro sia il veicolo della propagazione dell'eresia, come Possevino dichiara nel cap. XLV della *Coltura: Cinque mezi tenuti da Satanasso per turbar la coltura degl'ingegni negli studi*, ove è esplicita l'assimilazione di dissenso e oscenità, all'ombra di un comune potere di inquinare l'«età innocente» resa così «polluta e macchiata»:

Or quel che Satanasso non puote compire per mezzo dell'eresia e della falsa filosofia procurò con cinque altre strade di porlo in effetto, cioè colla disseminazione de' libri, i quali oltre l'eresie erano macchiati di ateismo e di sporchezze disoneste, co' fare anco che le letture de' buoni lettori si interrompessero e si continuassero; ovvero, quando si facevano, con isturbarle con urli e strepiti, talmente che a pena parvero scuole di uomini, per non dire di animi cristiani; co' l' suscitare fazioni tra scolari e colle carnalità alle quali anco sceleratissimamente si aggiunge che l'istesse mura delle scuole, come d'infinitissime taverne e postriboli se imbrattassero con vergognose scritture e con sporchissimi segni o pitture: e così questa tenera età, la quale venuta era innocente, si parte dalle scuole più polluta e macchiata di vizii carnali che formata dalle discipline, sì che anco se ne va già fatta a Dio nimica. Finalmente coll'aversione dal culto divino, mentre l'istesso demonio va operando che le dispute e le promozioni a gradi e le lezioni sieno sovente trasferite in que' giorni e ore, nelle quali per comandamento dell'istesso Dio, oltre quel de' Sinodi e delle Chiese si dee attendere ad udir la parola di Dio e le divine lodi e a santificarsi.⁷⁵

72. Cfr. Landucci (2006).

73. Possevino, *Coltura degl'ingegni*, cit., cap. XLIX: *Censura de' libri*, p. 228.

74. P. Sarpi, *Discorso dell'origine, forma, leggi ed uso*

dell'ufficio dell'Inquisizione nella città e dominio di Venezia (1613); cito dalla seriore ed. del 1639, 120.

75. *Coltura degl'ingegni*, cap. LIV: *La disseminazione de' buoni libri*.

La Bibliotheca selecta può valere dunque come «mappa» bibliografica della cultura della Controriforma. Quale opera di oculata sintesi del sapere, di fronte alla congerie di testi difformi, essa si presenta come un archivio coerente dei libri di formazione «retta» del cristiano.

Bibliografia

- BALSAMO, L., «Venezia e l'attività editoriale di Antonio Possevino», in *I Gesuiti e Venezia. Momenti e problemi di storia veneziana della Compagnia di Gesù. Atti del Convegno di Studi Venezia, 2-5 ottobre 1990*, a cura di M. Zanardi, Padova, Gregoriana libreria editrice, 1994, 629-660.
- , «How to Doctor a bibliography: Antonio Possevino's Practice», in *Church, Censorship and culture in Early Modern Italy*, a cura di G. Fragnito, Cambridge, 2001, 50-78.
- , *Antonio Possevino S. I. bibliografo della Controriforma e diffusione della sua opera in area anglicana*, Firenze, Olschki, 2006.
- BARBIERATO, F., *Nella stanza dei circoli*, Milano, Bonnard, 2002.
- BENVENISTE, E., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino, Einaudi, 1976.
- BIANCHI, A., «Un'istituzione pedagogica moderna», «Introduzione» a *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu. Ordinamento degli studi nella Compagnia di Gesù*, Milano, Rizzoli, 2002.
- BIANCHIN, L., *Dove non arriva la legge: dottrine della censura nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- BIONDI, A., «La *Bibliotheca selecta* di Antonio Possevino. Un progetto di egemonia culturale», in *La «Ratio studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra 500 e 600*, a cura di P. Brizzi, Roma, Bulzoni, 1979, 43-75.
- BISELLO, L., «La *Ratio Studiorum* dei gesuiti», in *La cultura italiana*, diretta da L. Cavalli Sforza, vol. VII: *La cultura. Una vocazione umanistica*, a cura di C. Ossola, Torino, UTET, 2009, 82-95.
- , «La 'disseminazione' dei libri salutari: il codice del sapere di Antonio Possevino», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, XLVII, 2011/I, 57-87.
- BORGES, J.L., *La muraglia e i libri*, in J.L. Borges, *Altre inquisizioni* (1952), *Tutte le opere*, a cura di D. Porzio, vol. I, Milano, Mondadori («I Meridiani»), 1984, 905-910.
- CARELLA, A., «Antonio Possevino e la Biblioteca «selecta» del Principe cristiano», in *Bibliothecae selectae da Cusano a Leopardi*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 1993, 507-516.
- CAVARZERE, M., *La prassi della censura nell'Italia del Seicento tra repressione e mediazione*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011.
- CECCARELLI, M. G., *Storia della Bibliografia*, a cura di A. Serrai, IV. *Cataloghi a stampa. Bibliografie teologiche. Bibliografie filosofiche. Antonio Possevino*, Roma, Bulzoni, 1993.
- CHEYRONNAUD, J, ROUSSIN, PH., VIGARELLO, G., «La contagion», *Communications*, 66, 1998
- ESPOSITO, R., *'Immunitas'. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002.
- FONTANA, A., «Censura», in *Enciclopedia Einaudi*, II, Torino, 1977, 868-893.

- FRAGNITO, G., *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997.
- , *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- INFELISE, M., «Introduzione» a *Libro e censure*, a cura di F. Barbierato, Milano, Bonnard, 2002.
- LADNER, G., «Vegetation symbolism and the concept of Renaissance», in G. Ladner, *Images and Ideas in the Middle Ages: Selected Studies in History*, II, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1983.
- LANDUCCI, S., *La doppia verità. Conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima modernità*, Milano, Feltrinelli, 2006.
- Libri, biblioteche e cultura degli ordini regolari nell'Italia moderna attraverso la documentazione della Congregazione dell'Indice*, a cura di M. R. Borracini e R. Rusconi, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2006 (Atti di Convegno di Macerata 2006).
- Libro e censure*, a cura di F. Barbierato, Milano, Bonnard, 2002.
- PAVONE, S., «Possevino, Antonio», in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, dir. da A. Prosperi, con la collab. di V. Lavenia e J. Tedeschi, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, vol. III, 1250-1251.
- POSSEVINO, A., *Coltura degl'ingegni* (Vicenza, 1598). Ristampa anastatica. Postfazione di A. Arcangeli, Bologna, Forni, 1990.
- , *Coltura degl'ingegni* [libro proemiale della *Bibliotheca selecta*, tradotto dal latino ed edito nel 1598], a cura di C. Casalini e L. Salvarani, Roma, Anicia, 2008.
- PRODI, P., *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 2010.
- PROSPERI, A., «La Chiesa e la circolazione della cultura nell'Italia della Controriforma. Effetti imprevisti della censura», in *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI*, a cura di U. Rozzo, Udine, Forum, 1997, 147-161.
- Réforme (La) et le livre: l'Europe de l'imprimé (1517-v. 1570)*, a cura di J. F. Gilmont, Paris, Cerf, 1990.
- ROTONDÒ, A., *La censura ecclesiastica e la cultura, Storia d'Italia*, vol. V: *I documenti*, 2, Torino, Einaudi, 1973.
- SCRIBNER, R. W., *Per il popolo dei semplici. Propaganda popolare nella Riforma tedesca*, Milano, Unicopli, 2008.
- SENELLART, M., «'Census et censura' chez Bodin et Obrecht», *Il pensiero politico*, XXX, 1997, 2, 250-268.
- SPEMBER, D., *Il contagio delle idee. Teoria naturalistica della cultura*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- STAROBINSKI, J., *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei Lumi*, Torino, Einaudi, 1990.

Parte II

Discursos y disciplinas
ante el censor

La història als índexs de llibres prohibits. Censura i disciplina historiogràfica a la primera edat moderna

Cesc Esteve

Universitat Autònoma de Barcelona

La literatura històrica té una presència molt significativa als índexs de llibres prohibits i expurgats dels segles XVI i XVII. Hi predomina la historiografia religiosa i, més específicament, les obres que constitueixen la versió reformista de la història de l'església cristiana, però també s'hi troben annals, cròniques i biografies de matèries civils i polítiques, cronologies i geografies, històries naturals, històries de la cultura i fins i tot tractats de filosofia de la història, com el de Jean Bodin. Varien els gèneres històrics que se sotmeten a censura i varien les formes de fer-ho, atès que als índexs s'hi troben tant prohibicions de tota la producció literària d'autors que, entre altres gèneres, van conrear la història, com condemes d'obres singulars. Les expurgacions es revelen d'abast ben divers: des de les que suprimeixen només noms d'escriptors, fins les que eliminen i substitueixen prefacs i capítols sencers.

A l'hora d'estudiar la censura eclesiàstica de la historiografia de la primera modernitat, l'interès de la crítica s'ha decantat cap a les històries de l'església i cap a l'anàlisi de casos. Segurament, aquesta tendència respon, per un costat, a la indiscutible importància que a l'època va adquirir la historiografia religiosa, i la necessitat de controlar-la, en el marc de les controvèrsies entre reformistes i contrareformistes. I per l'altre, obeeix a les dificultats metodològiques que planteja construir una interpretació més comprensiva i sistemàtica de la censura de la història. Aquestes dificultats s'expliquen per la diversitat de gèneres prohibits i expurgats, però també pel fet que varia molt la quantitat i la significació dels indicis i documents que les diferents intervencions censors han deixat a l'investigador. Alhora, ha predominat entre la crítica la convicció que la censura de la historiografia, massiva i sostinguda a l'època, és en essència un indicatiu més de la subordinació d'aquest saber a interessos i usos religiosos i polítics, que l'acció de la censura és eminentment, sinó estrictament, coercitiva i que, al segle, el

progrés de la disciplina passa per alliberar-se d'aquest jou. El meu propòsit és revisar aquests biaixos, problemes de mètode i interpretacions i explorar com es poden ampliar, sistematitzar i refinar les formes d'estudiar com i sobretot per què es censura la literatura històrica als índexs. I, en termes més concrets, aspiro a demostrar que l'anàlisi de les raons del censor de la història posa de manifest l'actuació de principis i funcions de la censura que, lluny de reprimir el desenvolupament de la historiografia, contribueixen a regular-la, o a disciplinar-la, com a saber i a consolidar-ne així el prestigi social i cultural de què va gaudir durant l'edat moderna.

Reprimir i disciplinar: models de censura

El 1470, l'humanista Niccolò Perotti va proposar al papa Pau II de crear, a Roma, un sistema de censura literària que servís per protegir els textos clàssics del maltractament d'editors incompetents. La iniciativa de Perotti va sorgir arran de la impressió d'una edició de la *Història natural* de Plini curada per Giovanni Andrea Busi, una edició que Perotti segurament devia creure que era la *princeps* i que va trobar del tot deficient. Ara bé, la seva insatisfacció ja venia de lluny i es feia extensiva a la gran quantitat de bona literatura que, amb l'arribada de la impremta i per culpa de la negligència dels editors, s'estampava gairebé a diari de molt males maneres. A l'entendre de Perotti, si es permetien durant gaire temps més feines com la de Busi, la literatura llatina aviat moriria ofegada sota una marea de textos corruptes. D'aquí que calgués actuar amb urgència i fer que els editors adoptessin un mètode de treball comú i seguissin les mateixes recomanacions. Calia que procedissin amb cautela en els passatges difícils, que no donessin per fet que s'hi trobaven errors de còpia i que no els resolguessin amb conjectures arbitràries; i calia igualment que, abans d'introduir cap esmena en el text, n'estudiessin altres manuscrits, examinessin altres passatges del mateix autor on s'hagués expressat amb més claredat i comparaessin l'original amb les fonts llatines i gregues que li havien servit de model.

Ara, desenganyat com n'estava, de la professionalitat d'editors i impressors i de les seves competències filològiques, Perotti demanava que algú, per ordre de l'autoritat papal, supervisés la impressió de textos clàssics. Aquest supervisor, al seu torn, encarregaria a persones doctes que examinessin i corregissin les edicions abans que anessin a la impremta i els encomanaria també que vetllessin perquè els impressors refrenessin el mal costum de fer servir els prefacs dels llibres estampats a casa seva per fer una propaganda desmesurada i irresponsable de les bondats de les edicions que treien al mercat i de la contribució cultural que això comportava. Perotti considerava que la tasca de supervisió i control d'aquests homes doctes exigia, a més d'una intel·ligència i erudició singulars, un zel extraordinari, la disposició per adoptar la més atenta de les vigilàncies i, atesa l'envergadura de l'empresa, una gran capacitat de treballar en grup. Perotti va proposar a Pau II que ell mateix i altres reputats humanistes com Pomponio

Leto i Domizio Calderini es fessin càrrec de portar a terme la feina. Però de les seves demandes, el Papa no en va voler saber res.¹

Contemporània a la iniciativa de Perotti és la censura que va patir a Castella la crònica de Diego Enríquez del Castillo del regnat d'Enric IV (r.1454-1474). Com a cronista oficial del rei, el clergue Castillo va seguir ben de prop l'actuació del monarca, fins al punt de lluitar al seu costat a la batalla d'Olmedo (1467), que va enfrontar les forces d'Enric IV contra les del seu germanastre, el príncep Alfons, que reclamava el tron. A la crònica, Castillo explica que va prendre nota de l'esdevenir de l'enfrontament sobre el mateix terreny, una contesa que, al seu parer, s'hauria decantat clarament a favor de l'exèrcit d'Enric. Ahora, però, el cronista adverteix que si els relats de la batalla i de la primera part del regnat d'Enric resulten al lector massa esquemàtics i mancats de detall, això cal atribuir-ho al fet que uns partidaris d'Alfons li haurien robat els apunts i esborrany preliminar en què hauria d'haver basat la versió definitiva de la narració. Del robatori d'aquests papers, n'hi ha testimoni en una altra crònica coetània, l'escripta per Alonso de Palencia, partidari del príncep Alfons. Segons Palencia, la descripció feta per Castillo de la batalla d'Olmedo era plena de falsedats, atès que la victòria havia estat per l'exèrcit d'Alfons, en bona part, arran que Enric, en un acte de manifesta covardia, hagués fugit en mig de la batalla. La condemna de les mentides de Castillo fou unànime a la cort d'Alfons, després que el cronista i els seus apunts fossin lliurats i jutjats davant del príncep, l'Arquebisbe de Toledo i diversos nobles que havien pres part en la batalla. Assegura Palencia que Alfons hauria fet executar Castillo allà mateix si no hagués estat clergue: el cronista fou alliberat, però els seus apunts van quedar confiscats a la cort d'Alfons.²

La proposta de Perotti i el segrest dels papers de Castillo il·lustren dues formes de censura de literatura històrica coetània però amb diferències evidents tocant a intencions, procediments i efectes. Interessos personals a banda, a Perotti el mou la voluntat de preservar el llegat clàssic i de millorar, posant-hi mètode i disciplina, les pràctiques filològiques i editorials, pràctiques que, en casos com el de l'edició de l'obra de Plini, impliquen la divulgació de la història antiga, una tasca que per raons prou conegudes resulta molt rellevant en la formació de la historiografia renaixentista. L'humanista entén que la intervenció censora ha de poder enfrontar-se a l'increment de la producció de textos que ha comportat la impremta, i per això la concep com una activitat institucional, sistemàtica i col·legiada en què, sota els auspicis de l'autoritat papal, un grup d'experts sotmet a criteris de qualitat la publicació, la presentació i el tractament d'obres antigues.

1. Ha estudiat el cas de Perotti Monfasani (1988), que presenta la iniciativa de l'humanista com la primera vindicació de la censura literària, anterior a la primera legislació papal i a les primeres intervencions institucionals

per regular el control de la impremta.

2. Kagan (2009: 37-40) dona compte del conflicte polític i historiogràfic entre Enric IV i el príncep Alfons i els seus respectius cronistes.

La confiscació dels esborranys de la crònica de Castillo ens mostra una cara més violenta, expeditiva i sectària de la censura. L'interès principal que mou els partidaris d'Alfons a treure de la circulació els apunts de Castillo és la voluntat d'evitar els efectes polítics immediats que podria tenir la divulgació d'una determinada versió dels fets. La justificació del segrest del text que adueix Palencia, això és, que Castillo havia falsejat els fets, s'empara en un principi de correcció historiogràfica, el de respectar la veritat. Ara bé, l'ús d'aquest argument és clarament oportunista: l'actuació dels partidaris d'Alfons no es pot emmarcar en l'activitat sancionadora d'una institució independent i de reconeguda autoritat que vetlla per la millora de la disciplina, sinó en la reacció puntual d'un grup heterogeni de censors que són jutge i part d'un relat que els perjudica.

La censura en la història de la historiografia moderna

En la censura eclesiàstica de la historiografia dels segles XVI i XVII hi conflueix l'esperit sistemàtic i disciplinador de Perotti i les actituds i reaccions sectàries dels partidaris d'Alfons. La crítica així ho ha percebut, però val a dir que a l'hora d'estudiar les raons i les pràctiques de la censura del discurs històric ha prestat molta més atenció i rellevància als motius, actuacions i efectes de la censura representada pel cas de les cròniques castelleses que no a la censura diguem-ne disciplinària que il·lustra el cas de les primeres edicions de la *Història natural* de Plini. Així, la recerca s'ha centrat en els aspectes més eminentment repressius de la censura i en les formes de control i sotmetiment ideològic que les institucions eclesiàstiques altomodernes haurien aplicat al coneixement històric en general i a la historiografia religiosa contemporània en particular.

Al meu entendre, l'estudi de la censura de la historiografia cinc i siscentista ha seguit aquest camí condicionada per una tradició crítica molt influent que, d'ençà de principis del segle XX i sobretot a través de diversos estudis publicats als anys seixanta i setanta d'aquell segle, ha posat l'accent en els aspectes «moderns» de la historiografia dels segles XVI i XVII, és a dir, en aquells principis i mètodes que s'haurien anat desenvolupant fins esdevenir hegemònics en la concepció i la pràctica de la historiografia del segle XVIII i culminar en la institucionalització de la historiografia científica del Vuitcent. Aquesta tradició ha consolidat la interpretació que l'ascens social i intel·lectual de la història i l'emergència, als segles XVI i XVII, d'una consciència històrica moderna s'explicaria arran de la introducció de nous interessos, principis i mètodes en el discurs històric, derivats principalment de les recerques i els avenços dels humanistes en els camps de la filologia i de la història del dret. Els interessos d'aquesta tradició historiogràfica s'han centrat en identificar les grans fites ideològiques i metodològiques que haurien fet «progressar» la història cap a formes i pràctiques modernes, com, per exemple, l'adquisició d'un sentit de distància respecte de l'antiguitat, combinada amb la capacitat de reconstruir

el passat a través d'evidències fiables, d'interpretar-lo sense incórrer en anacronismes i amb una mentalitat més relativista o historicista.³

En aquest marc d'interpretació, sovint s'ha considerat que els intents d'historiadors i teòrics d'assolir mètodes més objectius i d'alliberar la recerca històrica de controls polítics i servituds ideològiques van ser passos decisius de l'ascens social i de la modernització de la disciplina als segles XVI i XVII. D'aquí que, en aquest escenari, s'hagi adjudicat a la censura el paper, gairebé paradigmàtic, de força repressiva del progrés i l'emancipació de la historiografia d'interessos espuris. D'aquí també que els estudis que han prestat atenció a la censura de la història hagin parat esment, sobretot, a les raons, els interessos i els efectes ideològics, polítics i religiosos de la supressió, la modificació i la tutela d'interpretacions i divulgacions de fets històrics. Altrament, la crítica ha desatès els vincles i les repercussions que aquesta voluntat i necessitat de control institucional hauria tingut en la formació de la història com a disciplina de coneixement.

Per compensar aquest biaix historiogràfic i poder copsar altres formes i funcions de la censura igualment rellevants cal primer reconsiderar les característiques de la cultura històrica dels segles XVI i XVII i els factors que expliquen l'ascens intel·lectual i social de la història en aquest període. No en falten, d'estudis que han qüestionat i matisat l'abast i la naturalesa de la incipient modernitat de l'historicisme cinc i siscentista, sovint demostrada a partir d'una interpretació massa selectiva de la historiografia de l'època.⁴ Tanmateix, potser encara no s'ha ponderat prou que la subordinació de la recerca i el coneixement de la història a propòsits morals, educatius, religiosos i polítics no constitueix, a la primera modernitat, un llast o una insuficiència que resta importància, utilitat, autonomia i valor social a la historiografia, i potser encara no s'ha posat prou èmfasi a assenyalar que la instrumentalització, els usos polèmics i l'explotació ideològica del saber històric, a l'època, són abans valors que no rèmores d'aquest saber i un factor clau per entendre'n l'auge cultural.

No cal dir que de queixes, crítiques i propòsits d'esmena per les males arts amb què es conrea la història, la literatura cinc i siscentista en va plena: es fa ressò

3. Aquesta tradició crítica es pot fer remuntar a la història de la historiografia moderna de Futer, publicada el 1911, i a hores d'ara compta amb una producció bibliogràfica molt abundant: cito aquí només uns quants dels estudis més influents. Sobre l'emergència d'un nou sentit del passat i la relació entre l'humanisme, la filologia, el dret i la historiografia: Gilmore (1963), Burke (1969), Huppert (1970), Kelley (1970), Fryde (1974 i 1983), Schiffman (1991); sobre l'evolució i la modernització de les teories i pràctiques historiogràfiques: Reynolds (1953), Spini (1970), Cotroneo (1971), Dubois (1977), Cochrane (1981); so-

bre les innovacions conceptuals i metodològiques d'autors concrets, apartat en què sobresurt l'atenció prestada a Jean Bodin: Franklin (1963), Kelley (1964) —sobre François Baudouin—, Cotroneo (1966), Kelley (1973), Desan (1987), Couzinet (1996 i 2001), Kelley (1999) —sobre Milieu—.

4. Dels primers a cridar l'atenció sobre la parcialitat de la visió moderna de la historiografia cinc i siscentista foren Nadel (1964) i Preston (1977); al cap del temps, i en l'actualitat, la interpretació d'aquesta modernitat és força més matisada, per exemple, en Schiffman (1985), Desan (2005), Grafton (2007).

de la suspicàcia, el recel i fins l'escepticisme amb què les autoritats clàssiques havien avaluat la professió d'historiador i, arran de les moltes controvèrsies polítiques i religioses de l'època, multiplica la desconfiança respecte de la possibilitat d'exercir amb honestedat, objectivitat i rigor un ofici que depèn en tanta mesura dels mitjans materials i dels interessos del poder civil i eclesiàstic, que no només paga el sou dels historiadors, sinó que també sol custodiar els arxius i fons documentals amb què se suposa que han de treballar. Proliferen també les crítiques al desconeixement i mal ús de les fonts, a la manca de consciència relativitzadora i als anacronismes de molts historiadors, i es denuncia l'abús de la inventiva, més pròpia de poetes que no d'historiadors, amb què molts altres expliquen el passat. Tanmateix, aquest debat i la preocupació per la veritat i l'objectivitat, constants als segles XVI i XVII, no ens ha de fer perdre de vista que el valor social i intel·lectual que es concedeix a la història es basa, en molt bona part, en la seva dimensió exemplar, d'on deriva la seva capacitat de servir a altres finalitats, de procurar lliçons de vida i de govern, de recuperar de l'oblit personatges i esdeveniments que serveixin per modelar el present i el futur, de preservar la memòria d'òrgens de pobles, institucions i costums per proporcionar-los un mirall i un horitzó d'actuació. Cal tenir ben present que perquè el passat esdevingui històric, els fets que el constitueixen han de transcendir la seva dimensió contingent i resultar exemplars. Tant com el relat fidel dels fets, el judici i la ponderació d'aquesta exemplaritat és una de les tasques constitutives de l'exercici d'historiador.

En suma, historiadors i crítics dels segles XVI i XVII debaten intensament sobre la millor forma d'indagar el passat històric, sobre com interrogar-lo i jutjar-lo per extreure'n el màxim saber i profit, però reflexionen sempre amb la convicció que la història és un instrument de coneixement al servei de necessitats universals i d'interessos del present. Aquest principi no és incompatible amb l'aspiració d'assolir una historiografia més objectiva i acurada, una fita que esdevindrà més valuosa en la mesura que rendeixi arguments o lliçons més poderosos, útils i eficaços. De tot plegat es desprèn que els usos polèmics del saber històric sustenten el prestigi i el valor intel·lectual i social de la disciplina i alhora representen la font principal dels problemes que en qüestionen la validesa com a coneixement.

No obstant això, en assumir que l'adquisició d'hàbits i mètodes moderns fou l'única, o la principal, via de progrés de la historiografia i en percebre aquests principis instrumentals i usos polèmics com aspectes aliens o fins i tot disfuncionals respecte d'aquest procés de modernització, la crítica dominant només ha sabut veure-hi un fre a l'evolució de la història i, en conseqüència, ha tendit a desatendre els efectes que aquestes idees i pràctiques van tenir en el procés pel qual la història, durant els segles XVI i XVII, es va disciplinar i consolidar com un saber amb la rellevància cultural i social que la definirà a l'era moderna. Com ja he assenyalat més amunt, aquesta tradició interpretativa ha identificat en l'acció de la censura la forma més evident de repressió «antimodernitzadora» de la historiografia, i per això no ha sabut apreciar que, a través de les seves raons i dels seus mètodes per controlar, prohibir i expurgar la literatura històrica, la censura

participa en un discurs més ampli i complex, on els seus interessos i actuacions convergeixen sovint amb els d'historiadors, editors i teòrics, i que contribueix decisivament a disciplinar la història a la primera edat moderna.

La literatura històrica als índexs de llibres prohibits

Per donar compte dels efectes d'aquest biaix de la crítica en l'estudi específic de la censura eclesial de la historiografia altomoderna, em serviré dels plantejaments i les conclusions d'un dels pocs treballs, sinó l'únic, que ha assajat d'analitzar de manera sistemàtica i comprensiva la presència de la literatura històrica als índexs de llibres prohibits. Es tracta d'un estudi recent, publicat el 2005 en un volum dedicat als historiadors i la història de l'edat posttridentina, elaborat per Jesús Martínez de Bujanda, el màxim responsable de l'edició moderna dels índexs de llibres prohibits publicats per la casa Droz.⁵ Val a dir que el treball de Bujanda no només és valuós per la seva singularitat i pertinent aquí pel biaix crític que es fa seu, sinó també perquè estableix premisses històriques i metodològiques d'obligada referència per a qualsevol a qui li interessi indagar el lloc de la literatura històrica als índexs, les raons d'aquesta presència i les formes i els efectes de la censura en la historiografia de l'Europa altomoderna.

Així, d'entrada, Bujanda fa notar que la Reforma protestant va comportar una intensificació molt significativa dels usos polèmics de la recerca històrica, en la mesura que els reformadors van utilitzar-la per demostrar que l'Església de Roma i el Papat ja no es regien pels principis originals i autèntics del Cristianisme, i per vindicar que la puresa de la paraula bíblica s'havia pogut restaurar gràcies al zel i a la competència dels historiadors protestants.⁶ La resposta catòlica no feu sinó consolidar la importància creixent dels arguments històrics, esgrimits en aquest cas per demostrar que l'Església sempre havia estat fidel al missatge revelat per Déu. D'aquesta manera, la història de la vida, de les doctrines i les institucions del cristianisme adquirí una funció central i constitutiva en els debats teològics que van suscitar la Reforma i la Contrarreforma. La *Crònica* de Jean Carion, publicada el 1531, les històries de l'estat de la religió (1555) i dels quatre imperis de Johan Sleidan i les

5. L'estudi, a Bujanda (2005), inclòs a Firpo (2005): el volum es centra en la historiografia posttridentina religiosa (part primera, de l'església, i part segona, dels ordres religiosos) i civil (part quarta, sobre prínceps, estats i famílies, i part cinquena, dedicada a històries nacionals i europees), i té l'encert d'incloure una tercera part dedicada a la censura, amb quatre capítols: a més del de Bujanda, presenta els treballs de Bauer (2005) sobre la censura de les vides dels papes de Platina; de Prodi

(2005) sobre la censura de l'obra historiogràfica de Carlo Sigonio (m'hi referiré de nou més avall); i de Valeri (2005) sobre Umberto Locati. L'edició dels índexs, a Bujanda (1984-2002).

6. Bujanda (2005: 266): fins l'arribada del reformisme protestant, la història cristiana no s'hauria prestat a usos polèmics en la mesura que s'hauria entès, en essència i de forma majoritària, com el testimoni de l'acompliment de la missió divina a través dels segles.

Centúries de Magdeburg (1559-1572), una monumental història col·lectiva dirigida per Matthias Flacius Illyricus, són algunes de les obres més representatives de la narrativa que va difondre la interpretació reformista de la història del cristianisme. Aquest corpus de textos, sumat a les cròniques civils, comentaris de fets històrics i cronologies d'autors considerats herètics com Achilles Pirmin Gasser, Heinrich Pantaleon i Johan Funck, constitueix, de llarg, el gruix de la literatura històrica inclosa als índexs.⁷

Com bé adverteix el mateix Bujanda, els catàlegs d'històries prohibides proporcionen molt pocs indicis amb què fer conjectures sobre les raons i els efectes de la censura en les obres i en la disciplina. Els índexs expurgatoris són més reveladors en aquest sentit i, d'entrada, permeten veure que la intervenció en els textos pot variar molt d'una obra a una altra: a vegades només se'n suprimeixen paraules, sovint noms d'autors herètics, d'altres, s'eliminen prefacis i capítols sencers. Els fragments expurgats d'una certa extensió solen contenir interpretacions de les disputes entre el Sacre Imperi Romà i el Papat que perjudiquen els interessos de Roma, denúncies de la corrupció de les institucions eclesiàstiques i crítiques als falsos arguments històrics esgrimits per afavorir els privilegis dels pontífexs. En molts casos, el censor no es limita a suprimir continguts, també en proposa de substitutoris: només excepcionalment les noves versions contradiuen les originals de ple a ple (a l'estil de la «contracrònica» de Palencia sobre la batalla d'Olmedo), la norma és que es revisi el text per llimar-ne els errors i les invencions que hi detecta la censura i per apropiarlo al dictat de l'Església catòlica.⁸

Tot i que l'anàlisi que fa Bujanda de les expurgacions és força sumària i es fixa sobretot en la historiografia protestant, és suficient per adonar-se que els censors justifiquen la seva intervenció perquè estan en desacord amb les tesis i conclusions d'algunes històries, però també perquè discrepen dels mètodes i raonaments en què es fonamenten, d'on que el debat sobre les tècniques i els usos de la recerca històrica estigui servit a l'àmbit de la censura.⁹ És clar que pot ser interessada, i fins i tot impostada, la preocupació del censor per la disciplina, això caldrà dirimir-ho cas per

7. Bujanda (2005: 266-270).

8. Bujanda (2005: 270-274) analitza tres índexs expurgatoris, el publicat a Anvers el 1571, preparat per Benito Arias Montano; el de la Inquisició espanyola publicat el 1584, conegut com l'índex de Quiroga; i l'índex romà publicat pel Mestre del Palau Sagrat el 1607. Com assenyalava Bujanda, les instruccions dels índexs expurgatoris no s'adrecen només a suprimir parts dels textos, sinó que inclouen també ordres de substitució i addició (*adde, substitue, scribe, adiunge*) que modifiquen el text original mitjançant canvis i afegits de contingut i sentit.

9. Els exemples adduïts per Bujanda surten

majoritàriament de les expurgacions d'edicions d'historiadors antics curades i anotades per autors herètics i d'obres històriques originals, com la *Crònica* de Jean Carion, el *De Caesaribus atque Imperatoribus romanis* de Johann Cuspinianus i Wolfgang Hunger i la *Cosmographia universalis* de Sébastien Munster, però la revisió de casos exemplars s'atura també en l'expurgació d'una història eclesiàstica catòlica, l'escripta per Polidor Virgili als *De inventoriis rerum libri octo*: sobre el complex entramat d'efectes i relacions entre l'escriptura, l'edició, la traducció i la censura d'aquesta obra remeto a Anderson (2007) i a Esteve (2013).

cas, però és improbable que no es plantegi en els mateixos termes amb què l'entenen i expressen els professionals i els filòsofs de la història coetanis, amb la qual cosa, aquestes prohibicions i expurgacions s'incorporen a l'entramat d'instàncies discursives que defineixen l'objecte de la història i en regulen les pràctiques, els models i els bons usos, és a dir, que la disciplinen.

El mateix Bujanda proporciona bones proves de la contigüitat i continuïtat ideològica entre l'escriptura, la teoria i la censura de la història en donar compte del que anomena, en l'àmbit dels llibres, «l'estratègia ofensiva» desplegada per l'Església catòlica a l'edat posttridentina. I és que, davant l'allau d'històries reformistes, Roma no només va reaccionar ideant instruments per suprimir-les del mercat o, si més no, per controlar-ne la disseminació: també va endegar una política editorial que li permetés posar barreres i contestar a la competència amb obres on es fessin sentir les pròpies tesis i es discutissin les de l'enemic. Així, les prohibidíssimes *Centúries de Magdeburg* van rebre una rèplica elaborada *ad hoc*, mitjançant una altra monumental història de l'Església, els dotze volums que componen els *Annales ecclesiastici* (1607), curats per Cesare Baronio, una història que fa gala de no afirmar res que no es basi en una escrupulosa anàlisi crítica de les fonts documentals. I encara més significatiu, sobretot per a la teoria i la història de la historiografia del segle, és que siguin productes d'aquesta ofensiva editorial contrarreformista el tractat de Melchor Cano *De locis theologiacis* (1563) i la *Bibliotheca Selecta* (1593) d'Antonio Possevino, perquè el dominicà Cano se suma a la ja poblada nòmina d'autors preocupats per preservar la integritat ètica i professional de l'historiador i s'esforça a establir protocols per al tractament adequat de les fonts històriques, mentre que el jesuïta Possevino reelabora el cànon dels historiadors antics i moderns amb criteris afins a l'ortodòxia catòlica.¹⁰

10. Els dotze volums dels *Annales ecclesiastici* es van publicar a Roma entre el 1588 i el 1607, any en què va morir el cardenal Baronio. El tractat de *Locis theologiacis*, publicat a Salamanca, dedica el llibre onzè a reflexionar sobre l'autoritat de la història humana per al coneixement i la discussió de la teologia: per bé que Cano (a l'inici del capítol 2) estableix que, a diferència dels autors sagrats, cap historiador procura arguments fermes, o segurs, en matèria teològica, reconeix igualment que es condemna a la ignorància tant el teòleg com qualsevol altre científic que prescindeix del coneixement històric i de les raons de probabilitat que proporciona. Cano evidencia que la jerarquia de fonts d'autoritat que regeix la demostració de veritats teològiques concedeix a la fonamentació històrica un lloc destacat, un reconeixement que la crítica sovint ha tendit a obviar, o a diluir, en presentar la teologia i la història com discursos incompatibles. L'obra de Possevino es va publicar a Roma

i s'ocupa de la història humana al llibre setzè, amb un propòsit semblant al de Cano, és a dir, mostrar el servei que pot fer el coneixement de la història al lector catòlic (Possevino fa referència a Cano al primer capítol del llibre). A diferència de Cano, però, que utilitza les obres històriques per mostrar problemes i recursos metodològics en el debat teològic, per Possevino són les obres per elles mateixes i la selecció d'una biblioteca d'historiadors de profit la matèria i la tasca prioritàries. Cal precisar, però, que l'elaboració del cànon d'historiadors de Possevino respon tant a criteris d'ortodòxia religiosa com a criteris disciplinaris, això és, normatius i de qualitat: així, al capítol cinquè, per exemple, l'autor presenta una completa recensió de les idees dels que considera que han estat els millors teòrics de la historiografia des de l'antiguitat a l'actualitat. L'estudi de Linda Bisello en aquest mateix volum examina amb detall el projecte de la *Bibliotheca Selecta* de Possevino.

Segurament, el front d'aquesta ofensiva editorial que Roma va desplegar d'una manera més orgànica i programada és el que va comportar la publicació d'obres de Pares de l'Església, que es posaven en circulació per competir amb les edicions de la Bíblia i de Pares i Doctors de l'Església que els estudiosos reformistes treien al mercat amb una preocupant intensitat, segons el testimoni d'un membre de la Congregació de l'Índex, Erennio Cervini, del qual Bujanda es fa ressò. A l'entendre de Cervini, els heretges sabien afavorir la seva causa tant amb la difusió d'obres noves com mitjançant la corrupció dels textos dels doctors catòlics, amb la qual generaven una confusió doctrinal que soccava l'autoritat de l'Església catòlica.¹¹ L'epístola adreçada al cardenal Sirleto on Cervini exposa aquestes apreciacions fou redactada poc després de la fundació de la Congregació de l'Índex el 1571. Aquest mateix any es publicà a Anvers l'índex expurgatori de Benito Arias Montano, que al pròleg del catàleg legitima la feina delsensors que havia dirigit amb l'argument que les expurgacions haurien servit per restaurar el sentit original de moltes obres corrompudes pels seus editors i comentaristes. Com que Arias Montano posa com a exemples d'obres «recuperades» textos a bastament impresos i anotats en cercles reformistes, com la crònica de Jean Carion i els llibres d'inventors de Polidor Virgili, resulta evident que la corrupció editorial a què es refereix és la mateixa que havia detectat Cervini en els textos sagrats estampats per heretges moderns.¹²

En tot cas, el que interessa destacar ara és que aquesta empresa editorial implicava una altra mena d'intervenció censora, que passava per revisar i corregir els textos abans que arribessin a la impremta, seguint el model ideat per Perotti, i perquè en sortissin preparats per satisfer els objectius que se'ls havia encomanat. Es tracta d'un tipus de censura difícil d'estudiar, fa notar Bujanda, perquè gairebé no deixa rastre a la versió final de l'obra, perquè s'han perdut els arxius on es podrien buscar els registres d'aquestes intervencions, custodiats pel Mestre del Palau Sagrat, i perquè la Inquisició solia esborrar la pròpia traça de les obres abans de

11. La premeditada tendència dels heretges en general a barrejar, desordenar i tergiversar textos i autoritats per confondre els lectors d'obres cristianes i guanyar-los així per a la pròpia causa ja havia estat denunciada per Melchor Cano a *De locis theologicis*, XI, 5, en el marc de la disputa sobre on i com s'havia batejat l'emperador Constantí, si a Roma, a mans de Silvestre, com establia la versió oficial, o a Nicomèdia, a mans d'Eusebi, com sostenien els arrians: «Y aquí no puedo menos que asombrarme de la habilidad y diligencia de los herejes para propagar su secta. Todo lo mezclan de arriba a abajo, para que parezca que varones insignes por su piedad –sobre todo si son Reyes o Emperadores– favorecen sus facciones. Y hacen esto con tanta astucia, que incluso engañan a

varones doctos y no indocumentados». Cito de la traducció castellana de l'edició de Belda Plans (2006: 623).

12. Bujanda (2005: 274). Del pròleg d'Arias Montano: «si ex mortibus extarent, magnam gratiam Censoribus ipsis esse habituros: maxime cum illi viderent plurima in libris suis argumenta, multaque loca a plagiariis per summam impudentiam contra sententiam mentemque suam addita; cuiusmodi plurima exempla, collatis novis cum antiquioribus exemplaribus, tum consultores ipsi, tum etiam Censores, ut in Carrionis Chronicon, et Polydori Virgilij de rerum inventoribus libro, et aliis multis aperte deprehenderunt: sperare etiam possumus non minorem, ab iss, qui adhuc in vivis agunt», Bujanda (1988: 724-725).

concedir les llicències de publicació. Malgrat tot, Bujanda examina un exemple de censura prèvia de la qual han romàs testimonis, la que portà a terme Joao Carrera de la *Historia das cosas notaveis y misteriosas de san Joao de Sahagum*, escrita per Pedro de Mariz i publicada el 1609. De les evidències de la intervenció de Carrera es desprèn la voluntat del censor de controlar i millorar la qualitat de l'obra, perquè no només en corregeix els errors comesos en matèria religiosa i teològica, també esmena opinions de l'autor en altres assumptes, i perquè tampoc es limita a suprimir les parts de l'obra que considera deficientes, ben altrament, afegeix continguts i reemplaça fragments del text amb versions pròpies que entén que milloren el relat original. El respecte per la veritat històrica i la supressió d'expressions ofensives i supèrflues són els criteris que Carrera esgrimeix per justificar el gruix de la seva intervenció en el text. Com afirma Bujanda, casos com aquest revelen que el censor pot arribar a erigir-se en coautor de l'obra en què ha intervingut, un procés en què se sobreposen i es confonen les funcions de censor i historiador i, segons com, també la del teòric, en la mesura que el censor assumeix que l'obra ha de satisfer uns certs estàndards de qualitat.¹³

Per Bujanda, l'amidament i la comprensió dels efectes d'aquesta censura prèvia en la literatura històrica ha de ser un objectiu prioritari de recerca. Avançar en aquest front, mitjançant la catalogació i l'anàlisi de nous documents que atestin la intervenció de la censura eclesiàstica, és crucial, segons l'estudiós, sobretot per fer-se una idea més precisa i completa de la mesura en què, en el període posterior al Concili de Trent, va augmentar d'una manera dramàtica la necessitat de l'Església romana de trobar en el passat històric exemples i arguments útils per defensar les pròpies institucions i doctrines i desacreditar la historiografia reformista. A tall de conclusió, Bujanda avança que aquesta necessitat de l'Església va comportar que la recerca històrica se sotmetés als interessos i principis de la fe catòlica, una necessitat que hauria afectat la historiografia a més gran escala, en provocar no només la desconfiança cap a tota la historiografia protestant, sinó també l'oposició a l'aplicació de nous mètodes crítics de coneixement històric ideats per l'humanisme. La subordinació de la història als interessos i mecanismes de control eclesiàstics hauria afectat de ple el desenvolupament de la historiografia, en impedir que evolucionés com una disciplina de coneixement lliure i autònoma.¹⁴

Així, paradoxalment, malgrat que els exemples que traeix el mateix Bujanda revelen que la censura participa, a vegades de forma implícita, sovint de manera interessada, dels neguits de l'època per perfeccionar els mètodes historiogràfics, l'estudiós se suma, amb les seves conclusions, a la tradició crítica que ha entès la censura literària sobretot com una força repressiva que, en el cas de la historiografia, n'hauria frenat el progrés. Aquesta interpretació ha reduït, simplificat i denigrat el paper de la censura en la formació de la historiografia dels segles XVI i XVII

13. Bujanda (2005: 274-276).

14. Bujanda (2005: 276-277).

perquè s'ha resistit a reconèixer que entre la prohibició i l'escriptura de la història es desplega un conjunt d'idees i pràctiques que regulen l'activitat de l'historiador, que estableixen, per la via de l'acció institucional externa, però també a través del consentiment i l'assumpció inconscient dels que prenen part en l'activitat, els criteris i els límits d'una disciplina en termes de correcció o *decòrum* formal i moral. Si se situa la censura en aquest pla, és possible restituir a algunes de les seves raons i pràctiques la capacitat de *constituir* la disciplina de la història. Ara bé, com ja he apuntat més amunt, per apreciar aquesta capacitat, cal superar la visió estreta i, segons com, anacrònica, que estima que la historiografia renaixentista, com a disciplina, només podia progressar en un sentit, el que l'acostava als principis i mètodes que es postulen per a la historiografia moderna.

L'historiador com a jutge i censor

És amb aquesta premissa que s'han avaluat els efectes de la censura eclesiàstica de les obres històriques de Carlo Sigonio i dels usos teològics de les cronologies, per continuar amb exemples relacionats amb un autor i un gènere presents als índexs.¹⁵ En el primer cas, la censura hauria volgut eradicar les innovacions conceptuals i metodològiques de Sigonio, fonamentades en la crítica filològica humanista i en la convicció que la comprensió històrica implica acceptar que les institucions, les lleis, els costums i les paraules per força canvien de sentit en el temps, un principi que hauria posat en qüestió la legitimitat amb què l'Església hauria utilitzat el saber històric. Igualment, la censura hauria procurat frustrar els esforços de Sigonio per desenvolupar una historiografia eclesiàstica i civil més objectiva en recriminar-li que no posés el coneixement del passat al servei de la defensa dels dogmes tridentins o dels privilegis de la ciutat de Bolonya. El gènere de la cronologia històrica, molt cultivat al segle perquè s'entenia que podia procurar un millor coneixement de les Escripures, revelar la intervenció de Déu en la història i la data exacta del Judici Final, hauria fet un salt qualitatiu molt important gràcies a la feina de Joseph Scaliger. Aquest estudiós no només hauria incorporat a la cronologia mètodes més sofisticats per comparar i analitzar dades astronòmiques i calendaris, sinó que també hauria reorientat aquesta ciència cap al mer coneixement del passat i l'hauria alliberat d'unes servituds teològiques que, un cop desaparegut Scaliger, haurien tornat a fer dependre la recerca cronològica de l'agenda de les polèmiques religioses.

No pretenc qüestionar que les idees i els mètodes de Sigonio i Scaliger representessin innovacions en el domini de la recerca històrica, ni tampoc que aquestes innovacions resultessin cabdals o, si més no, importants per a la formació de la historiografia moderna, ni tampoc que suposessin un perjudici per als

15. Per a la censura de les obres de Sigonio segueixo els treballs de McCuaig (1989) i Prodi (2005); per a l'ús de la cronologia, el conegut article de Grafton (1975) sobre Joseph Scaliger.

interessos eclesiàstics. El que vull fer notar és que tant la censura de Sigonio com l'ús de la cronologia es fonamenten en idees sobre l'haver de ser de la història plenament vigents entre els historiadors i els editors i filòsofs de la història del cinccents i del siscent. Tant les *artes historicae* com els prefacs d'històries antigues i contemporànies són plens de declaracions de principis, elogis i defenses que proclamen la dignitat intel·lectual i la utilitat social de la historiografia, un valor i un servei que es fien, justament, a la capacitat del saber històric de servir a propòsits polítics, teològics, morals i de tot ordre, literaris i artístics, si s'indaga els orígens i l'evolució de la poesia o de la pintura, i fins historiogràfics, si el que s'història és la mateixa història. En el gruix d'aquests testimonis, resulta molt difícil dissociar la convicció d'on rau el coneixement històric de l'extracció de lliçons ètiques, polítiques i professionals d'un passat que es concep com un mirall, un teatre i una escola de prudència. És per aquesta raó que per molts agents de la cultura històrica de la primera modernitat la subordinació de la recerca a interessos no científics és la garantia, i no el fre, de la consolidació de la historiografia com una disciplina de coneixement poderosa.

En efecte, és ben vigent la preocupació d'historiadors i crítics per refinar les tècniques de recerca i de lectura d'històries, i és ben cert que les discussions sobre com trobar la manera d'identificar els testimonis i les fonts documentals més fiables i examinar-los amb rigor ocupen pàgines i pàgines de tractats. I encara n'ocupen més els debats sobre com eradicar les males pràctiques de la professió, xifrades en errors i vicis que s'atribueixen a la ignorància i la negligència dels historiadors, però també al partidisme ideològic, a l'interès personal i a la por i la subordinació als poderosos, factors, tots ells, que van en detriment d'una historiografia objectiva i fidedigna. Val a dir que aquest és un capítol que no pot faltar en cap tractat sobre la història perquè així ho mana la tradició des dels antics, però també cal tenir en compte que al cinccents s'amplifica la preocupació pels perills que amenacen la integritat de l'historiador, així com la crítica dels seus mals hàbits (que els més pessimistes i escèptics consideren endèmics i irresolubles) justament arran de la importància que adquireix el saber històric en la vida política i religiosa del segle i de les condicions en què s'exerceix la professió d'historiador, això és, en oficines de cronistes reials, sota els auspicis i la vigilància del papat o per encàrrec d'un govern municipal. S'és ben conscient que aquestes condicions de treball afavoreixen arreu que la historiografia sigui partidista i polèmica, més encara quan els historiadors rivalitzen entre ells per veure qui exhibeix els millors dots de propagandista amb la finalitat d'aconseguir càrrecs oficials.

No ha d'estranyar, llavors, que el teòric exerceixi de censor, que maldi per evitar la proliferació de males històries, que assagi de regular la pràctica professional amb models de bona conducta i que adverteixi els lectors que recelin de la propensió del gènere a falsificar els fets i acomodar els relats a partits presos, no només per no deixar enganyar-se, sinó també perquè els esdeveniments inventats i els personatges distorsionats perden la condició exemplar que la matèria històrica ha de tenir. I tampoc no ha de sorprendre que el teòric percebi en la censura

de la historiografia per part de poders eclesiàstics i civils una prova més del secularisme que domina la disciplina.¹⁶ Ara bé, aquestes consideracions formen part del mateix discurs teòric que prescriu que l'historiador no es pot limitar a narrar els fets, n'ha de ser també el jutge, un principi que justifica que les intencions polèmiques i el partidisme siguin actituds inherents de l'historiador. Valgui, per il·lustrar-ho, l'exemple de l'humanista Henri Estienne, editor de diverses històries antigues que ell mateix prologa amb consideracions d'ordre teòric. Al seu entendre, cal sacrificar l'objectivitat del discurs històric perquè és incompatible amb les tasques més importants de l'historiador: interpretar els fets, buscar-ne les causes, discernir, de situacions anàlogues, patrons, i, sobretot, jutjar tot plegat amb la mirada d'un filòsof moral. El cànon que es desprèn de la selecció d'autors clàssics editats per Estienne premia els historiadors que jutgen i, més concretament, els que veuen la providència divina, i no la fortuna, rere els fets.¹⁷

I valgui també el cas de dos historiadors eclesiàstics anglesos del segle XVII, Thomas Fuller i John Strype, que per evitar esbiaixar els relats van optar per exposar els fets de la manera més neutra que van saber, presentant els testimonis i els documents al lector tal com els havien trobat, sense parafrasejar-los, ni fer-ne comentaris ni valoracions. Cal tenir en compte que, per molts dels seus col·legues, les aspiracions d'imparcialitat de Fuller encobrien la manca de coratge i compromís en la defensa de la justícia; mentre que els mètodes annalístics d'Strype, segons la crítica històrica de l'època, resultaven rudimentaris, malbarataven els avantatges que procurava l'estil narratiu i suposaven un pas enrere de la disciplina.¹⁸ La crítica a les adulacions del poder topa amb una altra funció considerada constituent de l'ofici d'historiador: la preservació i difusió de la fama, atès que la glòria i el renom s'atorga als que protagonitzen fets virtuoses en benefici d'una ciutat, d'un país, d'un príncep o d'una religió, personatges que gairebé sempre pertanyen a les classes dirigents. No està de més fer notar que aquest deure conferia a l'historiador l'administració d'un sistema de recompenses simbòliques que el feia valuós davant dels poderosos i que suposava una prerrogativa que la professió tenia interès a conservar.

Noves perspectives d'estudi

Els exemples de les preferències d'Estienne i de les crítiques a Fuller i Strype no són excepcionals, al contrari: traeixen principis que circulen per tota la literatura històrica de l'època. De fet, una lectura comparativa atenta dels tractats teòrics

16. Un estudi més complet i detallat de les formes, funcions i contradiccions del discurs censor en la teoria de la història hispànica dels segles XVI i XVII a Esteve (2012), que serà publicat en un volum col·lectiu sobre la censura i la discipli-

na de la història a l'Espanya de la primera edat moderna que actualment es troba en preparació.

17. Sobre les idees historiogràfiques d'Estienne, vegeu Boudou (2001).

18. Vegeu Preston (1971).

i dels paratextos de moltes històries i cròniques contemporànies i d'edicions i traduccions i comentaris d'històries antigues revela que la coincidència de conviccions i criteris tocant a aquests propòsits, formes i efectes de la historiografia és notable, i que no és exagerat afirmar que aquest discurs constitueix l'ortodòxia historiogràfica de l'època. La circulació és fluïda i de llarg abast: aquesta comunitat de pensament es palesa en la mateixa mesura a la historiografia culta o erudita, associada generalment a autors humanistes i escrita originalment en llatí, i a la historiografia popular, pensada per facilitar la lectura d'un públic més ampli, escrita en llengua vernacular, o traduïda arran d'iniciatives de polígrafs i impressors.

Ara bé, per copsar adequadament la circulació i les connexions d'aquest discurs convé substituir les distincions, jerarquies i fronteres amb què la crítica dominant ha explicat la historiografia de la primera edat moderna i adoptar categories d'estudi més àmplies i models d'anàlisi més complexos i operatius. D'entrada, cal evitar reduir la concepció de la història a les idees i pràctiques que defineixen la historiografia civil i religiosa de l'època, perquè des d'aquesta perspectiva estreta només es perceben alguns aspectes del valor cultural i social de la història. És útil, en canvi, com ja s'ha fet en recerques recents, recuperar el concepte de *cognitio historica*, plantejat als anys setanta del segle xx per Arno Seifert, per oferir una interpretació més ajustada i completa dels diversos sentits i usos que es presten al terme *historia* en el vocabulari científic de la primera modernitat.¹⁹ La comprensió de les dimensions i els usos de la història resulta més plena i adequada si es concep com una categoria epistemològica transversal i transdisciplinària, com un mode de coneixement que ateny matèries humanes i naturals i travessa i uneix la historiografia, els estudis antiquaris, la filosofia natural i la medicina. Inscrits en aquest marc epistemològic, queden més ben il·luminats els aspectes estranys a la modernitat historiogràfica que, tanmateix, contribueixen de forma decisiva a conferir valor intel·lectual i social a la història.

Una altra categoria d'estudi desplegada per la crítica en temps recents és la de *cultura històrica*, que es revela més útil que no la d'historiografia en la mesura que no restringeix el saber històric al domini de l'acadèmia, dels seus protagonistes i ideòlegs i de la literatura que s'hi produeix.²⁰ La noció de cultura històrica assumeix que el saber històric s'articula com una disciplina, però també com una consciència social que recorre diversos estrats on actuen diferents agents i mitjans, diversament responsables en la creació, representació i difusió d'aquesta consciència col·lectiva. Alhora, l'estudi de la formació d'aquesta consciència històrica té en compte més elements que el model d'anàlisi tradicional, el que es centra en la transmissió d'idees i coneixements entre autors i destaca les fites dels més innovadors, fites que amb el temps esdevenen principis normatius. L'anàlisi

19. Vegeu Pomata i Siraisi (2005), i el projecte de recerca *Historia: Explorations in the History of Early Modern Empiricism*, desenvolupat al Max Planck Institute.

20. Vegeu Woolf (2003).

incorpora ara la mesura de la circulació social del coneixement històric, els sistemes de comunicació que hi prenen part i els condicionants d'ordre polític i les convencions socials que estimulen o entorpeixen aquesta circulació.

Aquestes perspectives i categories d'anàlisi permeten desfragmentar i fer més fluid el discurs històric, i inserir-lo en un marc d'interpretació més atent a les contigüitats i tensions ideològiques d'una consciència històrica compartida per diversos dominis i agents intel·lectuals i socials, entre ells, els de la filosofia i la crítica de la història, els de la historiografia culta i popular i els de la censura literària civil i eclesiàstica. Dit d'una altra manera, és en aquest marc on es percebrà amb més nitidesa en quins espais conflueixen les raons i accions d'escriptors, teòrics i censors de la història.

Alhora, si examinen el discurs de la censura des d'aquesta perspectiva, situada en un pla contigu a les instàncies que tradicionalment s'han considerat productives en la història de la historiografia, podem repensar les funcions repressores i de control de la censura com una força constitutiva de la formació de la disciplina de la historiografia a la primera edat moderna. Al seu torn, observar la historiografia de la primera edat moderna des de l'angle de la censura permetrà posar en relleu raons molt significatives de la seva creixent importància com a disciplina. Convé recordar que la història, als segles XVI i XVII, s'utilitza per ensenyar i aprendre lliçons públiques i privades mitjançant un saber que ateny tant la creença personal com la conducta social. Sigui secular o religiosa, la història alligona el príncep i el ciutadà a governar una comunitat i un mateix, a viure en societat i a ser educat en la virtut. La història serveix per guanyar guerres i sufocar rebel·lions, per admirar i preservar els costums de la pròpia comunitat, i es llegeix per estar preparat per superar les adversitats quotidianes i per aprendre de quina manera hom ha comportat-se per guanyar-se el cel. Per tot això, la historiografia és una disciplina especialment dotada per formar consciències i conductes, tant individuals com col·lectives, i tant d'ordre social com de naturalesa moral. Tots aquests aspectes fan del discurs històric un terreny especialment ric i adequat per explorar-hi les formes d'intervenció d'una institució i una ideologia com la censura eclesiàstica, que aspirava a controlar i determinar, a través dels textos, les accions, les opinions i les creences tant d'individus com de comunitats.

Bibliografia

- ANDERSON, Catherine, *Inventing Inventors in Renaissance Europe. Polydore Vergil's De inventoribus rerum*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.
- BAUER, Stefan, ««Platina non vitas, sed vitia scripsit»: le censure sulle *Vite dei papi*», a Massimo Firpo, ed., *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e Storia in età postridentina*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2005, 279-289.
- BELDA PLANS, Juan, ed., *Melchor Cano, De locis theologicis*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- BOUDOU, Bénédicte, «Henri Estienne éditeur d'historiens, ou comment écrire l'histoire?», *Nouvelle Revue du Seizième Siècle*, 19/1 (2001), 37-50.
- BUJANDA, J.M. de, dir., *Index des livres interdits*, Éditions de l'Université de Sherbrooke, Librairie Droz, 1984-2002.
- , *Index des livres interdits. VII. Index d'Anvers 1569, 1570, 1571*, Sherbrooke, Genève, Librairie Droz, 1988.
- , «La censure ecclésiastique sur les oeuvres historiques», a Massimo Firpo, ed., *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e Storia in età postridentina*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2005, 265-277.
- BURKE, Peter, *The Renaissance Sense of the Past*, London, Edward Arnold, 1969.
- COCHRANE, Eric, *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, Chicago, 1981.
- COTRONEO, Girolamo, *Jean Bodin teorico della storia*, Napoli, Giannini, 1966.
- , *I trattatisti dell' «Ars historica»*, Napoli, 1971.
- COUZINET, Marie-Dominique, *Histoire et méthode à la Renaissance: une lecture de la Methodus ad facilem historiarum cognitionem de Jean Bodin*, Paris, Vrin, 1996.
- , *Jean Bodin*, Paris, Memini: Diffusion, Presses Universitaires de France, 2001.
- DESAN, Philippe, *Naissance de la méthode: Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes*, Paris, Librairie A.G. Nizet, 1987.
- , «Louis le Roy et l'anthropologie historique», a Danièle Bohler et Catherine Magnien, eds., *Écritures de l'histoire (XIV^e – XVI^e siècles)*, Geneva, Droz, 2005, 39-47.
- DUBOIS, Claude-Gilbert, *La conception de l'histoire en France au XVI^e siècle*, Paris, Nizet, 1977.
- ESTEVE, Cesc, «La censura y el arte de la historia en la primera modernidad», conferència presentada al simposi internacional «Censura y discurso histórico en la primera modernidad», Cesc Esteve, dir., Universitat Autònoma de Barcelona, novembre de 2012.
- , «La censura de la literatura històrica al segle XVI: les traduccions castelleses del *De inventoribus rerum* de Polidor Virgili», a *Textos castigados. La censura literaria en el Siglo de Oro*, María José Vega y Eugenia Fosalba, eds., Berna, Peter Lang, 2013, 149-171.
- FIRPO, Massimo, ed., *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e Storia in età postridentina*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2005.

- FRANKLIN, Julian, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History*, New York, Columbia University Press, 1963.
- FRYDE, Edmund, *The Revival of a «scientific» and erudite historiography in the earlier Renaissance*, Cardiff, University of Wales Press, 1974.
- , *Humanism and Renaissance Historiography*, London, 1983.
- GILMORE, Myron, *Humanists and Jurists: Six Studies in the Renaissance*, Cambridge, Mass., 1963.
- GRAFTON, Anthony, «Joseph Scaliger and Historical Chronology: The Rise and Fall of a Discipline», *History and Theory*, 14, 2 (1975), 156-185.
- , *What Was History? The Art of History in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- HUPPERT, George, *The Idea of Perfect History: Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France*, Urbana, University of Illinois Press, 1970.
- KAGAN, Richard L., *Clio and the Crown. The Politics of History in Medieval and Early Modern Spain*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2009.
- KELLEY, Donald R., «*Historia Integra*: François Baudouin and his Conception of History». *Journal of the History of Ideas* 25 (1964), 35-57.
- , *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law and History in the French Renaissance*, New York, 1970.
- , «Development and Context of Bodin's Method», a Horst Denzer, ed., *Jean Bodin: Verhandlungen der Internationalen Bodin Tagung in München*, Munich, C.H. Beck, 1973, 1123-1150.
- , «Writing Cultural History in Early Modern Europe: Christophe Milieu and his Project», *Renaissance Quarterly*, 52, 2 (1999), 342-365.
- MCCUAIG, William, *Carlo Sigonio: The Changing World of the Late Renaissance*, Princeton University Press, 1989.
- MONFASANI, John, «The First Call for Press Censorship: Niccolò Perotti, Giovanni Andrea Busi, Antonio Moreto, and the Editing of Pliny's *Natural History*», *Renaissance Quarterly*, 41, 1 (1988), 1-31.
- NADEL, George H., «Philosophy of History before Historicism», *History and Theory*, III (1964), 291-315.
- POMATA, Gianna, & SIRAISI, Nancy G., eds. *Historia. Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, Cambridge, Ma., London, The Mit Press, 2005.
- PRESTON, Joseph H., «English Ecclesiastical Historians and the Problem of Bias, 1559-1742», *Journal of the History of Ideas*, 32, 2 (1971), 203-220.
- , «Was there an Historical Revolution?», *Journal of the History of Ideas*, 38 (1977), 353-364.
- PRODI, Paolo, «Vecchi appunti e nuove riflessioni su Carlo Sigonio», a Massimo Firpo, ed., *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e Storia in età posttridentina*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2005, 291-310.
- REYNOLDS, Beatrice, «Shifting Currents in Historical Criticism», *Journal of the History of Ideas*, XIV (1953), 471-492.

- SCHIFFMAN, Zachary S., «Renaissance Historicism Reconsidered», *History and Theory*, vol. 24, n. 2 (May, 1985), 170-182.
- , *On the Threshold of Modernity: Relativism in the French Renaissance*, Johns Hopkins University Press, 1991.
- SPINI, Giorgio, «Historiography, the art of history in the Italian Counter-Reformation», a E. Cochrane, ed., *The Late Italian Renaissance (1525-1630)*, London, 1970, 91-133.
- VALERI, Elena, «L'Italia travagliata dell'inquisitore Umberto Locati (1503-1587)», a Massimo Firpo, ed., *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e Storia in età postridentina*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2005, 311-334.
- WOOLF, Daniel R., *The Social Circulation of the Past: English Historical Culture, 1500-1730*, Oxford, 2003.

La censura del conciliarismo en el siglo XVI: Alfonso Álvarez Guerrero y su tratado sobre el concilio general

Xavier Tubau
Hamilton College

Una parte importante de los tratados de temática jurídica publicados durante el imperio de Carlos V no ha sido atendida por parte de los historiadores del periodo. Los textos jurídicos mejor conocidos son los que surgieron en el marco de la llamada «Escuela de Salamanca», como los de un Diego de Covarrubias o un Martín de Azpilcueta, si bien la interpretación de estos textos ha estado durante décadas muy condicionada —sobre todo en la bibliografía en lengua castellana— por una lectura ideológicamente sesgada de sus contenidos.¹ Sobre los tratados jurídicos publicados fuera de esta privilegiada «Escuela» han aparecido pocos estudios y menos ediciones o traducciones. Las obras de civilistas y canonistas como Miguel de Ulzurrun, Girolamo Balbi, Francisco Arias de Valderas o Alfonso Álvarez Guerrero —relacionadas todas ellas entre sí por su defensa de una posición hegemónica de Carlos V sobre los poderes civiles y eclesiásticos de la época— han sido poco frecuentadas tanto por los historiadores de la política imperial como por los historiadores del derecho. La historia del derecho constata en estos tratados la repetición de doctrinas jurídicas bien establecidas *in utroque iure* desde el siglo XIII, por lo que estas obras no pueden medirse en importancia o influencia con las de juristas como Covarrubias o Azpilcueta. Desde este punto de vista, es comprensible que se valoren como meros ejercicios retóricos y que parezcan escritas al margen de la

1. Sobre los autores que integran la citada escuela, véase ahora el trabajo de Pena González (2009).

2. «Certo le formule ed i concetti usati nelle opere di tutti questi giuristi per dare un'immagine dell'imperatore dotato ancora di

poteri e di funzioni in concreto completamente esauriti ed inesistenti da tempo appaiono schemi propri più per composizioni retoriche che per scritti destinati a rappresentare principi giuridici in vigore», Piano Mortari (1973: 13-14); «La obra de Ulzurrun, en su forma

realidad contemporánea.² La historia política, sin embargo, puede apreciar en estas obras un uso propagandístico de las fuentes jurídicas medievales y debe explicar, por lo tanto, el vínculo entre los discursos jurídicos y unas líneas de actuación política determinadas, indisociables, en ocasiones, de la misma toma de decisiones políticas.

Uno de los autores más interesantes en el marco de estos discursos propagandísticos elaborados en clave jurídica es Alfonso Álvarez Guerrero. Los datos sobre su biografía son escasos. Nacido probablemente en Toledo en 1502, se doctoró en ambos derechos durante la década de los veinte —en 1520 firmaba como licenciado, y en 1530 como doctor—, fue consejero real y presidente de la Cámara de la Sumaria del Reino de Nápoles —por lo menos, desde 1543— y, durante los cuatro últimos años de su vida, obispo de Monopoli. Murió durante el verano de 1576 en Nápoles, ciudad en la que residió —de manera permanente o intermitente— desde la década de los treinta.³

Las primeras obras de Álvarez Guerrero se escribieron poco después de conocerse la noticia de la elección de Carlos V como futuro Rey de Romanos del Sacro Imperio Romano Germánico (junio de 1519): dos poemas, *Las CC del Castillo de la Fama* y *Las cincuenta del Laberinto contra Fortuna*, que son una imitación del *Laberinto de Fortuna* y de la *Coronación al Marqués de Santillana* de Juan de Mena, y un breve tratado genealógico en prosa titulado *Linea imperatorum*, aparecieron editados con paginación continuada en la imprenta valenciana de Joan Jofre (4 de enero de 1520). Diez años más tarde, aprovechando en este caso la celebración de la coronación imperial por el papa Clemente VII en la ciudad de Bolonia (24 de febrero de 1530), Álvarez Guerrero publica dos poemas más: el *Palacio de la Fama*, donde se elogian personajes contemporáneos y de la Antigüedad, los cuales habrían sancionado el imperio de Carlos V, y la *Historia de las guerras de Italia*, una crónica en verso de los enfrentamientos con Francisco I y la liga de Cognac que culminaba con la coronación imperial (la fecha de impresión, en la imprenta boloñesa de Giovanni Battista Faelli, es del 13 de marzo).⁴

La publicación de estas obras panegíricas es indisociable del conjunto de gestiones que Álvarez Guerrero debió de realizar durante esos años para conseguir un cargo dentro de la administración imperial. Desde luego, la poesía no era el punto fuerte de este jurista toledano, si bien la calidad de una obra literaria no tiene por qué tener una relación directa con la concesión de un cargo o alguna clase de renta. Álvarez Guerrero no volvió a publicar obras poéticas. A partir de la década de los treinta, los textos publicados serán de temática jurídica. El

y en su contenido ideológico, es francamente arcaica a fuerza de tradicional», Maravall (1999: 116).

3. Para la biografía de Álvarez Guerrero, véase Benlloch Poveda (1984a); a la luz de los documentos utilizados por este autor, los

datos biográficos que aportó Simó Santonja (1956), repetidos a menudo en entradas biográficas sobre Álvarez Guerrero, han quedado obsoletos.

4. Sobre el contenido político de estas obras, véase Tubau (2012).

género de sus publicaciones cambió, pero no el objetivo perseguido, dado que todos estos tratados tenían en común el propósito de elogiar al Emperador y fundamentar jurídicamente sus decisiones y aspiraciones políticas.

La primera obra jurídica publicada por el autor fue el *Tractado de la forma que se ha de tener en la celebración del general concilio y acerca de la reformatión de la Iglesia*, un tratado en el que se abordaban cuestiones relacionadas con la convocatoria y celebración de un concilio general y se proponían, como indica la segunda parte del título, algunos cambios en el funcionamiento de la Iglesia. La primera edición se imprimió en Valencia en la imprenta de Francisco Díaz Romano (16 de diciembre de 1536). Una segunda edición apareció en la ciudad de Génova pocos meses después, el 30 de abril de 1537, en la imprenta de Antonio Bellono.⁵ Finalmente, en junio de 1545 se publicó una versión en latín de este tratado con el título de *Tractatus de mode et ordine generalis concilii celebrandi et de reformatione Ecclesiae Dei*, aparecida en la imprenta napolitana de Ambrosio de Manzaneda, establecida en el mismo Castel Nuovo, la sede oficial del virrey Pedro de Toledo.⁶ Álvarez Guerrero publicó asimismo un tratado sobre derecho procesal, el *Liber aureus perutilis ac necessarius de administratione et executione iusticie* (Valencia, Francisco Díaz Romano, 1536), y otro sobre derecho de guerra, el *Aureus et singularis tractatus de bello iusto et iniusto* (Nápoles, Ambrosio de Manzaneda, octubre de 1543). Estos tres tratados —sobre el concilio, sobre derecho procesal y sobre derecho de guerra— se reeditaron parcialmente en el marco de su extenso tratado enciclopédico sobre cuestiones jurídicas, el *Thesaurus christianae religionis et speculum sacrorum summorum pontificum, imperatorum ac regum et sanctissimorum episcoporum* (Venecia, apud Cominum de Tridino Montisferrati, 1559). Este volumen, dedicado a Felipe II, se reeditó dos veces más en vida del autor: en la segunda edición (Florencia, apud filios Laurentii Torrentini, 1563), el autor añadió 12 capítulos a los 71 de la primera edición, y en la tercera (Nápoles, apud Hocatium Salvianum, 1570), incluyó 8 capítulos más. Tras la muerte del autor en 1576, la primera edición de 1559 se reeditó varias veces, con títulos distintos, en Colonia (diferentes imprentas, 1581, 1586, 1607 y 1608). Finalmente, Joan Tomàs de Rocaberí reeditó los primeros cuatro capítulos y el capítulo quince de la primera edición en el tomo 9 de su *Bibliotheca maxima pontificia* (Roma, J. F. Buagni, 1698).⁷

Las sucesivas reediciones mencionadas de todos estos tratados no se llevaron a cabo sin modificaciones importantes. El caso más notable es el del tratado

5. Puede consultarse una edición moderna del texto editado en Génova en Villacañas (2006); del mismo autor son las únicas páginas relevantes que se han escrito sobre este tratado, aunque en ellas no se ocupe del tema que se aborda en este artículo (2008: 284-303).

6. El tratado, por lo tanto, contaba con el visto

bueno del Virrey. Para el vínculo entre la empresa editorial de Ambrosio de Manzaneda y el virreinato de Pedro de Toledo, véase Hernando Sánchez (1994: 503).

7. Para la historia editorial del *Thesaurus christianae religionis*, véase Benlloch Poveda (1984a: 359-361).

sobre el concilio general y la reforma de la Iglesia. En el paso de la primera (1536) a la segunda edición (1537) del texto, se introdujeron cambios estilísticos, se añadieron y eliminaron algunas autoridades y se incluyeron varias remisiones a otras partes del tratado. El cambio más importante, con todo, fue la adición de un extenso nuevo capítulo (XV). La reedición latina de este tratado (1545) es una refundición completa de la primera edición (1536) del texto. Los capítulos de esta edición se traducen literalmente al latín, pero se amplían de manera considerable con nuevas ideas, citas y autoridades. Se añaden, asimismo, seis capítulos nuevos que abundan en aspectos ya examinados en otros lugares del tratado. Todos estos cambios y ampliaciones no suponen en ningún caso una modificación o revisión de las ideas expuestas en la primera edición de tratado. El autor pretendía solamente reforzar sus ideas con una argumentación más exhaustiva —y prolija, al final— de los temas abordados.

El enciclopédico *Thesaurus christianae religionis* (1559), como he señalado antes, incluye una reedición parcial de los tratados publicados hasta la fecha por Álvarez Guerrero. Es el caso, también, del *Tractatus* editado en 1545, que reencontramos aquí en el capítulo 51 de la obra bajo el título, «De origine celebrationis conciliorum generalium in ecclesia Dei», con un «summarium» de 32 puntos que va desgranando los asuntos más importantes expuestos en esta sección. El texto editado en esta edición es una suerte de versión expurgada del texto de 1545. Las ideas conflictivas desde un punto de vista doctrinal han sido eliminadas. El texto ha visto reducida su extensión de manera considerable, teniendo en cuenta que el autor ha suprimido capítulos enteros y pasajes extensos de otros capítulos. En las páginas siguientes describiré la autocensura llevada a cabo por Álvarez Guerrero sobre su texto de 1545 —no veo razones para sospechar que fuera otra persona la responsable de estos cambios— y expondré las causas —fáciles de adivinar teniendo en cuenta la cronología citada— que explican este proceder.

El concilio

La necesidad de convocar un concilio general para mejorar el funcionamiento de la Iglesia y solucionar el problema de la reforma luterana fue una demanda repetida de manera insistente desde diferentes ámbitos de la sociedad europea desde la década de los veinte. Los argumentos esgrimidos para exigir la convocatoria de este concilio circularon por todas las cancillerías y todos los escritorios, pero las implicaciones políticas, religiosas y culturales que tenían estas solicitudes variaban en función de quien las formulara. En el ámbito de la política europea, las expectativas que generaba la perspectiva de un concilio general eran tan distintas como diferentes eran los intereses de los agentes políticos que competían por conservar o aumentar sus cuotas de poder. Existían, de todos modos, dos objetivos centrales en el marco de estas peticiones de concilio general, que se sumaban a los propósitos más obvios de resolver el caso luterano y eliminar la corrupción en la Iglesia: por un lado, la voluntad de avanzar en el control de las respectivas iglesias nacionales

por parte de los gobernantes laicos, un proceso que había empezado a fraguarse después del Gran Cisma de la Iglesia y que la reforma protestante no hizo sino acelerar de manera drástica; por otro lado, en el caso específico de la política europea de Carlos V, la voluntad de salvaguardar la unidad religiosa que se juzgaba todavía indispensable para garantizar la unidad política del Imperio.⁸

El tratado de Álvarez Guerrero, como indica el mismo título de la obra, se inscribe en este grupo de textos elaborados para reclamar la convocatoria de un concilio general para la reforma de la Iglesia y la solución de la herejía luterana, y comparte asimismo los dos objetivos políticos señalados, es decir, la defensa de un control directo del monarca sobre la Iglesia en los reinos de Castilla y Aragón y la voluntad de asegurar un control político por parte del Emperador sobre el Imperio y, desde la perspectiva gibelina del poder imperial, sobre todos los territorios cristianos.⁹

La primera edición del tratado no presenta alusiones que permitan deducir el momento en el que fue compuesto. Las observaciones de Álvarez Guerrero sobre la necesidad de convocar un concilio son de carácter general y es posible encontrarlas en textos de temática análoga publicados antes y después de 1536. El papa Paulo III, elegido sucesor de Clemente VII el 13 de octubre de 1534, mostró desde las primeras semanas de su pontificado una actitud más favorable que la de su predecesor ante la idea de convocar un concilio general. La constitución de una comisión de expertos —entre los cuales estaba el embajador veneciano Contarini— para que elaboraran las líneas maestras de una reforma interna de la institución eclesiástica era un indicio claro de que el Papa estaba dispuesto a realizar ciertas concesiones en esta dirección.¹⁰ En su primer consistorio ya señaló la necesidad de su convocatoria y en abril de 1536, con la presencia de Carlos V en Roma, el Colegio de Cardenales incluso fijó la fecha para su celebración, el mes mayo de 1537.¹¹ A la luz de estos datos, los contenidos del tratado de Álvarez Guerrero tenían sentido tanto en la época de Clemente VII —para forzarle a celebrar

8. Sobre los concilios del siglo xv y el siglo xvi anteriores a Trento, véase Jedin (1972), Landi (1985 y 1997), Brandmüller (1991-1997 y 2002), Schatz (1999: 119-156) y Minnich (2008).

9. Para las dos finalidades básicas del concilio, reforma de la Iglesia y solución de la herejía luterana, véanse los capítulos I y IX en las ediciones de 1536 y 1537, y los capítulos I, IX-XV y XXI en la edición de 1545; para el control sobre los asuntos eclesiásticos desde el consejo de Aragón y Castilla (con el ejemplo de Nápoles como modelo), véase el capítulo XII (1536, 1537 y 1545). Para el poder universal del emperador sobre todos los príncipes cristianos, véase cap. XV (1537).

10. El conocido *Consilium de emendanda ecclesia*

(1537) elaborado por el citado Contarini y otros colaboradores presenta muchos puntos en común con el tratado de Álvarez Guerrero en lo que atañe a las propuestas para reformar el funcionamiento de la Iglesia; para una traducción inglesa de este *Consilium*, véase Olin (1990: 65-79).

11. Véase Brandi (1993: 291-292, 297) y Kohler (1999: 266). El Papa había llegado a proponer cuatro lugares posibles para celebrar el concilio antes de que se optara por Mantua, según explica Giovanni Guidiccioni, el legado pontificio en la corte imperial, en carta del 25 de abril de 1535 (1979: I, 190-191). Para la política religiosa de Paulo III durante los primeros años de su pontificado, véase Renaudet (1998: 403-410), Jedin (1972: 321-348) y Schatz (1999: 160).

el concilio— como en la de Paulo III —para obligarle a cumplir sus promesas. El hecho de no poder determinar una fecha de composición para esta primera edición, por lo tanto, es irrelevante a la luz de las circunstancias políticas de la época.¹²

La situación es otra en el caso de la segunda edición del tratado. Es indudable que el capítulo añadido en la edición de 1537 fue escrito con posterioridad al verano de 1535, dado que allí se alude a la toma de La Goleta y la ciudad de Túnez —se mencionan también las guerras de conquista del Perú de 1534.¹³ El contenido de este capítulo se diferencia del resto por su marcado carácter político, pues está orientado a legitimar, con las fuentes jurídicas tradicionales del pensamiento gibelino, un *dominium* universal del Emperador sobre todos los gobernantes, cristianos o no, y a exigir una activa participación del Papado en la lucha contra el infiel y en el sometimiento de aquellos príncipes rebeldes ante la autoridad universal del Emperador.

El escenario político de 1536 ofrece algunas claves para explicar por qué el autor decidió añadir este capítulo en la segunda edición del *Tratado*. La muerte sin descendencia del duque de Milán, Francesco Sforza (1 de noviembre de 1535), dejaba las puertas abiertas a la reivindicación del ducado por parte de Francisco I, que deseaba colocar en él a su primogénito. La invasión de los ducados de Saboya y Piamonte por parte de las tropas francesas (abril de 1536) era un gesto estratégico para intimidar a Carlos V y forzarle a aceptar la propuesta del Rey francés, teniendo en cuenta que un nuevo enfrentamiento con las tropas francesas parecía inviable a la luz de la situación financiera de la corte imperial. Para entonces Carlos V y su corte, después de la victoria en Túnez y de haber pasado el invierno en el reino de Nápoles, se encontraban en Roma. Los consejeros españoles, como Francisco de los Cobos o Nicolás Perrenot de Granvela, apostaban por un acuerdo con Francisco I, pero Carlos V los sorprendió pronunciando el 17 de abril de 1536 un agresivo discurso en la Sala dei Paramenti del Vaticano, con el Papa sentado a su lado, en el que básicamente solicitaba un apoyo explícito por parte del Pontífice para declarar la guerra al rey francés.¹⁴

12. En la primera edición (1536) se alude al *Liber aureum de administratione et executione iusticie*, publicado por el autor en Valencia ese mismo año, aunque en el momento de la redacción del pasaje todavía no había pasado por la imprenta (C1v; en la segunda edición precisará, «ya estampado», D1v). Evidentemente, este comentario podría haberse añadido en una revisión final para la imprenta de un manuscrito original escrito años atrás.

13. «CAPÍTULO QUINCE, en que se tracta como es cosa justa y sancta que viniendo ejércitos de infieles contra la Cristiandad, el papa amoneste y mande a los reyes y príncipes cristianos que

se junten con el emperador como con cabeza y príncipe de los príncipes para hacer resistencia, y que es necesario que el papa gaste en la dicha defensa todo el tesoro de la Iglesia; y dicesse más, de dónde ovo origen la plenísima spiritual potestad del papa, y de donde asimismo ovo origen la auctoridad y poderío del ceptro sagrado del Imperio» (F3v).

14. Para las decisiones políticas y gestiones diplomáticas de Carlos V y su corte entre 1534 y 1537, véase Brandi (1993: 280-299), Keniston (2004: 160-194), Kohler (1999: 254-267), Babel (2001: 426-427), Rodríguez-Salgado (2001: 461-465) y Villacañas (2008: 286-291).

Paulo III no quiso implicarse en el conflicto apoyando a una de las partes. La guerra, finalmente, empezó el 25 de julio de 1536 y se prolongó costosamente hasta la tregua de Niza de 1538.

El capítulo añadido en la segunda edición del tratado parece escrito en el marco de este ambiente crispado por la negativa del Papa a no mostrarse neutral con relación al conflicto del Emperador con Francisco I.¹⁵ La petición al Papa de que gaste «todo el dinero y plata y joyas de la Iglesia» y venda todo el «patrimonio» para ayudar al Emperador a luchar contra el Turco y contra quienes no respetan su autoridad, recuerda la clase de exigencias que, en una coyuntura política parecida, planteaban el canciller Gattinara y su círculo de colaboradores a Clemente VII durante los dos años previos al saqueo de Roma en mayo de 1527.¹⁶ El obvio carácter coyuntural de este capítulo explica que el autor no lo incluyera en la edición latina de 1545. Para entonces, la paz firmada entre Carlos V y Francisco I en Crépy (septiembre de 1544) convertía en poco oportuna desde un punto de vista diplomático la petición al Papa de ayudar al Emperador —por medio, si procede, de excomuniones— «contra los que le fueren inobedientes o contra los que hicieren guerra a las tierras subiectas al Imperio».¹⁷ De la misma manera, las amenazas de Gattinara y los diálogos propagandísticos de

15. «Y no solamente el papa es obligado a defender la iglesia de la manera que sea dicho, mas también es obligado a ayudar al emperador contra los que le fueren inobedientes, o contra los que hicieren guerra a las tierras subiectas al imperio» (G3r, 1537).

16. «son obligados a gastar en la semejante natural defensión todo el dinero y plata y joyas de la Iglesia, y vender el patrimonio, pues todo lo que la Iglesia tiene es para defensión de la cristiandad» (F4v, 1537); «dando, como es dicho, el papa todo el tesoro de la Iglesia; y lícitamente podrá, habiendo necesidad, podrá vender el patrimonio de la Iglesia por causa y obra de piedad; [...] digo que el papa lícitamente compelerá los obispos y otros clérigos y monesterios a que den todo el dinero y joyas que tienen en abundancia y guardado para que se gaste en defensa de la religión cristiana [...] todo el dinero que está guardado, de los pobres es» (G2 r-v, 1537). Compárese con los consejos del canciller Gattinara al Emperador: «Y entretanto que esto de la cruzada se despachase, por hacer los dichos preparatorios, se podrían tractar y platicar con Su Santidad los otros medios con los cuales se sacasen todos los dineros que se pudiesen haber de los eclesiásticos, o con dar parte del tesoro que las iglesias tienen en oro y plata, dejándoles

lo que fuere necesario por el culto divino, o con dar parte de los frutos y rentas de sus beneficios, o con vender parte de los bienes y raíces de los dichos beneficios, o por todas las otras vías que se pudiesen pensar para ejecutar y sostener tan sancta empresa» (Gattinara, Consejos a Carlos V, septiembre de 1525, en Bornate, 1915: 464).

17. Álvarez Guerrero recuerda la jurisdicción del papa «sobre los legos cuando el delicto toca a toda la cristiandad o a la hermosura de la fe», por lo que puede y debe «descomulgar» a los «reyes cristianos» que no pretendan dar «auxilio» a la común empresa de la cruzada (G1r). La amenaza de excomunión solía especificarse en todos los tratados entre gobernantes cristianos, por lo que el castigo por el incumplimiento del tratado era, por lo menos en la teoría, competencia directa de la Iglesia a través de la aplicación del derecho canónico (Lesaffer 2004: 22-26). Aludir a la excomunión de «reyes cristianos» en este contexto suponía, sin duda, expresar la obligación por parte de todos los gobernantes cristianos de colaborar en una cruzada contra el Turco, pero también implicaba exigirle a Paulo III que se posicionara en el conflicto entre Carlos V y Francisco I, amenazando al segundo con la excomunión por haber roto la paz de Cambray de 1529.

su secretario Alfonso de Valdés entre 1526 y 1528 dejaron de ser adecuados para el escenario político derivado del Tratado de Barcelona de 1529.

Desconozco si Álvarez Guerrero estuvo acompañando la corte durante el año 1536. En todo caso, la aparición de esta segunda edición ampliada del tratado en la ciudad de Génova invita a pensar que nuestro jurista estuvo allí durante las semanas que pasó Carlos V en la ciudad entre la segunda quincena de septiembre y el 16 de noviembre de 1536, momento en el que la flota del Emperador salió en dirección a Palamós.¹⁸ Para entonces la primera edición estaba a punto de aparecer en Valencia, y el autor habría preparado con rapidez una segunda versión, con el citado capítulo añadido, para que su tratado respondiera de manera más explícita a las circunstancias políticas del momento. Tal vez el tratado salió impreso más tarde de lo que esperaba. En todo caso, Álvarez Guerrero sabía en qué clase de imprenta estaba editando su texto: en el colofón de esta segunda edición se alude a los ocho años (1529-1537) transcurridos desde la liberación —«su felicísima y áurea libertad»— de la república genovesa de las tropas francesas por parte de Carlos V.

Un concilio conciliarista

El rasgo doctrinal más interesante de esta obra es el tratamiento del concilio general en clave conciliarista, es decir, desde el punto de vista de quienes sostienen —con diferentes matices según los autores y el momento histórico— que el papa está sometido a las decisiones que tome el concilio.¹⁹ Las ideas conciliaristas ya están presentes en las dos primeras ediciones de 1536 y 1537, pero adquieren un desarrollo más pormenorizado en la refundición latina de 1545. Hay varios capítulos de esta última edición (especialmente el III y el VII, pero también los capítulos XVII, XVIII, XIX y XX) dedicados íntegramente a abordar diferentes aspectos de la cuestión, aunque la idea reaparece en diferentes ocasiones a lo largo de la obra. Los capítulos citados mencionan los puntos centrales de la doctrina conciliarista: el poder del concilio se deriva directamente de Cristo («potestatem habet immediate a Christo», 24v; 27r); el concilio representa a toda la Iglesia («concilium representat universalem ecclesiam», 27r); está por encima del papa en lo que atañe a la herejía, el cisma y la reforma de la Iglesia («in illis rebus quae spectant ad fidem et destructionem scismatum ac reformationem ecclesiae tam in capite quam in membris, concilium sit supra papam», 24r); tiene derecho a juzgar al papa en determinados casos («quando papa turbat bonum universalis ecclesiae, quod facere non debet, iudex est concilium», 26v); tiene derecho a condenarlo si actúa como un hereje («potest ut hereticus puniri», 23v); el concilio puede ser convocado en caso de necesidad

18. Keniston (2004: 179-180).

19. Sobre las fuentes doctrinales del conciliarismo (a propósito del derecho canónico), véase Tierney (1955); para el desarrollo de esta

doctrina en el marco de los concilios de Constanza y Basilea, véase Black (1970 y 1979) y Oakley (2004: 20-120). Véase más bibliografía en nn. 8 y 29.

por cardenales y obispos al margen de la voluntad del papa («in casu necessitatis cardinales diligentes et prelati possunt congregare concilium», 13r); si la situación es extrema, obedecer al papa en lugar de desobedecerlo es un pecado («quando evidenter creditur quod ex mandato pontificis nasceretur malum aut damnum aut cum ex tali mandato scandalizaretur ecclesia, non est ei obediendum et peccant obedientes», 13r); el concilio no puede equivocarse en sus decisiones, a diferencia del papa («papa potest errare»; «congregatio fidelium... errare non potest», 24r y 24v); y los concilios deben celebrarse de manera frecuente, cada diez años a ser posible («de decennio in decennium celebraretur concilium generale», 10r).²⁰ Todas estas ideas se recogían en dos conocidas decretales elaboradas durante el Concilio de Constanza (1414-1419): la decretal *Haec sancta* (1415) especifica el poder del concilio general en relación al pontífice en los mismos términos reseñados por Álvarez Guerrero, y la decretal *Frequens* (1417) fijaba una convocatoria de concilio general cada diez años.²¹ El autor menciona explícitamente el título de estas decretales y parafrasea o cita directamente sus contenidos en varias ocasiones. También menciona las glosas al decreto *Si papa* (D. 40 c. 6), texto fundamental para justificar la deposición del papa en el marco del Concilio de Constanza.²²

A propósito de las autoridades esgrimidas —no muchas, por cierto—, el jurista del que Álvarez Guerrero parece depender en mayor medida para la exposición de todas estas ideas es Niccolò de' Tudeschi (c. 1386-1453), más conocido como Il Panormitano, del cual cita en varias ocasiones, además de sus reputados comentarios a las *Decretales*, el llamado *Tractatus de concilio Basiliensi*, un discurso pronunciado por este canonista en la Dieta Imperial de Frankfurt en 1442 para defender la legitimidad del concilio de Basilea.²³ Álvarez Guerrero remite en ocasiones a otras obras para apoyar sus ideas, como sucede con la *Monarchia sive Tractatus de potestate imperatoris et papae* (1433) de Antonio Roselli (c. 1380-1466), un tratado que defiende el poder monárquico del papa, pero que trata de mantener cierto compromiso con las ideas conciliaristas de Constanza y Basilea.²⁴ Las referencias a otros tratados, como los de Pietro del Monte (1390-1457), *Monarchia sive De*

20. En el marco de las diferentes líneas de pensamiento que confluyen en las doctrinas conciliaristas del siglo xv, las ideas de Álvarez Guerrero responden a un «moderate conciliar theory which sees the council as an occasional legislature and emergency superior of the pope», más que a un «radical conciliar theory which sees the council as the normal, regular juridical sovereign in the Church», a la luz de las distinciones planteadas por Black (1979: 8).
21. Las decretales pueden leerse en Mansi (1960-1961: 590-591 y 1159); una traducción parcial en inglés la ofrece Crowder (1977: 82-83 y 128-129). Sobre la decretal *Haec sancta*,

véase La Brosse (1965: 101-103) y Schatz (1999: 140-141). Puede encontrarse bibliografía actualizada sobre la decretal *Haec sancta* en el trabajo de Decaluwe (2008). Sobre el debate surgido en el marco del Concilio Vaticano II (1962-1965) a propósito de la validez de este documento, véase Tierney (1969 y 2008).

22. La Brosse (1965: 262-264) y Black (1979: 10).

23. Sobre este discurso y el lugar que ocupa en el conjunto de la producción jurídica del Panormitano, véase Black (1979: 94-103). El discurso puede leerse en Tudeschi (1957).

24. Thompson (1975) y Burns (1992: 126).

primatu papae et maiestate imperatoris, y Cataldino Boncompagni (1396-1435), *De potestate papae*, parecen ser de segunda mano, dado que eran obras en las que se censuraban las ideas conciliaristas.

La edición de 1559

La comparación entre la edición de 1545 y la reedición de 1559, incluida como capítulo 51 en el marco de su enciclopédico *Thesaurus christianae religionis* (pp. 233-249), pone de manifiesto el interés del autor por eliminar tanto las ideas conciliaristas como aquellos pasajes excesivamente críticos con la figura del pontífice. Las varias sesiones celebradas del Concilio de Trento y el inicio en 1545 de la publicación de los índices inquisitoriales de libros prohibidos eran dos circunstancias que aconsejaban la poda de todas aquellas ideas del tratado susceptibles de ser censuradas.²⁵ Álvarez Guerrero eliminó total o parcialmente todos aquellos capítulos de la edición de 1545 que presentaban ideas conciliaristas (III, VII y del XVII al XX), y prescindió en bloque de todos los capítulos en los que se había mostrado muy crítico con los abusos del poder eclesiástico (X, XII, XIII, XV, XVI y XXI).

El contenido general de los pasajes eliminados lo he reseñado en la sección anterior, por lo que aquí me limitaré a comentar dos fragmentos en los que se puede observar la operación de revisión llevada a cabo sobre el texto de 1545. Aunque podría haber prescindido directamente de ellos, Álvarez Guerrero decidió reproducir en la edición de 1559 los inicios de dos de los capítulos (III y VII) en los que se exponían ideas conciliaristas. Se trata solamente de una decena de líneas del original, que rápidamente, tras la eliminación del capítulo en su práctica totalidad, enlazan con el inicio de los capítulos IV y VIII respectivamente. En estos dos casos pueden observarse dos maneras de proceder: en el primer caso, se modifican sustancialmente estas líneas iniciales para eliminar cualquier afirmación susceptible de ser leída en clave conciliarista; en el segundo caso, se introduce texto nuevo, con nuevas autoridades, para servir de transición entre las líneas iniciales de 1545 y el fragmento muy posterior con el que se van a enlazar.

En el primer caso mencionado, el capítulo III de la edición de 1545 comenzaba así:

In capitulo praecedenti dictum est qualiter imperatores olim congregabant eorum auctoritate concilium generale. Deinde sciendum est quod emanauerunt decreta ut pontifices aut eorum legatus ex mandato speciali solummodo auctoritatem haberet congregandi concilium, non tamen imperatori ademerunt ius solicitandi, requirendi et instandi ut celebretur concilium urgente necessitate, adeo quod in evidenti calami-

25. Para el Concilio de Trento, véase Jedin (1972-1981); para los efectos de la censura inquisitorial en la cultura europea, véase Fragnito (2001), Frajese (2006) y el con-

junto de trabajos reunidos por Vega, Weiss y Esteve (2010), además de los índices inquisitoriales publicados por Jesús Martínez de Bujanda.

tate data negligentia Ecclesiae, ut in presentiarum, ad tuam attinet maiestatem sollicitare et requirere ut celebretur concilium generale, et debet ei prestare ut reformetur Christiana religio in capite et in membris, quia si unquam nunc maxime necessarium est, sequendo exemplum imperatoris Constantini ut in cap. 1, xv dist. [D. 15 c. 1], ubi «ipse dedit facultatem Christianis libere congregari», quia negligente papa et cardinalibus imperator tanquam ceteris maior potest concilium congregare; ita Cardinalis [Zabarella] in repetitio cap. *Licet, De electio* [X 1.6.6], induces ad hoc dicta Innocentius [IV] in cap. 1, *De maiori et obedientia* [X 1.33.1], tenet etiam Felino [Maria Sandeo] in cap. 1 et in cap. *Querelam, De iure iurandi* [X 2.24.10], et Petrus de Monte in sua *Monarchia*, col. xi, ubi omnes concludunt quod in casu necessitatis, data negligentia ecclesiae, ut dixi, licitum est imperatori congregare concilium generale; tenet etiam Cataldus de Boncompagnis in suo libro *De potestate papae*, col. xx argu., xxi dist., cap. *Nunc autem* [D. 21 c. 7], et xv dist., cap. 1 [D. 15 c. 1], et cap. *Sancta Romana* [D. 15, c. 3] et xvi dist. *Sexta synodus* [D. 16 c. 9]; et Antonius de Roselis in suo tractatu *De concilis*, ubi tractat quis habet auctoritatem congregandi concilium, dicit: «Quando papa non vult conuocare concilium vel ipsi auctoritatem interponere et imminet necessitas, pro bono universalis ecclesiae potestas est in ipsa universali ecclesia et in concilio, etiam contra voluntatem papae» (fol. 7 r-v, 1545).

En la edición de 1559, que no conserva la división en capítulos del original (el texto se dividía en 9 secciones), al inicio de la sección 2 leemos:

In § praecedenti dictum est qualiter pontifices aut eorum legatus ex mandato speciali solummodo auctoritatem haberent congregandi concilium generale. Imperatores autem consuetudinem habebant hortandi et instandi ut celebretur concilium urgente necessitate ut reformetur Christiana religio, sequendo exemplum imperatoris Constantini, ut in cap. 1, xv dist., ubi «ipse dedit facultatem Christianis libere congregari»; ita Cardinalis in repetitio cap. *Licet, De electio*, inducens ad hoc dicta Innocentius in cap. 1, *De maiori et obedientia*, et vide Felino in cap. 1 et in cap. *Querelam, De iure iurandi*, et omnino vide et videbis Petrum de Monte in sua *Monarchia* col. xi, et vide Antonium de Roselis in tractatu *De concilis*. Nunc autem notandum est multa esse genera concilium... (pp. 237-238, 1559).

La primera versión supone una introducción al tema del que se ocupará durante buena parte del capítulo III, es decir, la licitud por parte del emperador de convocar un concilio general si las circunstancias lo requieren y el papa no accede a hacerlo. La versión de 1559 suprime y modifica todos los pasajes que mencionan esta idea de manera directa o indirecta: se elimina, en primer lugar, la frase que abre el capítulo, con una alusión a la reseña de los primeros concilios generales, que habían sido convocados directamente por el emperador; se modifican, más adelante, los verbos con los que se especifica el papel del emperador en la convocatoria del concilio: «ius solicitandi, requirendi et instandi ut celebretur concilium urgente necessitate» por «consuetudinem hortandi et instandi ut celebretur concilium urgente necessitate», en una transición muy consciente del «ius» a la «consuetudo»; se prescinde, por razones históricas comprensibles, de la apelación directa al emperador para que convoque un concilio, un corte que se aprovecha para eli-

minar un sintagma («reformetur Christiana religio in capite et in membris») que cualquier jurista y eclesiástico vinculaba en este contexto al decreto *Haec sancta*;²⁶ finalmente, de todas las autoridades y lugares citados, la única que podía resultar conflictiva era la de Antonio de Roselli, pero Álvarez Guerrero decide interrumpir aquí el capítulo, prescindir de la cita de Roselli, y con ella de todo el resto del capítulo III (fols. 7v-14r, 1545), y enlazar con el inicio del nada conflictivo capítulo IV: «Notandum est multa esse genera conciliorum...» (fol. 14v, 1545).

En el segundo de los casos mencionados, al principio del capítulo VII en la edición de 1545 leemos lo siguiente:

Notandum est quod papa regulariter est supra concilium et omnia statuta concilii intelliguntur excepta autoritate papae. [...] Quod omnia praedicta debent restringi ad ea, quae pendent a plena dispositione pontificis, quia in his quae sunt de iure positivo, non dubium est quin papa sit supra concilium, sed in rebus quae non dependent a plena potestate pontificis, non est dicendum simpliciter quod papa est supra concilium, nam plena potestas data fuit ei ad edificandum, non destruendum, ut dicit Apostolus in secunda epistola ad Corinthios in x cap. [10, 8], itaque in rebus concernentibus fidem aut statum universalis ecclesiae concilium est supra papam; textus est notabilis in cap. *Anastasius*, XIX dist. [D. 19 c. 9] et ita concilium potest condemnare papam de haeresi, ut notat in cap. *Si papa*, XL dist. [D. 40 c. 6] et in cap. *In fidei favorem*, *De haereticis* in *Sextus* [VI 5.2.5]. In rebus autem concernentibus fidem aut statum universalis ecclesiae non potest papa statuere nec determinare vel dispensare contra statua concilii, nam decoloraretur status ecclesiae (fols. 22v-23r, 1545).

En la edición de 1559, este pasaje aparece en la segunda mitad de la sección IV:

Notandum est quod papa regulariter est supra concilium et omnia statuta concilii intelliguntur excepta autoritate papae. [...] Quod omnia praedicta debent restringi ad ea, quae pendent a plena dispositione pontificis, quia in his quae sunt de iure positivo, non dubium est quin papa sit supra concilium, sed in rebus quae non dependent a plena potestate pontificis, dic ut per praepositus Alexan. in cap. *Canonis*, xv dist. [D. 15 c. 1.], ubi late quaestionem examinavit, et etiam videbis doctissimum cardinalem sancti Sixti sua *Summa*, ubi examinat latissime quaestionem istam et concludit quod papa est supra concilium; et vide de hoc concilium Constantiense in sessione IV et in sessione II, VI, XVIII concilii Basileae. Papa approbat decreta concilii, ut approbavit decreta concilii Niceni ad instantiam patrum dicendo: [salto del fol. 23r al 28v] Quidquid in Nicea constitutum est, ad robor sanctae matris ecclesiae catholicae et apostolicae a sanctis sacerdotibus, CCCXVIII nostro ore consortes firmamus (pp. 242-243, 1559).

La primera versión, como sucedía en el caso anterior, representaba la introducción a un capítulo dedicado fundamentalmente a demostrar que el concilio

26. «Et haec est causa quod sanctum concilium Constantiense declaravit quod in illis rebus quae spectant ad fidem et destructionem scismatum ac reformationem ecclesiae tam in capite quam in membris, concilium sit supra papam» (f. 24r, 1545; véase otro ejemplo en fol. 24v). Véase n. 21.

tenía más autoridad que el papa en determinadas cuestiones. Para ello se citaban pasajes bien conocidos en la tradición conciliarista, como el ya mencionado decreto *Si papa*, además de otros pasajes del *Decretum (Anastasius)* y del *Liber sextus (In fidei favorem)*. En el paso de la primera a la segunda versión, Álvarez Guerrero ha mantenido intacto el inicio del capítulo, pero en el momento en que se iba a formular por primera vez la citada idea, introduce una condena explícita de las tesis conciliaristas de Constanza y Basilea por medio de la autoridad de Tommaso de Vio (Cayetano), maestro general de la orden dominica, que había sido elegido cardenal bajo el título de San Sixto en 1517. Cayetano había publicado su *Auctoritas papae et concilii sive ecclesiae comparata* (1511) para defender la superioridad del papado sobre el concilio y desacreditar el recién iniciado Concilio de Pisa (1511-1512); el texto fue contestado desde la Sorbona, con el apoyo de Luis XII, por el joven teólogo Jacques Almain (1512), defensor de las tesis conciliaristas; finalmente, Cayetano elaboró una réplica al texto de Almain, la *Apologia tractatus de comparata auctoritate papae et concilii* (1512).²⁷ La polémica tuvo un eco considerable en toda Europa y la posición de Cayetano sobre el problema se convirtió en la referencia más autorizada durante las décadas siguientes para cualquiera que deseara censurar las tesis conciliaristas.²⁸ Inmediatamente después de mencionar a Cayetano y de remitir a las decretales —ahora impugnadas— elaboradas en Constanza y Basilea, el autor engarzaba este pasaje añadido con las últimas líneas del capítulo, que no eran problemáticas desde el punto de vista doctrinal.

Conclusiones

La impronta de las doctrinas conciliaristas en autores posteriores a los Concilios de Constanza y Basilea ha sido estudiada sobre todo en relación con la aparición de

27. Álvarez Guerrero menciona una *Summa* en la que Cayetano se habría ocupado ampliamente («latissime») de este asunto, pero las únicas obras del dominico que podrían encajar bajo ese título son, por un lado, los comentarios a la *Summa theologiae* de santo Tomás, y por otro, la *Summula de peccatis*, titulada en ocasiones *Summa Caietani*. Ciertamente que en esta última obra hay un capítulo dedicado a la excomunión de aquellos que exigen al papa la convocatoria de un concilio general, pero se trata de un apartado breve en el que Cayetano se limitaba a recordar las bulas *Execrabilis* y *Suscepti regiminis*; véase De Vio (1551: 88r-89r). El único lugar en el que se ocupa «latissime» de este problema es en los dos discursos mencionados, que no se editaron, por lo que he podido averiguar, en ninguna *Summa*; los dos tratados citados circularon, junto con otros textos breves

de Cayetano, en un volumen titulado *Opuscula omnia*. Para la polémica entre Cayetano y Jacques Almain y John Mair, véase García Villoslada (1938: 165-179), La Brosse (1965:185-335), Oakley (1965 y 2003: 111-140) y Burns y Izbicki (1997); para los ecos de esta polémica en las elecciones de Vitoria sobre el poder de la Iglesia y el concilio, véase Elliot van Liere (1997).

28. Véase, por ejemplo, la segunda selección *De potestate ecclesiastica* de Francisco de Vitoria (1991: 111-125), o el comentario de Juan de la Peña al art. 10 de la q. 1 de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás (1986: 220). El testimonio de Diego Chaves, discípulo de Vitoria, es significativo al respecto: «Respondetur breviter cum Caietano quod papa est supra concilium [...] hanc propositionem dixit mihi Victoria viva voce», citado por Beltrán de Heredia (1972: 278, n. 23).

las diferentes reformas protestantes y la articulación teórica del constitucionalismo político. En este sentido, el papel de esta doctrina en los primeros pasos del luteranismo, del anglicanismo o del galicanismo, así como el desarrollo doctrinal que dieron a las tesis conciliaristas teólogos de la Sorbona como Jacques Almain y John Mair, han sido temas bien explorados por los historiadores de la Iglesia y del pensamiento político.²⁹ La presencia de estas doctrinas en autores formados al margen de las reformas protestantes o de centros universitarios próximos a las ideas conciliaristas no ha recibido, sin embargo, la misma atención. Para el contexto peninsular, por ejemplo, no existe apenas bibliografía sobre este tema, porque los trabajos publicados hasta la fecha —pocos en castellano— se ocupan específicamente de los teólogos, juristas o religiosos que participaron en los concilios de Constanza y Basilea. En este sentido, las ideas de Juan de Segovia o Alfonso de Cartagena, protagonistas destacados durante el Concilio de Basilea, han sido objeto de atención por parte de los historiadores del movimiento conciliarista, pero la pervivencia de estas ideas en el contexto universitario salmantino, con figuras tan destacadas como Alfonso de Madrigal o su discípulo Pedro de Osma, sigue pendiente de ser estudiada en detalle, por no hablar de las reminiscencias del pensamiento conciliar en personajes que se formaron en Salamanca, pero que desarrollaron una carrera profesional en la curia romana, como Gonzalo García de Villadiego o Juan López de Segovia.³⁰ La doctrina oficial de la Iglesia católica sobre el conciliarismo —una «doctrina extraña a la fe católica», según la *New Catholic Encyclopedia* de 1967— explica sin duda el escaso interés durante los años del franquismo por escribir la historia de este movimiento.³¹ Los pocos trabajos sobre el particular de investigadores españoles, como los de Vicente Beltrán de Heredia, están condicionados por esta perspectiva negativa. La escasa atención que ha recibido el conciliarismo en España desde la Transición hasta la actualidad puede deberse a la inercia y falta de originalidad en la propuesta de nuevos temas de investigación, pero quizá también

29. Sobre la pervivencia del conciliarismo en el siglo XVI, véase en general Oakley (2003), Avis (2006) y Christianson, Izbicki y Bellitto (2008); sobre sus implicaciones en el desarrollo del pensamiento político sobre la monarquía y el constitucionalismo, véase Skinner (1986: II, 120-129), Tierney (1982), Burns (1992: 124-145) y Utrera García (2005: 9-36); sobre el vínculo entre nacionalización de las iglesias y conciliarismo, además de las actas del congreso *Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'umanesimo* (1990), véase Oakley (2003: 51-53) y Avis (2006: 99-101 y 134-135). Para una bibliografía más exhaustiva sobre todos estos temas, véanse las respectivas bibliografías finales de los tres volúmenes citados arriba.

30. Para un reseña de autores castellanos y portugueses conciliaristas en Basilea, véase Orella y Unzue (1976: 412-424), Goñi Gaztambide (1978) y Rucquoi (1995); sobre Juan de Segovia, véase Black (1970: 22-34; 1979: 118-193), Goñi Gaztambide (1978: 898-903) y Madrigal Terrazas (2000); sobre Cartagena, véase Fernández Gallardo (2002: 133-227); sobre Alonso de Madrigal, Simó Santonja (1959: 51-52), Goñi Gaztambide (1978: 905-909) y Belloso Martín (1989: 153-155); sobre García de Villadiego, véase García Cruzado (1968); sobre López de Segovia, véase Tubau (2010: 554-557).

31. Para esta entrada bibliográfica, véase Oakley (1971: 823-824); debo la referencia a Utrera García (2005: 35).

puede explicarse por la dificultad de ubicar —y de concebir, por lo tanto— un estudio sobre estos autores en el parcelado terreno en el que se ha convertido la disciplina de la historia.

El tratado de un autor tan posterior como Alfonso Álvarez Guerrero no es, no puede ser, un caso aislado en el contexto intelectual castellano, aragonés o napolitano de la primera mitad del siglo xvi. Este tratado, por otra parte, permite observar la utilización de las ideas conciliaristas en un contexto político y eclesiástico distinto y con unas implicaciones sustancialmente diferentes a las que tenían los alegatos conciliaristas de los participantes en los concilios de Constanza y Basilea. Álvarez Guerrero no concibe el conciliarismo como un fin en sí mismo, sino como un recurso doctrinal para lograr otros objetivos de tipo exclusivamente político. El conciliarismo de Constanza y, sobre todo, de Basilea, con sus ideas sobre la preeminencia jurídica del concilio sobre el papa y sus teorías comunitarias de corte democrático, fue combatido tanto por los representantes de la monarquía papal como por los partidarios de un poder monárquico absoluto. El conciliarismo que reaparece en los autores del siglo xvi, sin embargo, se ha aliado con los defensores del poder monárquico para enfrentarse al papado, circunstancia que explica la convivencia pacífica de conciliarismo y gibelinismo en el tratado de Álvarez Guerrero.³² El conciliarismo, desde este punto de vista estrictamente instrumental, permitía debilitar la posición del papado en vistas a la celebración de un concilio general, favorecer la autonomía de los miembros del concilio —entre los cuales habría obispos elegidos cuidadosamente para favorecer los intereses de Carlos V— y ampliar, en consecuencia, los derechos regios en materia eclesiástica para consolidar el patronato real.³³ Una comparación del tratado de Álvarez Guerrero con otros textos de temática similar publicados en Europa durante la primera mitad del siglo xvi pondría de manifiesto una utilización del conciliarismo con objetivos muy parecidos.

La eliminación completa de toda idea conciliarista en la edición del tratado incluida en el *Thesaurus christianae religionis* de 1559 pone de manifiesto hasta qué punto los índices inquisitoriales aparecidos desde 1545 y la teología contrarreformista que se estaba articulando en las sesiones del Concilio de Trento (1545-1547 y 1551-1552) imponían la cautela en determinadas materias

32. Véase Burns (1992: 144-145).

33. La necesidad de convocar un concilio y de controlarlo por medio del envío de obispos designados expresamente por los agentes políticos imperiales fue un elemento clave de la política imperial y, específicamente, de la política napolitana del virrey Pedro de Toledo —véase Hernando Sánchez (1994: 443-444) —, en el marco de la cual hay que ubicar a Álvarez Guerrero desde principios de la década de los treinta

como mínimo, ya que estuvo al servicio de Fernando de Alarcón en el Reino de Nápoles, por lo menos, durante 1531 y 1532; véase Tubau (2012). Sobre el reconocimiento de derechos regios en materia eclesiástica y la importante ampliación de tales concesiones durante la época de los Reyes Católicos y de Carlos V, véase Benlloch Poveda (1984b), Hermann (1988), Nieto Soria (1999) y Fernández Terricabras (2000).

doctrinales. Es significativo, al respecto, que en un dictamen sobre la reforma eclesiástica presentado por Álvarez Guerrero a Felipe II en 1560 no se mencione ni una sola de estas ideas conciliaristas.³⁴ La coyuntura política y religiosa en la que se habían promulgado las bulas *Execrabilis* (1460) de Pío II, *Suscepti regiminis* (1509) de Julio II y *Pastor aeternus* (1516) de León X, dirigidas todas ellas a conceder exclusivamente al pontífice el derecho de convocar el concilio general, no era la misma en la que Álvarez Guerrero preparaba su reedición del tratado sobre el concilio.³⁵ Las citadas tres bulas no impidieron que las ideas conciliaristas circularan por el mundo católico durante toda la segunda mitad del siglo xv y los primeros cuarenta años del siglo xvi, como pone de manifiesto el hecho de que la primera edición de este tratado sobre el concilio general se publicara (en castellano, además) en 1536. La ruptura confesional entre católicos y protestantes, sin embargo, radicalizó las posturas de ambos movimientos y dejó poco margen para ejercicios propagandísticos de doble filo como el ensayado por Álvarez Guerrero.

34. Véase el texto completo en Cerceda (1944). Este dictamen, fechado el 14 de diciembre de 1560 en la ciudad de Gaeta, es una censura de la corrupción en el funcionamiento de la Iglesia —en términos parecidos a los de nuestro tratado en sus tres ediciones— y procura ofrecer argumentos a Felipe II para reclamar el patronazgo real (véanse especialmente pp. 53-54). El único documento conciliarista citado en el dictamen es la decretal *Frequens* («por esta causa en el Concilio de Constanza se ordenó por decreto que de diez en diez años se celebrase concilio general, aunque mal se ha observado, seyendo la conservación verdadera de la religión la continua congregación de los concilios», p. 39); esta petición, sin embargo, no era comprometedora desde un punto de vista doctrinal —más allá del hecho de haberse promulgado en Constanza—, pues había sido

una idea reclamada frecuentemente desde Castilla —por ejemplo, en la instrucción de Fernando el Católico a los embajadores que debían partir hacia el Concilio de Letrán; véase Goñi Gaztambide (1974: 186)— y había sido recordada en términos positivos por el mismo Francisco de Vitoria; véase Elliot van Liere (1997: 602).

35. La bula *Execrabilis* promulgada por el antes conciliarista Pío II (Éneas Silvio Piccolomini) no tuvo apenas difusión durante las décadas siguientes; la bula *Suscepti regiminis* de Julio II era una ratificación del contenido de la bula *Execrabilis*; véase Picotti (1914: 43-44 y 49) y Ullmann (1972); la bula *Pastor aeternus* de León X insistía en la potestad única del pontífice para convocar, transferir o disolver un concilio, aunque sin formular una condena explícita de las tesis conciliaristas; véase Oakley (1972).

Bibliografía

- ÁLVAREZ GUERRERO, ALFONSO, *Tractado de la forma que se ha de tener en la celebración del general concilio y acerca de la reformation de la Iglesia, y donde ovieron origen los concilios, y quien tiene auctoridad para llamar a concilio, y que es lo que se ha de tratar en el concilio, con otras muy notables cosas acerca de la reformation de la Iglesia necesarias*, Valencia, Francisco Díaz Romano al molí de la Rovella, 16 de diciembre de 1536 (Biblioteca Nacional de España, R. 31180).
- , *Al invictísimo católico Emperador augusto, protector y mamparo de la religión cristiana, el doctor Alfonso Guerrero, acerca del modo y orden que se ha de tener en la celebración del general concilio, y acerca de la reformation de la Iglesia*, Génova, en casa de Antonio Bellono, 30 de abril de 1537 (Biblioteca de Catalunya, ESP. 21-8º).
- , *Tractatus de mode et ordine generalis concilii celebrandi et de reformatione Ecclesiae Dei*, Nápoles, Ambrosio de Manzaneda, 9 de junio de 1545 (BNE, R. 8637).
- , *Thesaurus Christianae religionis et speculum sacrorum summorum pontificium, imperatorem ac regum et sanctissimorum episcoporum*, Venecia, apud Cominum de Tridino Montisferrati, 1559 (disponible en Google Books).
- AVIS, Paul, *Beyond the Reformation? Authority, Primacy and Unity in the Conciliar Tradition*, New York, T&T Clark, 2006.
- BABEL, Rainer, «Francia y Carlos V (1519-1559)», en *Carlos V/Karl V. 1500-2000*, A. Kohler coord., Madrid-Viena, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V-Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2001, 411-441.
- BELLOSO MARTÍN, Nuria, *Política y Humanismo en el siglo xv. El maestro Alfonso de Madrigal, el Tostado*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1989.
- BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente, «El convento salmantino de S. Esteban en Trento», en *Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia de la teología española*, Salamanca, OPE, 1972, 259-307.
- BENLLOCH POVEDA, Antonio, «Alfonso Álvarez Guerrero (1502-1576), jurista», *Anales valentinos*, 10 (1984a), 345-366.
- , «Antecedentes doctrinales del regalismo borbónico. Juristas españoles en las lecturas de los regalistas europeos modernos», *Revista de Historia Moderna*, 4 (1984b), 293-322.
- BLACK, ANTONY, *Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy, 1430-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- , *Council and Commune. The Conciliar Movement and the Council of Basle*, London, Burns & Oates, 1979.
- BORNATE, Carlo, «Historia vite et gestorum per dominum magnum cancellarium (Mercurino Arborio di Gattinara), con note, aggiunte e documenti», *Miscellanea di Storia Italiana*, 48 (1915), 233-568.

- BRANDI, Karl, *Carlos V. Vida y fortuna de una personalidad y de un imperio mundial*, Madrid, FCE, (1937) 1993.
- BRANDMÜLLER, Walter, *Das Konzil von Konstanz, 1414-1418*, Padeborn, F. Schöningh, 1991-1997, 2 vols.
- , *Das Konzil von Pavia-Siena, 1423-1424*, Padeborn, F. Schöningh, 2002.
- BURNS, James H., *Lordship, Kingship, and Empire. The Idea of Monarchy, 1400-1525*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- BURNS, James H., y Thomas M. IZBICKI (eds.), *Conciliarism and Papalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- CERCEDA, Feliciano, «Dictamen sobre la reforma eclesiástica presentado a Felipe II en 1560 por el Dr. Alfonso Álvarez Guerrero», *Hispania*, 4 (1944), 28-65.
- CHRISTIANSON, Gerald, y Thomas M. IZBICKI y Christopher M. BELLITTO eds., *The Church, the Councils, and Reform. The Legacy of the Fifteenth Century*, Washington, The Catholic University of America Press, 2008.
- Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'umanesimo (Atti del XXV Convegno storico internazionale, Todi, 9-12 ottobre 1988)*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1990.
- CROWDER, Colin, *Unity, Heresy and Reform, 1378-1460. Conciliar Response to the Great Schism*, London, Edward Arnold, 1977.
- DECALUWE, Michael, «Three Ways to Read the Constance Decree *Haec sancta* (1415)», en *The Church, the Councils, and Reform. The Legacy of the Fifteenth Century*, G. Christianson, T. M. Izbicki y C. M. Bellitto, Washington, The Catholic University of America Press, 2008, 122-139.
- DE VIO, Tommaso, *Summula de peccatis*, Salamanca, excudebat Andreas de Portonariis, 1551 (Biblioteca de la Universidad de Barcelona, 07 MR-R-138).
- , *Opuscula omnia*, Lyon, apud haeredes Iacobi Iuntae, 1568.
- ELLIOT VAN LIERE, Katherine, «Vitoria, Cajetan, and the Conciliarists», *Journal of the History of Ideas*, 58 (1997), 597-616.
- FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis, *Alonso de Cartagena, 1385-1456. Una biografía política en la Castilla del siglo XV*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2002.
- FERNÁNDEZ TERRICABRAS, Ignasi, *Felipe II y el clero secular. La aplicación del Concilio de Trento*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.
- FRAGNITO, Gigliola ed., *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- FRAJESE, Vittorio, *Nascita del Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2006.
- GARCÍA CRUZADO, Servando, *Gonzalo García de Villadiego, canonista salmantino del siglo XV*, Madrid-Roma, CSIC, 1968.
- GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P (1507-1522)*, Roma, Universidad Gregoriana, 1938.
- GOÑI GAZTAMBIDE, José, «España y el Concilio de Letrán», *Annuaire Historiae Conciliorum*, 6 (1974), 154-222.

- , «El conciliarismo en España», *Scripta Theologica*, 10 (1978), 893-928.
- GUIDICIONI, Giovanni, *Le lettere*, M. T. Graziosi ed., Roma, Bonacci Editore, 1979, 2 vols.
- HERMANN, Christian, *L'Eglise d'Espagne sous le Patronage Royal (1476-1834)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1988.
- HERNANDO SÁNCHEZ, Carlos José, *Castilla y Nápoles en el siglo XVI. El virrey Pedro de Toledo. Linaje, estado y cultura (1532-1553)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1994.
- JEDIN, Hubert, *Historia del concilio de Trento, 1: La lucha por el concilio*, Daniel Ruiz trad., Pamplona, Universidad de Navarra, 1972.
- , *Historia del concilio de Trento*, Varios traductores, Pamplona, Universidad de Navarra, 1972-1981, 5 vols.
- KENISTON, Hayward, *Francisco de los Cobos. Secretario de Carlos V*, Madrid, Castalia, (1958) 2004.
- KOHLER, Alfred, *Carlos V, 1500-1558. Una biografía*, Madrid, Marcial Pons, 1999.
- LA BROSE, Olivier de, *Le Pape et le concile: la comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme*, Paris, Éditions du CERF, 1965.
- LANDI, Aldo, *Il Papa deposto, Pisa 1409: l'idea conciliare nel Grande Scisma*, Torino, Claudiana, 1985.
- , *Concilio e papato nel Rinascimento (1449-1516): un problema irrisolto*, Torino, Claudiana, 1997.
- LESAFFER, Randall, «Peace Treaties from Lodi to Westphalia», en *Peace Treaties and International Law in European History. From Late Middle Ages to World War One*, R. Lesaffer ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 9-44.
- MADRIGAL TERRAZAS, Santiago, *El proyecto eclesiológico de Juan de Segovia, 1393-1458*, Comillas, Universidad Pontificia, 2000.
- MANSI, Giovan Domenico, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Graz, Akademische Druck - u. Verlagsanstalt, 1960-1961, vol. 27.
- MARAVALL, José Antonio, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, (1960) 1999.
- MINNICH, Nelson H., «Councils of the Catholic Reformation», en *The Church, the Councils, and Reform. The Legacy of the Fifteenth Century*, G. Christianson, T. M. Izbicki y C. M. Bellitto eds., Washington, The Catholic University of America Press, 2008, 27-59.
- NIETO SORIA, José Manuel, «Relaciones con el Pontificado, Iglesia y poder real en torno a 1500. Su proyección en los comienzos del reinado de Carlos I», *Studia Historica. Historia Moderna*, 21 (1999), 19-48.
- OAKLEY, Francis, «Almain and Major. Conciliar Theory on the Eve of the Reformation», *American Historical Review*, 70 (1965), 673-690.
- , «The "New Conciliarism" and its Implications: A Problem in History and Hermeneutics», *Journal of Ecumenical Studies*, 8 (1971), 815-840.
- , «Conciliarism at the Fifth Lateran Council?», *Church History*, 41 (1972), 452-463.

- , *The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- OLIN, John C., *Catholic Reform. From Cardinal Ximenes to the Council of Trent, 1495-1563*, New York, Fordham University Press, 1990.
- ORELLA Y UNZUE, José L. de, *Partidos políticos en el primer Renacimiento (1300-1450)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976.
- PENA GONZÁLEZ, Miguel ANXO, *La Escuela de Salamanca: de la monarquía hispánica al orbe católico*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- PEÑA, Juan de la, Comentario a la *Secunda Secundae*, q. 1, art. 10 (c. 1559-1560), en Ramón Hernández ed. y trad., *Eclesiología. Réplica a la iglesia de Lutero*, Salamanca, San Esteban, 1986.
- PIANO MORTARI, Vincenzo, *Il potere sovrano nella dottrina giuridica del secolo XVI*, Napoli, Liguori editore, 1973.
- PICOTTI, G. B., «La pubblicazione ei primi effetti della *Execrabilis* di Pio II», *Archivio della R. Società Romana di Storia Patria*, 37 (1914), 5-56.
- RENAUDET, Augustin, *Érasme et l'Italie*, Genève, Droz, (1954) 1998.
- RODRÍGUEZ-SALGADO, María José, «Buenos hermanos y aliados perpetuos: Carlos V y Enrique VIII», en *Carlos V/Karl V. 1500-2000*, A. Kohler coord., Madrid-Viena, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V-Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2001, 443-485.
- RUCQUOI, Adeline, «Démocratie ou monarchie. Le discours politique dans l'université castillane au xv^e siècle», en *El discurso político en la Edad Media. Le discours politique au Moyen Âge*, N. Guglielmi y A. Rucquoi eds., Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 1995, 233-255.
- SCHATZ, Klaus, *Los concilios ecuménicos: encrucijadas en la historia de la Iglesia*, S. Madrigal Terrazas trad., Madrid, Trotta, 1999.
- SIMÓ SANTONJA, Vicente-Luis, «Un autor portugués pre-vitoriano: Alfonso Álvarez Guerrero», *Revista Española de Derecho Internacional*, 3 (1956), 659-676.
- , *Doctrinas internacionales de Alonso de Madrigal*, «*El Tostado*», Ávila, Diputación Provincial de Ávila, 1959.
- SKINNER, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, J. José Utrilla trad., Madrid, FCE, (1978) 1986, 2 vols.
- THOMPSON, John A. F., «Papalism and Conciliarism in Antonio Roselli's *Monarchia*», *Mediaeval Studies*, 37 (1975), 445-458.
- TIERNEY, Brian, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955.
- , «Hermeneutics and History: The Problem of *Haec sancta*», en T. A. Sandquist, M. R. Powicke eds., *Essays in Medieval History Presented to Bertie Wilkinson*, Toronto, University of Toronto, 1969, 354-370.

- , *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- , «Reflections on a Half Century of Conciliar Studies», en *The Church, the Councils, and Reform. The Legacy of the Fifteenth Century*, G. Christianson, T. M. Izbicki y C. M. Bellitto, Washington, The Catholic University of America Press, 2008, 313-327.
- TUBAU, Xavier, «Las alianzas a la luz del derecho canónico: el *Tractatus dialogicus de confoederatione principum et potentantium* de Juan López de Segovia (c. 1495)», *Anuario de Estudios Medievales*, 40 (2010), 537-563.
- , «La poesía de Alfonso Álvarez Guerrero: arte mayor al servicio del imperio», *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, 13 (2012).
- TUDESCHI, Niccolò de', *Tractatus de concilio Basiliensi (1442)*, en *Deutsche Reichstagsakten*, 16, H. Herre ed., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, 438-538.
- ULLMANN, Walter, «Julius II and the Schismatic Cardinals», en *Schism, Heresy and Religious Protest*, D. Baker ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1972, 177-193.
- UTRERA GARCÍA, Juan Carlos ed., *Conciliarismo y constitucionalismo. Selección de textos I*, Madrid, Marcial Pons, 2005.
- VEGA, María José, Julian WEISS y Cesc ESTEVE eds., *Reading and Censorship in Early Modern Europe*, Bellaterra, UAB, 2010.
- VILLACAÑAS, José Luis, «Al servicio del proyecto imperial de Carlos I: el jurista Alfonso Álvarez Guerrero», Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, Murcia, 2006 (<http://saavedrafajardo.um.es>).
- , *¿Qué imperio? Un ensayo polémico sobre Carlos V y la España imperial*, Córdoba, Almuzara, 2008.
- VITORIA, Francisco de, *Political Writings*, A. Pagden y J. Lawrance eds., Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Devoción supersticiosa en el Índice de Valdés: la oración de la Emparedada

Marcela Londoño

Universitat Autònoma de Barcelona

En el índice del inquisidor general Fernando de Valdés, *Index Librorum Prohibitorum*, publicado en España en 1559, se prohibieron diez oraciones en romance.¹ Pese a que las condenas de los catálogos no aclaran en ningún caso los motivos de las prohibiciones, hoy se sabe que dichas plegarias contenían errores que las autoridades católicas consideraban supersticiosos. A través del ejemplo de una de estas, la oración de la *Emparedada*, este trabajo contribuirá a esclarecer los límites entre la devoción y la superstición, así como las razones por las que oraciones aparentemente piadosas se censuraron por supersticiosas y se relacionaron con este tipo de prácticas.

La oración de la Emparedada

El texto de la oración de la *Emparedada* es, sin duda, un ejemplo ilustrativo de oración supersticiosa. Es también uno de los que más ha llamado la atención de la crítica en los últimos años. Parte de este interés tiene que ver con los pormenores de su hallazgo: el primer ejemplar que se ha dado a conocer se recuperó, en 1992, entre el conjunto de libros escondidos en la denominada Biblioteca de Barcarrota,

1. Todas las referencias a los índices se realizarán a partir de los volúmenes editados por Jesús Martínez de Bujanda. Concretamente, los tomos IV, V y VI, que corresponden a los índices portugueses (1547, 1551, 1561, 1564, 1581) y a los índices españoles (1551, 1554, 1559), (1583, 1584) respectivamente. Bujanda mantiene la división original de las prohibi-

ciones por lenguas y enumera las entradas de forma continua. Seguiré esta numeración para facilitar la localización de la referencia, generalmente en la sección de obras en romance, el volumen, año de publicación y las páginas correspondientes, seguidas de la(s) entrada(s). En el caso de las oraciones prohibidas, V (cop. 1984: 514-518), entradas 546-555.

que se encontró durante la realización de las obras en una casa de la localidad pacense del mismo nombre.

Algunas de las piezas más valiosas del grupo, que se desvelaron en 1995, son una *Lingua* de Erasmo y una edición, hasta entonces desconocida, del *Lazarillo*. Todos los ejemplares comparten la condición de ser libros prohibidos o de dudosa ortodoxia, cuyo poseedor habría ocultado por temor a sufrir las consecuencias del rigor inquisitorial.

Junto a las obras mencionadas se halló una edición en portugués de la oración de la *Emparedada*, *A muyto devota oraçam da Empardeada*, «un pequeño folleto de 16 hojillas, de 9,4 por 7 centímetros, sin pie de imprenta, sin fecha, de letra gótica, en portugués». ² Juan Manuel Carrasco González, editor y traductor del texto en español, refiere la escasa calidad de la edición, repleta de errores tipográficos, páginas con poca tinta, uso de tipos gastados y una excesiva preocupación por ahorrar espacio que se percibe en la utilización de abreviaturas poco convencionales y que, en ocasiones, dificultan su lectura. ³

La oración se prohibió primero en Portugal, en 1551, en el grupo de los textos en latín. En la condena se lee: «Oratio concludere que vulgo dicitur da Empardeada». ⁴ Ocho años después, los inquisidores españoles incluyen «la Oración de la Emparedada, en romance». Las investigaciones de Carrasco desvelaron, en 2005, que existía otra versión de la oración incluida en un libro de horas, que se tradujo del latín al portugués y se publicó en Francia entre 1501-1502: *Horas de Nossa Senhora segundo costume romaano com as horas do Espirito Sancto e da cruz e dos finados e sete psalmos e oraçao de São Leão papa e oraçao da empardeada e com outras e devotas oraçoes* revisadas por Frei João Claro y Luís Fernandes. No obstante, en las ediciones posteriores del mismo libro ya no aparecía el texto de la oración. ⁵ Sobre estas horas, aunque con otros fines, había escrito Francisco Leite de Faria un artículo en 1992. ⁶ Finalmente, en 2009, la Biblioteca Nacional de Portugal recuperó y publicó la reproducción del facsímil y un estudio introductorio a cargo de João José Alves en dos volúmenes respectivamente. ⁷ Aunque ambos autores proporcionan valiosa información sobre el contenido del libro, me basaré, ante todo, en las conclusiones de Alves. Además de la oración de la *Emparedada*, en el libro aparecen las de *san León Papa*, la del *Justo Juez*, la de *san Cristóbal* y las indulgencias fingidas de los papas Juan XXII e Inocencio III, textos condenados por la Inquisición. ⁸ La oración de la *Emparedada* es la última

2. García de Enterría (1997: x). Además se encontró, dentro de uno de los libros, una pequeña nómina-amuleto. Para más datos Cfr. Serrano Mangas (2004: 33-37).

3. Carrasco González (2002: 11).

4. Bujanda IV, 374 (1995: 306).

5. Carrasco González (2005: 31). Véase también Carrasco González (1997: 54, 55), donde

el autor sugería la posibilidad de que el texto portugués de Barcarrota fuera una traducción de una versión española perdida.

6. El interés del autor por el texto radicaba en que fue el primer libro en portugués, del que se tiene noticia, que se publicó en Francia, Faria (1992: 93-112).

7. Alves (2009).

del libro, está precedida por un grabado que ocupa la página entera, en el que se observa el Árbol de Jesé y doce reyes que de él descienden, figurados como ramas que brotan del corazón de este, representación de la gran familia de la que procede el Mesías cumpliendo la profecía de su nacimiento del trono de David (Isaías 9: 7). De la rama central del Árbol surge la imagen de María con el niño en brazos, «representação do culto mariano». ⁹ Después de la oración, vienen las indulgencias, dando paso al colofón, en el que se lee la siguiente información sobre el libro:

Asy se acabam com o divjno ajutorio, as oras de nossa seõnora com as outras deo-
tas oras e oraões: segundo costume romano, tresladado todo de latin em lingoagem
portuges: visto e emmendado per o reverendo frei joham claro purtuges doctor em a
sancta theologia e lujs fernandez outrosi purtuges estudante em artes criado da rainha
de portugal dona lyanor. Foy todo em paris empremjdo por Mestre narcisos brun
elemão a .xiiij. dias do mes de fivreiro Era do senhor de mjl quinientos annos. ¹⁰

Según lo anterior, el trabajo de João Claro y Luis Fernandes consistió únicamente en la revisión de una traducción existente, que probablemente circulaba en Portugal ya a finales del siglo xv. La impresión de París estuvo a cargo de Narcisse Brun, impresor de origen alemán; junto a este aparece, entre paréntesis en el registro de la Library of Congress, el nombre de Wolfgang Hopyl. Se tienen noticias de la obra en un catálogo de libros publicado en Bruselas, en 1860; cuatro años después se menciona de nuevo en el *Manuel du libraire et de l'Amateur de livres*, impreso en París. La primera referencia de la obra en Portugal es de 1901, momento en el que vuelve a desaparecer hasta que, en 1964, se halló en la Library of Congress, donde se conserva desde entonces en la Rare Books Division. ¹¹

Por tanto, los dos únicos textos que proporcionan el contenido completo de la oración son el portugués de Barcarrota y el de las *Horas* de 1501-1502. Carrasco González compara ambos textos y desvela algunas diferencias que demuestran el origen en fuentes distintas y lo llevan a suponer que el texto portugués, hallado en Barcarrota, es una traducción de uno castellano que ha desaparecido. El éxito del folleto en español pudo ser la causa de su publicación como obrita independiente en portugués, lengua en la que solo habría circulado por medio de su inclusión en libros de horas. Además del cotejo de las dos versiones de la oración, el autor apunta a los testimonios de ésta localizados en textos españoles, que dan cuenta de la amplia difusión que tuvo en el siglo xvi, frente a su ausencia en el caso de las letras portuguesas. ¹²

8. Alves (2009: 9).

9. Alves (2009: 134-137).

10. Alves (2009: 19).

11. Leite de Faria (1992: 98-99) y Alves (2009: 19, n. 5).

12. «Hay que suponer que fue en España donde

la oración salió, se distribuyó como obrita autónoma y, finalmente, adquiere una popularidad extraordinaria. En Portugal solo la encontramos citada en los índices inquisitoriales, mientras que su presencia abunda en multitud de obras españolas de todo tipo», Carrasco González (2005: 34).

Tales testimonios habían sido recuperados, en su mayoría, por María Cruz García de Enterría en 1997, y conviene revisarlos nuevamente.¹³ Los dos primeros provienen de los *Documentos para la historia de la imprenta y librería en Barcelona* recogidos por José Madurell y Jorge Rubió. En primer lugar, se sabe que la biblioteca de la reina María de Aragón contaba, en 1458, con una oración *De la dona emparedada* «con incipit en castellano y explicit en catalán».¹⁴ El segundo es de 1524, en el «Inventario de los bienes hallados en la librería de Bartomeua Riera», donde aparecen algunos ejemplares de las *Oracions de la emparedada*.¹⁵ A estos casos es necesario añadir dos referencias, que cita en un artículo Arthur Askins, halladas en documentos de libreros mallorquines: el librero Thomàs Squer registra, el 27 de octubre de 1545, la adquisición de «4 valles, 6 mans Oracions emperadada».¹⁶ El 19 de mayo de 1541 anota la compra de seis «Oracions della emperadada, en castellà, xiques». El mismo Askins alude a la posibilidad de que fueran ejemplares independientes, en un formato similar al librito portugués de Barcarrota. Con fecha posterior, el 14 de mayo de 1547, Squer anota la venta de las «Quatre mans Oracions emperadada». También en el inventario de otro librero mallorquín, Gabriel Fàbregues, se recogen 20 copias de «Oracions de la emparadada», el 20 de febrero de 1550.

Los testimonios literarios que cita García de Enterría inician con la *Crónica burlesca del emperador Carlos V*, escrita por Francesillo de Zúñiga entre (1524-1529): «Este don Diego López fue buen caballero; devoto, y tanto, que traía de camino dos diurnales y diez y siete nóminas del deán de Córdoba, y la *Oración de la emparedada*».¹⁷ Feliciano Silva, en su *Segunda Celestina*, ponía en boca de la alcahueta las siguientes palabras: «Más me precio, hija, de dar consejos, que de tales vencejos, de un rosario, digo, hija, y sus misterios, de una *oración del conde o de la emparedada*».¹⁸ Para la tercera mención de la plegaria, que se encuentra en una obra del siglo XVI, debo remitirme al trabajo de Marcel Bataillon sobre *Erasmus y España*.¹⁹ El hispanista francés reproduce por extenso una cita de la *Agonía del tránsito de la muerte* de Alejo Venegas (1537), en la que satiriza ciertas devociones superfluas a las que recurren los pecadores, creyendo así borrar sus culpas.²⁰ Puesto que el fragmento de Venegas que cita Bataillon, además de mencionar la oración en cuestión, condice con el tema de este trabajo, me permito copiarlo de una edición de 1682. El autor, después de mencionar los excesos

13. García de Enterría (1997: xi-xiv)

14. Madurell y Rubió (1955: 59*- 60*)

15. Madurell y Rubió (1955: 662-663)

16. Hillgarth (1991) apud Askins (2007: 238, nota 9)

17. *Crónica del emperador Carlos V* (1981: 121)

18. *Segunda Celestina* (1988: 314). La Oración del Conde es una de las plegarias prohibidas del Índice. Vid. infra.

19. Bataillon (cop. 1960: 165-166).

20. *Agonía del tránsito de la muerte. Con los avisos y consuelos que acerca de ella son provechosos*. Concretamente en la tercera parte «Que trata de los recuentos y ardidés de Satanás, con que procura derribar al paciente: especialmente en el tiempo del pasamiento, que se dice agonía». Capítulo 11, «Que trata de la vana gloria con que acomete el diablo a los malos que gastaron en vicios la vida».

cometidos durante las fiestas de los santos y el error de quienes «con una fiesta que hacen al año granjean título de cristianos por todos los doce meses y acabada la fiesta, tornan a sus trapazas», dice:

En esta manera de vida llégase otro año y tornan a hacer la fiesta de San Gilberto. Porque son devotos de la cueva de San Patricio, que está en la isla de Ibernía: y con gastar seis o siete reales que de avemarías los llevan el sermón, piensan que tienen buen título de tornar a los tratos de su *San Simón* que profesan y a los cambalaches de la señora de su *Santa Mamona*, que por tener a marido y mujer de su bando, en el martirologio de sus trapazas y solapados engaños canonizaron (...) Allégase junto con esto que dicen, que tienen bulas de más de diez años: que cada una les da indulgencia plenaria, *toties quoties*: con que mueran con señal de Cristianos. Demás de todo lo sobredicho, han hecho decir las misas de *San Amador* y *las once mil vírgenes*, con todo el número de candelas, que estatuyó el padre *Marforio* referendadas en el monte Caballi. Allégase a todo esto, que han rezado tantos años la oración del Conde y la oración de la Emparedada. *Iten traen consigo una nómina con un escrito que dice Si ergo me quaritis*, junto con ciertas reliquias, que dicen que son parte de una muela del robusto Sansón, con un poco de malla de los armados que guardaron el Santo Sepulcro. Demás de lo sobredicho tienen unas cuentas que no quedó pared en San Juan de Letrán a que no llegaron con todas las grutas de San Sebastián y las antiguallas del Panteón, en las cuales han hecho rezar a ciertos ciegos que tienen salarriados, por que cada mañana le recen a la puerta mientras ellos durmieren a su placer. Y, sobre todo, han oído siete misas nuevas, que dicen que el que las oye no puede ser perdido. Con estas y otras perdonanzas que han ganado en su vida, según su cuenta, tienen ganados todos los años de purgatorio porque sumados todos pasan de más de diez mil y diez mil cuarentenas. Por donde piensan que les pueden sobrar perdonanzas, de que pueden hacer mercedes a sus amigos por vía de traspaso, y entre tanto que se haga el descargo por vía de expectativa.

De esta manera, se engañan los que así proceden porque olvidan que las obras dependen de la intención: «la cual es la que hace que la obra sea buena...y por el contrario se le cuentan entre las malas obras que hizo, si procede de hipocresía o de otra cualquiera mala y dañosa intención». Venegas critica algunos medios superficiales que se utilizaban para conseguir —comprar— el perdón de los pecados, tales como la devoción a san Simón, referencia a la simonía, la compra indiscriminada de indulgencias y la circulación de falsas reliquias (una muela de Sansón). Algunos de estos recursos eran actos de superstición y culto vano, la repetición de avemarías y el uso de determinado número de velas, que estatuyó san Marforio, cuya mención resalta la falsedad de la ceremonia. En la nota al fragmento, Bataillon comenta: «Marforio, lo mismo que su compadre Pasquino, es considerado graciosamente como patrono de las informaciones mentirosas o *pasquinadas*».²¹ De nuevo, como en el caso de la *Segunda Celestina*,

21. Bataillon (cop. 1960: 166, n.41).

junto a la oración de la *Emparedada* aparece la del *Conde*. También el uso de nóminas y el recurso a los servicios de un ciego, ese personaje tan popular en el siglo XVI que rezaba oraciones para beneficio de sus clientes.

La posibilidad de «hacer rezar» las oraciones, que se explicita en el texto de la *Emparedada*, relaciona el trabajo de los ciegos con la circulación oral de las plegarias. A las que cita Venegas, el mismo Bataillon añade la de las *Once mil vírgenes* y la del *Justo Juez*, y denomina al conjunto «oraciones de ciego». La primera de ellas no forma parte de los índices, aunque aparece en unas horas de 1551 que se prohibieron posteriormente, y en otras publicadas en Salamanca en 1567.²² Aunque escapó a la censura inquisitorial, la oración de las *Once mil vírgenes*, compañeras de martirio de santa Úrsula, no parece un ejemplo de devoción ortodoxa —tanto por el número desmesurado de santas como por su dudoso origen—. Sin embargo, no se puede afirmar que en el texto de la plegaria haya algún elemento explícitamente sospechoso. La cito por extenso de las *Horas prohibidas* de 1551:

Oh vos limpias y relucientes vírgenes, esposas de nuestro señor Jesucristo: por la gloria que con vuestro esposo tenéis, alcanzadnos su favor, porque nos haga rey con vosotras en el cielo. Gloriosa mártir Úrsula, esposa de Jesucristo. Con tus compañeras siempre ruega por nos.

Oración

Dios que por tu infinita bondad e prudencia heciste vencer a santa Úrsula con las once mil vírgenes el triunfo de sus martirios, y a alcanzar la corona de los mártires, danos señor que por sus méritos e intercesión seamos con ellos coronados en los cielos. Y esto te demandamos por Jesucristo nuestro señor. Amén.²³

Por lo que respecta a las demás, Bataillon remite a la referencia de la *Segunda parte del Lazarillo de Tormes*, que también aparece en la lista de los testimonios citados por García de Enterría. En el capítulo II, le sobreviene a Lázaro un nuevo infortunio durante su marcha a Argel. La situación lo lleva a encomendarse a la misericordia divina y a recordar el repertorio de oraciones adecuado para la ocasión:

Después torné mis plegarias a la gloriosa Santa María madre suya y señora nuestra, prometiéndole visitilla en las sus casas de Montserrat y Guadalupe y la Peña de Francia. Después vuelvo mis ruegos a todos santos y santas, especialmente a San Telmo y al señor Sant Amador, que también pasó fortunas en la mar cuajada. Y, esto hecho, no dexé oración de cuantas sabía que del ciego había dependido, que no recé con mucha devoción: *la del Conde, la de la Emparedada, el Justo Juez* y otras muchas que tienen virtud contra los peligros del agua.²⁴

22. *Las horas de nuestra señora según el uso romano: en las cuales son añadidas muchas oraciones muy devotas y de nuevo el rosario de nuestra señora* (1551). *Horas de Nuestra Señora [Texto impreso]: según el uso Romana, diuididas por los*

tres tiempos del año muy complidas... (1567).

23. *Las horas de nuestra señora según el uso romano* (1551: fol. clxxiiij).

24. *Segunda parte del Lazarillo*, Ámberes, 1555 (1988: 141-142).

Sobra comentar que una vez más en la misma cita se mencionan tres de las oraciones prohibidas en el Índice.

En la *Farsa del molinero* de Diego Sánchez de Badajoz, escrita antes de 1554, precisamente en la primera intervención del Ciego se puede leer:

Ciego— ¡Ayudá, fieles hermanos, / al ciego lleno de males! / ¿Los salmos penitenciales si mandáis rezar, cristianos / —¡Dios os guarde pies y manos, / vuestra vida conservada!—, *la oración de la emparedada* / y los versos gregorianos; / las angustias, la Pasión, las almas del purgatorio, / *la oración de San Gregorio*,²⁵ / la santa Resurrección, la muy devota oración, / la beata Caterina / y la cristiana doctrina la misa y su devoción; / la vida de Sant Ilario, / comida de San Antón, *la oración de Sant León*, / la devoción del rosario, / la vida de San Macario trobada...²⁶

El ciego de Badajoz proporciona un listado de la «mercancía» que ofrecía a sus clientes. Además de la *Emparedada*, aparece nuevamente otra oración prohibida: la de *San León Papa*.

Una vez más, la inclusión de estas oraciones en el repertorio de ciego confirma su popularidad. Al mismo tiempo, permite ampliar el espectro de difusión: además de los lectores de libros de horas, donde solían publicarse, se incluye también a los analfabetos que podían conocerlas y aprenderlas sin haberlas leído. De ser así, es posible que eliminar el contenido vano o superfluo, o modificarlo, no implicara necesariamente la desaparición de la creencia supersticiosa que acompañaba a las oraciones, puesto que las gracias conseguidas a través de su uso formaban parte del conocimiento popular desde mucho antes de que se ampliara su difusión escrita, o incluso independientemente de esta.

El contenido de la oración

Para comprender los motivos de la inclusión de la oración en el catálogo de libros prohibidos, tanto por los inquisidores portugueses como, luego, por los españoles, conviene considerar el contenido de la oración, tomando como base la versión suelta de la biblioteca de Barcarrota. Como ya comentó Juan Manuel Carrasco, la lectura del texto portugués completo permite distinguir cuatro partes: a) Inicio del relato-marco con la descripción de cómo Jesucristo se le aparece a la emparedada; b) La oración propiamente dicha; c) El episodio vivido por el ermitaño, las monjas y los demonios que se le aparecen al primero; y d) Las indulgencias y perdones atribuidos al Papa Nicolás V.²⁷

25. En el apartado de los libros de horas supersticiosas.

volveré sobre esta oración que, en ocasiones, 26. *Farsas* (1985, 202-205).

aparecía precedida de condiciones y promesas

27. Carrasco González (2005: 32).

Empezaré con el comentario de la oración propiamente dicha, no solamente porque la corrección de la plegaria la aleja temáticamente del carácter supersticioso del texto preliminar, así como del relato del ermitaño y las monjas, y de las indulgencias y perdones que cierran el texto (apartados (a), (c) y (d)), sino también porque la evidente ortodoxia de este apartado con respecto a los restantes permitirá observar cómo en una misma oración se mezclaban elementos de devoción lícita junto a contenido supersticioso y, por tanto, condenable. Este último se encontraba en las partes añadidas, es decir, aquellas de las que se podía prescindir sin afectar al sentido de la plegaria, aunque quizás sí a su éxito. De esta forma, resulta comprensible el peligro que a los ojos de los inquisidores representaba este tipo de textos, al reunir, sin distinción y bajo el rótulo de oración devota, contenido ortodoxo y heterodoxo. Cabe suponer que para evitar la confusión que esta combinación debía de provocar, la opción más adecuada fue prohibirla en su totalidad.

El tema de la oración se relaciona con la devoción de las siete palabras, derivadas, a su vez, de la de la Pasión de Cristo.²⁸ La oración está dirigida a Jesucristo, se divide en catorce apartados que se marcan con la indicación de rezar un padre nuestro o un avemaría, o ambos. El hilo conductor son los sufrimientos del Hijo en la cruz, en cuyo recuerdo se formula la petición del creyente. La enumeración de los tormentos de Jesús lleva a la rememoración —y a la cita— de sus últimas palabras, que se encuentran repartidas en los cuatro evangelios. Las palabras del texto y su respectiva localización en el Nuevo Testamento son las siguientes: «Padre perdoales que não sabem o q fazem», San Lucas, 23: 34; «Oje seras comigo em o paraíso», San Lucas, 23: 43; «Molher ex teu filho et a sam Joã ex tua madre», San Juan, 19: 26-27; «Hely hely lamazabatani: que quer dizer Deos meu porque me desamparaste». Es decir «Eloi, Eloi, lamma sabachtani», San Marcos, 15: 34 - San Mateo, 27:46; «Ei sed», San Juan, 19:28; «Acabado he» («Consumado es»), San Juan 19: 30; «Padre em as tuas mãos encomendo o meu Spiritu», San Lucas, 23: 46. Este es el orden, tal y como aparecen en la oración, aunque las dos últimas frases suelen intercambiarse porque ambos evangelistas las dan como previas a la muerte de Jesús: «E inclinando la cabeza, dio el espíritu», en el caso de San Juan, y «diciendo esto, espiró» según San Lucas.

Cada fragmento del texto cuenta, en tono lastimero, los últimos momentos de Cristo. Prácticamente, la oración contiene todos los sucesos que acontecen durante el Jueves y el Viernes Santo, basados en lo que narran los evangelios según la tradición cristiana, tales como la rememoración de su angustia al saber cercana la hora final, la Última Cena y la ceremonia del lavatorio de los pies, la traición de Judas, la condena de Pilatos y el doloroso encuentro con la Virgen, que da lugar a la tercera de las siete palabras, entre otros. El filólogo benedictino

28. Wilmart (1935).

André Wilmart, autor de un estudio de la tradición de textos que inspiraron la devoción de las siete palabras o de la pasión de Cristo, afirma que en las devociones que suscita la pasión son constantes las referencias a las llagas y a otros martirios infligidos al Hijo de Dios.²⁹ En este caso la referencia de los tormentos es bastante detallada, sin escatimar en el uso de descripciones cruentas. Su objetivo, seguramente, era impresionar al devoto y, tal vez, aumentar la credibilidad del texto.³⁰ Cito a continuación algunos fragmentos que sirven de ejemplo:

O Jesu xpo virtud do mui alto: lembrate Señor que por nos outros pecadores desde cima da cabeça até a prâta dos pes foste banhado em sangue da tua paixã. Sñor eu te rogo por a grande multidam das tuas chagas que me ensines em verdadeira caridade o teu grande mandamento.

...lebrate Sñor da multiã das tuas chagas: das quaes desde encima da cabeça ate a pranta dos teus pes foste chagado et dos malvados judeus sem nenhuma piedade cruelmente açoutado et tormentado; et do teu muj precioso sangue todo cuberto. Lembrate Señor do derramamento do teu sangue: o qual do teu corpo sayo assi como de vuas esprimidas abastadamente derramaste estando na vera cruz pola lâçada do cavaleiro q ferió o teu Sancto costado pela qual nos deste sangue et agoa em tal maneira q em todo teu corpo nã ficou nenhuma gota de sangue et a tua muj delicada carne desfaleceo et o rigor das tuas entrañas se secou: et os miols dos teus ossos se enxugarã por esta muy amargosa paixã tua et polo derramamento do teu pcioso sangue te rogo doce Jesu xpo que chagues o meu coraçã porque as lagrimas da pendenza et do teu amor me seja manjar de noyte et de dia.

Pese al tono exaltado, las peticiones se encuentran dentro de los límites permitidos, no hay ninguna que pueda caer bajo sospecha de superstición. Contienen las preocupaciones habituales de todo cristiano, formuladas con corrección y cuidado de no hacer peticiones vanas que pudieran ofender a Dios según lo estipulaba la Iglesia. Concretamente, en la Oración se pide: recibir el sacramento de la confesión antes de la muerte, protección contra los enemigos, temor de Dios en este mundo y amor en el otro, perdón de los pecados, misericordia, amparo y consuelo en la hora final, y fortaleza para alejarse de la mundanal delectación.

Los elementos supersticiosos

El contenido que convierte a la oración de la *Emparedada* en una devoción supersticiosa se encuentra, como he señalado, en las tres partes que restan por comentar: el texto preliminar, el relato del milagro del ermitaño y las monjas de un convento y las indulgencias y perdones concedidas por el Papa Nicolás V (apartados a, c y d).

29. Wilmart (1935).

30. El traductor español de la oración comenta en una nota: «El lenguaje del texto acentúa exageradamente sus rasgos litúrgicos

y sermonísticos con el fin de dar apariencia de mayor autenticidad y seriedad ante un público lector poco instruido», Carrasco González (2002: 31, n. 4).

El relato de la mujer emparedada

El texto preliminar recoge brevemente la historia de una mujer emparedada, que vivía de forma devota y santa en las montañas de Roma y cuya mayor aspiración era saber el número de llagas de Jesucristo. Sus plegarias surten efecto y Jesús mismo se le aparece para revelar el codiciado secreto: «seis mil et seis centas et setenta et seis». A partir de este momento —tercera o cuarta línea del texto— es el mismo Hijo de Dios quien habla y concede una gran cantidad de beneficios a quienes recen la oración. Hay dos condiciones necesarias para que surta efecto: la primera se refiere al tiempo y a la frecuencia de repetición, cada día «por espaço de hûu anno cóprido»; la segunda es la introducción de oraciones canónicas que deben acompañar a la plegaria en cuestión, condición común en este tipo de textos. En este caso, se requirieren quince padrenuestros y quince avemarías. Existen tres posibilidades de utilizar el texto de la oración: rezarla, traerla consigo, «se nam souber ler», o hacerla rezar por otra persona. Así, las indulgencias de esta devoción se otorgaban tanto a los analfabetos como a aquellos que tenían acceso a la lectura. Incluir a todos los públicos era, sin duda, una estrategia comercial. Aunque lo más importante a efectos del carácter supersticioso de la oración es que conceder a ésta el poder de actuar también a través de la mera posesión, independientemente de la capacidad del portador para descifrar los signos alfabéticos, supone un cambio de categoría de oración a amuleto, o mejor, este doble uso impide una única clasificación, puesto que el mismo objeto/texto funciona en diferentes niveles, que van más allá del de la lectura. La insistencia, a lo largo del texto, en la efectividad de la oración por medios diferentes al del significado de las palabras, reafirma su uso como objeto con virtudes sobrenaturales: «E o que a rezar ou a fezer rezar ou a trazer consigo rezando os xv paternoster có xv avemarias como dito-he»; «E qualquer que esta oraçã ensinar ou a demostrar que a rezem ou que a façam rezar»; «E onde quer que esta oraçã estiver ou se ler».

Promesas e indulgencias iniciales

Habitualmente, como se verá en ejemplos posteriores, la parte destinada a las indulgencias y promesas antecede al texto de la oración. En este caso aparece como cierre del ejemplar, bajo el título de «As indulgencias e perdões». Sin embargo, el texto preliminar contiene algunas promesas que refuerzan las indulgencias propiamente dichas. Vale la pena citarlas por entero para tener una idea más clara del contenido. Todas están puestas en boca de Jesucristo, y se dirigen a cualquier persona que cumpliera durante un año entero las condiciones impuestas:

Eu lhe outorgo que em fim do año lhe sejã livradas das penas do purgatorio quinze almas de sua geraçã et linagem as q elle quiser et me pedir. E mais outros xv de seus parentes que sejã trazados em estado de graça et cófirmados em boas obras. E o q a rezar ou a fezer rezar ou a trazer consigo rezando os xv pater noster có xv avemarias como dito-he: avera o primeiro grao da perfeiçã et avera conhecimento et contriçã de seus pecados.

(...) darlhei xv dias âtes de sua morte a comer o meu sanctissimo corpo que o livrara da fome para sempre et darlhei a beber o meu precioso sangue cõ o qual nunca avera sede et porey diante dele o final da vera cruz q seja sua defensam cõtra todos seus imigos. Outrosi eu virey cõ a minha muj amada madre virgem sancta Maria em sua morte et receberey a sua alma mui beninamente et levarl-haei aos prazeres perduraveis et quando a eu levar darlhey a beber hũ singular beber da fõte da minha divinidad. Outrosi qualqr pessoa que estiver em pecado mortal ainda que aja trinta annos que se nã aja confessado et se confessar cõ amarga cõtriçam et esta oraçã cõprir lhe perdoarey todos seus pecados et o livrarey do poderio de justiçar do diabo et de toda mã tentaçã et eu lhe gardarei os seus cinco sentidos corporaes et sera livre de morte subitania et gardarei a sua alma das penas infernaes et lhe perdoarey todos seus pecados quãtos elle fez desde o primeiro dia em que nasceo ate o dia que esta oraçam tomar et per graça de Deos sera milhor que dantes era. E qualquer cousa q me pedir q justa seja et aa virgê Maria minha madre lhe sera outorgada et fazeloei viver em boas virtudes et em boa vida et guardaloey todos os dias de sua vida: assi como se sempre vivesse a minha vôtade: et se de menhaã ouvesse de morer eu lhe alargarei a vida: et em fim de seus dias o levarey ao meu reino perduravel et mais seja certo q sera ajuntado ao coro dos âjos.

(...) eu lhe darej em este mundo prazer et no outro bõ galardã para sempre: o qual nam lhe mingoara: mas per a sempre lhe crecera.

(...) eu gardarei aquella casa et livrarej aqlla cõpanha como livrey a sã Pedro das hõdas domar.³¹

Sin duda, la *Oración de la emparedada* es uno de los textos más generosos en promesas de los que he revisado hasta el momento. No es difícil imaginar el estupor de los inquisidores ante ese cúmulo de concesiones desmedidas. El contenido merma, incluso, la importancia de la confesión auricular, de la que se podía prescindir durante casi toda la vida sin perjuicio, pues rezando la oración un año, como era debido y confesándose sinceramente una sola vez, era posible compensar el tiempo de incumplimiento del sacramento y obtener el perdón. Pese a esta magnificencia, es necesario notar que a través de la oración se concede cualquier cosa que «justa seja», pequeña aclaración que descarta su uso para maleficios, como podía ocurrir con otro tipo de encantamientos o hechizos. Asimismo, resulta interesante la promesa inusual que otorga «em este mundo prazer», toda una novedad si se piensa que las preocupaciones cristianas en la vida terrena estaban siempre enfocadas a las consecuencias que los actos del hombre en el mundo podían tener para la vida eterna. De esta forma se comprende, por ejemplo, la recurrencia de las promesas de no morir de muerte súbita, cuyo riesgo radicaba en que el alma abandonara al cuerpo sin haber saldado las cuentas con Dios en la tierra a través de la confesión. Prometer placer en este mundo era un asunto efímero, que nada tenía que ver

31. Tal vez a esta promesa se refería el segundo Lázaro de Tormes cuando aludía a la «virtud contra los peligros del agua» de las oraciones que mencionaba. Vid. supra.

con el deseo del buen cristiano de dejar rápidamente este valle de lágrimas y alcanzar la gloria eterna junto a su creador.³²

Finalmente, Jesucristo insta de nuevo a rezar la oración que otorgará beneficios con el mínimo esfuerzo. En una época en la que la Iglesia no cesaba de recordar la dificultad de librarse de los continuos ataques del pecado, la oración ofrece una manera demasiado fácil de entrar en el Reino de los Cielos: «Porem tu homem ou molher como sejas pecador toma devotamente esta oraça: et rezaa ou a máda rezar a reverencia da minha paixam. E por por (sic) pouco trabalho averas gráde galardá».

Con este cierre prometedor comienza el texto de la oración, que he tratado en el apartado anterior. Pasaré a comentar las dos partes finales, (c) y (d), para completar el panorama del contenido más nocivo, segura causa de la condena inquisitorial.

Um milagre aconteceo

Inmediatamente después de la oración, sin título ni marca tipográfica que lo señale, comienza el relato del milagro ocurrido tras la revelación de la plegaria. Un ermitaño que vivía en la misma montaña que la mujer emparedada, que ahora recibe el calificativo de santa, conocía la historia de la oración y todo lo que a través de ella podía conseguirse, así que no dudó en revelarla a la abadesa de un convento cercano. Esta, a su vez, mandó a todas las hermanas de la comunidad que rezaran la plegaria con devoción, de forma que algunas lo hicieron con fe plena, otras, con cierto escepticismo y un tercer grupo se limitó a cumplir las órdenes de la superiora. A continuación se narra un suceso propio de un relato hagiográfico: el ermitaño es arrebatado en un momento de oración y transportado a un paisaje descrito con las características de un *locus amoenus*: «hû hermoso câpo de flores: polo qual vinha hû rio muy deleitavel et hermoso em o qual rio avia tâ graciosas arvores et floridas ervas que nã ay pessoa que o dizer podesse».

Junto al ermitaño, más cerca del río, disfrutando del «deleite et folgura que alli se podía ver», se encontraban la abadesa y las hermanas que habían rezado con devoción; un poco más alejadas, aquellas que rezaban dudando; finalmente, aparecían las que solo rezaban por obediencia. A la manera de los relatos medievales sobre las visiones del trasmundo, la recompensa era otorgada según el grado de devoción. El mensaje es claro: la oración es útil para todos, analfabetos y letrados, y es provechosa, incluso, si la fe puesta en el propósito no es suficientemente fuerte. Lo esencial era utilizarla o, quizá, comprarla, adquirir un ejemplar.

Después de este episodio, sin pausa alguna, el relato pasa a otro momento en el que el ermitaño debe interrumpir la oración en su celda a causa de la arre-

32. García de Enterría (1997) ha comentado la peculiaridad de esta promesa en su estudio a la traducción del texto de Barcarrota.

metida de una multitud de furiosos demonios. El hombre conjura a un miembro del grupo para que le explique el motivo de semejante irrupción:

E o diabo respõdeo et disse: porque em esta mōtanha morava hũa molher encãta-deira et mui palabreira: a qual tinha ganhado nosso señor Jesucristo por hũa oraçã a elle muito aprazivel: pela qual nos avemos recebido mui grãde perdiçã et nã a podemos cobrar nê dizer. Porque por esta oraçã nos tirou as almas quantas tinhamos ganhadas para nosso poder: et nos tirara daqui em diãte muitas outras que poderam aver.

Esta intervención es el testimonio del enemigo. Ahora es uno de los demonios el que confirma que todo cuanto se ha dicho es verdad, de manera que completa el texto introductorio en el que Jesús realizaba las promesas y añade dos nuevos beneficios a la lista inicial: «E sabe que no mundo nam ha cousa cõ que tanto prazer faça et a nosoutros tã grãde pesar: et mais te digo que dõde esta oraçã estiver nam averã medo dos relãpados nem tempestades nem de morte subitania».³³

De nuevo, el ermitaño acude inmediatamente al convento y revela la buena noticia a la comunidad. Desde entonces, todos rezaron con devoción la plegaria y «acabaram seus dias muy sanctamente».

Después de este fantástico relato, aparece bajo el epígrafe de «Indulgencias y perdones», apartado d), el fragmento que cito completo a continuación:

Ho sanctõ padre Nicolao Papa V outorgou a qualquer pessoa que esta sobredita oraçã rezar cada dia como dito-he por cada vez que a disser xxx annos et xxx quorentenas de perdão a quantas gotas de sangue sayrã do corpo do nosso señor et salvador Jesucristo: que foram xxxix mil et ccc.xxx gotas de sangue que do seu corpo por nos outros derramou: et no cabo do anno aquele que asi cõprir et rezar como dito he mãde dizer hũa missa do officio da vera cruz: et logo todo quanto em essa se contê lhe sera outorgado por elle mesmo senhor Jesucristo que vive et reyna cõ Deos padre et com o Filho et Spiritũ Sanctõ por todo los segres (sic). Amén. Fim.

Como en otros casos, la referencia a una autoridad eclesiástica con poder para conceder indulgencias valida el contenido de estas y reafirma la eficacia de la oración. La mención del Papa Nicolás V permite también suponer que, al menos el texto que a él se atribuyó, se redactó en la segunda mitad del siglo xv. Su circulación en Portugal y España sería común en las últimas décadas de la centuria, como indican los testimonios citados. La aparición en las *Horas de nossa Senhora* de 1500-1501 inicia la serie de testimonios que ratifican la difusión del texto en la primera mitad del siglo xvi, hasta el momento de su inclusión en el Índice portugués, 1551, y ocho años después en el español. Resulta extraño que no se

33. Otra posible referencia al uso de la oración para librarse de «los peligros del agua» a que aludía el Lazarillo.

conozca ningún testimonio luso en el medio siglo que precede a la prohibición. No parece convincente que el periodo que media entre la aparición de ambos índices haya sido suficiente para su completa desaparición de las letras portuguesas. La prohibición no garantizaba que se erradicara su uso; además, el hecho de que la oración formara parte del repertorio de ciego garantizaba su subsistencia más allá del mundo escrito. Tampoco es concluyente la explicación de Carrasco González, que considera que el éxito de la plegaria en español motivó la traducción portuguesa de Barcarrota, cuando ya existía una versión en esta lengua vertida del latín: la de las horas parisinas. Tal vez causas adversas han eliminado de la memoria textual lusa los testimonios que sí se conservan en el caso español.

El caso de la oración de la *Emparedada* conduce a plantear la cuestión acerca de cuáles eran los criterios que seguían los censores a la hora de calificar una oración como supersticiosa. Detrás de la introducción de promesas e indulgencias desmedidas se encontraba el sustento teórico del que derivaba la idea de superstición. Más que una definición del término, la revisión de algunas fuentes en las que se describían las prácticas denominadas supersticiosas y algunos ejemplos del contenido condenable arrojarán luz sobre dichos criterios.

Para ello, resulta útil revisar dos tipos de textos. En primer lugar, los llamados manuales o sumas de confesión: obras escritas con el objetivo de guiar al confesor en la realización de su tarea. En el confesionario, el sacerdote tenía que contar con los conocimientos previos necesarios para identificar de forma inequívoca los pecados relacionados con los usos desviados de la fe. Puesto que las oraciones piadosas solían ser objeto de este tipo de errores, en los manuales de confesión se hallan los elementos que permiten realizar una caracterización de la oración supersticiosa, cuyo fin era ayudar al confesor a distinguir y proscribir los usos reprochables.

En segundo lugar, debido a que en ocasiones la única fuente de las oraciones prohibidas se encuentra en libros de horas, conviene considerar la inclusión de estos en los índices peninsulares. La prohibición de ambos tipos de textos estuvo estrechamente relacionada y por ello las razones aducidas para la reprobación de las horas son útiles también para comprender la de las oraciones.

La caracterización de la oración supersticiosa en los manuales de confesión

Antes de la publicación del índice de 1559, los primeros indicios de la popularidad del uso de oraciones piadosas para fines que entran en la categoría de lo supersticioso aparecen en las obras dirigidas a los confesores. Estos textos recogen una interesante tipología del pecado de la superstición que se sustenta en la obra de santo Tomás, quien tomando las premisas de san Agustín, añade un aspecto fundamental que se mantiene vigente durante la época moderna: el concepto de pacto tácito con el demonio. Según esta idea, las prácticas supersticiosas comportan, voluntariamente o no, el establecimiento de una relación contractual con

el enemigo mayor de la divinidad.³⁴ Algunos ejemplos de dichos textos servirán para entender en qué consistía, desde el punto de vista de la ortodoxia católica, la incorrección de oraciones que, originalmente, constituían manifestaciones comunes de piedad. Antes, es preciso recordar que todos los autores de obras sobre la confesión coincidían en que el pecado de la superstición es una transgresión del primero y más importante de los preceptos, aquel que se refiere a la relación del hombre con el Creador: amar a Dios sobre todas las cosas. Por tanto, salvo que la causa de la falta se debiera a *ignorancia invencible*, era pecado mortal.

Así, en la obra conocida como *Suma Caietana* (1507-1520), del dominico Tomás de Vio, la cuarta especie de la manera de superstición, que el autor denomina como práctica de *abusiones*, consiste en llevar consigo algunas reliquias o palabras, rezar una oración o realizar un acto en apariencia bueno, que sin explicación manifiesta sirva para curar un mal. El anotador de la única edición conservada en la Biblioteca Nacional de España, Paulo de Palacio, añade el uso de nóminas, que el confesor debe revisar para asegurarse de que no contengan nombres o palabras desconocidas y de que el portador ponga su esperanza en circunstancias ajenas a la mera fe, tales como la manera de escribir, el tipo de pergamino utilizado o el autor del escrito.

Por su parte, Pedro Ciruelo, antes de publicar su famosa *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1538), escribió un *Arte de bien confesar* (1519) en el que define el pecado de superstición como una especie de idolatría, el vicio que se opone a la virtud moral de la religión/latría, siguiendo las palabras de Santo Tomás. En este caso interesa la cuarta y última especie de idolatría, que utiliza «algunas oraciones que de sí parecen santas y buenas» para realizar ceremonias que persiguen fines vanos. Así utilizadas, las plegarias se tornan perversas y se ponen al servicio del diablo. El confesor deberá interrogar al penitente sobre las condiciones que acompañan a la oración, por ejemplo, si deben ser rezadas ciertos días o una cantidad determinada de veces, factores que otorgan el carácter supersticioso que pervierte el uso sagrado. Cuanto más devota y santa sea la oración, más grave el pecado cometido.

Plegarias prohibidas y libros de horas

Paralelamente a las oraciones, en el Índice de Valdés se condenaron veintidós libros de horas en romance y catorce en latín.³⁵ La consideración de esta prohibición ofrece el punto de partida para vislumbrar el problema implícito en la circulación de ambos tipos de textos. En el encabezamiento de la lista de horas en romance se lee la siguiente advertencia: «Mándanse quitar las *Horas* siguientes, *porque contienen muchas cosas curiosas y supersticiosas*». El listado se cierra con otra aclaración:

34. Los puntos principales de esta teoría se encuentran en la *Summa Theologiae*, *Ila, Ilae*, qq. 92-96.

35. Bujanda, V (cop. 1984: 488-495), 493-515.

Item todas las dichas diferencias de Horas en cualquier otra lengua escriptas con todas las demás semejantes o desemejantes, *que tuvieren las dichas supersticiones o errores o ocasiones para errar y engañar a los simples y personas que no entienden las tales supersticiones, y usan dellas para detrimento de sus consciencias y offensa de Dios*, las mandamos quitar y que ninguno las tenga.³⁶

Finalmente, el inventario de libros vedados en romance termina con este enunciado:

Los libros de romance y Horas sobredichas se prohíben porque algunos dellos no conviene que anden en romance, *otros porque contienen cosas vanas, curiosas y apócrifas y supersticiosas*, y otros porque tienen errores y herejías.³⁷

Seguramente, el carácter general del párrafo no permitía comprender qué tipo de *cosas* podían considerarse como *vanas, curiosas o supersticiosas*, y mucho menos la diferencia entre cada una de ellas. No obstante, hoy se sabe que el contenido proscrito de las horas estaba constituido, sobre todo, por plegarias vanas. Por tanto, la relación entre la prohibición de los libros de horas y las oraciones supersticiosas es indiscutible.

Una *lembrança* del índice portugués de 1581 resume muy bien dónde radicaba el problema de estos textos y llama la atención sobre el contenido de las inscripciones que precedían al texto de la plegaria, que por estar escritas con tinta roja recibían el nombre de rúbricas:

Mandamos, que se risqué todas as rubricas de *quasqr orações, cõ as mesmas orações, & regimêtos de devações, onde houver superstições, & se pedirê a Deos cousas indignas de sua Divina Majestade*. E assi mãdamos, q semelhantes orações, em special as scriptas de mão, q se cõmuniqê com o revedor, paraq se alimpê dos erros, q se podem ter, & sejão acceptas ao Señor (...) ³⁸

Aunque en el caso portugués se daba la posibilidad de *limpiar los errores* de las oraciones que lo requirieran, no ocurrió lo mismo en el ámbito hispánico. Así, mientras que en el mismo catálogo luso de 1581 solamente se condenaron unas *Horas de Nossa Senhora em lingoajem*, en el *Index et catalogus Librorum prohibitorum* de 1583, promulgado en España por el inquisidor general Gaspar de Quiroga, se proscribieron de forma definitiva todos los libros de horas. En la regla séptima se lee:³⁹

36. Bujanda, V (cop. 1984: 495), 515.

37. Bujanda, V (cop. 1984: 552), 604.

38. Bujanda, IV (1995: 696). La importancia de la circulación manuscrita de oraciones supersticiosas (*scriptas de mão*) en el siglo XVI merece un tratamiento más detenido que dejo para otro momento.

39. La única prohibición de horas en el Índice portugués está en Bujanda IV (1995:

485), 143. Por lo que respecta a la regla séptima del Índice hispano, es necesario recordar que a partir del Índice de Quiroga, siguiendo el ejemplo del Índice romano de 1564, se establecen las reglas generales que se repetirán al inicio de todos los catálogos hasta 1790. Para un análisis del contenido y del origen de este reglamento ver Bujanda VI (1994: 68-75).

Prohíbense assi mesmo todas las horas, y diferencias de ellas, en lengua vulgar, y todos los sumarios y rubricas, que aya en cualesquier horas de latin, o otros libros, donde oviere promessas, y esperanzas temerarias y vanas: como son, *que quien tal oracion o devocion rezare no morira muerte subita, ni en agua, ni en fuego, ni en otro genero de muerte violenta, o desastrada: o que sabra la hora de su muerte: o que vera en aquella hora a nuestra señora: o cosas de esta manera, vanas y sin fundamento de verdad*. Y esso mesmo se entienda en los titulos y rubricas vanas y fabulosas, semejantes a estas, que se hallaren en qualesquier nominas, oraciones y exercicios.⁴⁰

El contenido de la regla se reitera en una entrada del apartado de los textos en castellano: «Horas en romance todas, quedando las de latín, salvo aquellas que expresamente están prohibidas».⁴¹ Esta interdicción es una disposición original de la Inquisición española, que culmina el proceso iniciado en 1575. Ese año se promulgó una Carta Acordada que ordenaba recoger todas las horas en romance, además de las bilingües, los compendios de oraciones y los *hortulus animae*.⁴² Asimismo, se mandaron a revisar todas las horas en latín con el fin de eliminar el contenido supersticioso.⁴³

Pese a que la *lembrança* portuguesa y la regla VII se refieren a los libros de horas, en ambas se mencionan las oraciones como principal impedimento para su circulación. Además, se indican algunos de los aspectos que se consideraban peligrosos en estas devociones: promesas acerca del desenlace de sucesos futuros, sobre los que solamente Dios tiene conocimiento y capacidad para determinar o mudar, tales como saber el día y la hora de la muerte o la demanda de favores vanos, indignos de ser concedidos por la divinidad —esto es, aquellos que se refieren a asuntos triviales y que nada tienen que ver con los negocios del alma—.

40. Bujanda, VI (1993: 883-884).

41. Bujanda, VI (1993: 602), 1797.

42. Según la *Catholic Encyclopedia* (disponible en internet), *Hortulus animae* (*Little Garden of Soul*) eran libros de oraciones muy populares en los primeros años del siglo XVI; la primera edición de que se tiene noticia se llevó a cabo en Estrasburgo a finales del siglo XV, y la mayoría de los ejemplares salieron de las prensas germanas. Por lo que respecta al contenido: «The «Hortulus» bears a general resemblance to the *Horæ* and *Primers* which were then the form of prayer book most familiar in France and England. As in these latter, the *Little Office* of our Lady always occupies the place of honour, but the «Hortulus» contains a greater variety of popular prayers, many of them recommended by curious and probably spurious Indulgences. The name «Hortulus Animæ» was derived not from the æsthetic but from the utilitarian as-

pects of a garden, as is shown by the three Latin distichs prefixed to most copies of the work».

43. Siguiendo a Pinto Crespo (1983: 150), las Cartas Acordadas eran documentos a través de los cuales, desde antes de la publicación del catálogo de 1559, el Consejo de la Inquisición daba a conocer las prohibiciones, que los tribunales particulares debían transmitir en forma de edictos colocados en las puertas de las iglesias. El contenido de la de 1575 y la referencia completa dada por el mismo autor, en Pinto Crespo (1983: 179, n. 10). Según este (1983: 180): «Las indulgencias que se señalaban en las horas, así como las «supersticiones disfrazadas de piedad» debían ser necesariamente borradas de las horas. Estas instrucciones de la Inquisición española, que tratan de aplicar en su ámbito jurisdiccional un *motu proprio* papal, endurecen la normativa de Trento referente a los instrumentos de la devoción de los fieles».

De igual modo, ambos fragmentos refieren las rúbricas como el lugar en que solía aparecer el contenido vedado.

Según lo anterior, y gracias a los testimonios conservados, por sí solos, la mayor parte de las oraciones prohibidas en los índices españoles y portugueses procedían de libros de horas, aunque era posible que circularan de forma independiente en pliegos sueltos o en ediciones sencillas para consumo masivo. Para tener una idea del lugar que ocupaban las plegarias supersticiosas dentro de un volumen de horas, cabe hacer una breve descripción de su estructura habitual. Sigo en esta parte a Victor Leroquais, autor de referencia sobre el tema.⁴⁴ Este distinguía tres elementos que conformaban el contenido de unas horas: los *esenciales*, que coinciden con los del breviario, es decir, el calendario, el pequeño oficio de la Virgen, los salmos penitenciales, las letanías, el sufragio y el oficio de los muertos. Los *secundarios*, que son los fragmentos de los evangelios, la pasión según San Juan, las oraciones *Obsecro te* y *O intemerata*, las horas y el oficio de la cruz, las horas y el oficio del Santo Espíritu, las quince joyas de la Virgen y las siete peticiones a Nuestro Señor. Por último, los elementos *accesorios* que incluían los quince salmos graduales, las horas en honor de diferentes santos, *oraciones diversas*, las oraciones para el día del cristiano, las oraciones de la misa, el salterio de san Jerónimo y los diez mandamientos, entre otros.⁴⁵

En este último grupo de elementos *accesorios* se encontraba el contenido más original de un libro de horas. Era en el lugar destinado a *oraciones diversas* donde generalmente tenían cabida las plegarias supersticiosas que, al mismo tiempo, garantizaban el interés de un amplio número de compradores. No obstante, como demuestran los ejemplos que citaré a continuación, las rúbricas supersticiosas no estaban restringidas al espacio de los elementos accesorios. Las oraciones solían ser anónimas, aunque en ocasiones, para legitimarlas y dotarlas de autoridad, se atribuían falsamente a santos o papas.⁴⁶ El texto concretamente supersticioso, que por lo general ocupaba el apartado de las rúbricas, podía referirse al tipo de condiciones que debía acompañar a la oración. Tales como su repetición determinado número de veces o durante un periodo concreto de tiempo, el lugar, la posición o los elementos que era necesario utilizar a la hora de rezarla (velas, imágenes). De esta forma, parece que la fe no se ponía en la verdadera devoción sino en el cumplimiento de estas exigencias vanas o superfluas. El otro tipo de *errores supersticiosos*, quizá los más comunes, se hallaba en las numerosas indulgencias otorgadas a quienes rezaran la oración. Podían relacionarse con asuntos del alma, como años de perdón o el conocimiento del día y hora de

44. Leroquais (1927).

45. Leroquais (1927, vol.I: 220-222).

46. Leroquais (1927, vol. I) dice también que las plegarias provenían de colecciones de oraciones, aunque es casi imposible esclarecer el motivo de su elección: tal vez correspondiera al

librero o al editor, o quizá se realizaba a gusto del destinatario, aunque en el caso de las obras impresas esta posibilidad queda descartada porque se editaban para consumo de un público más amplio y no para un lector concreto como las manuscritas.

la muerte, o bien se ocupaban de negocios terrenales, como la protección contra los enemigos.

Para finalizar, cito algunos ejemplos del tipo de rúbricas mencionadas y cuyo contenido se asemeja a las promesas que aparecen en el texto de la *Oración de la Emparedada*. En las *Horas de Nuestra Señora*, impresas en París por Thielman Kerver en 1502, y en una copia del mismo de 1540, al final de una «Oración muy devota a la bienaventurada Virgen María madre de Dios» también llamada *Obsecro te domina*, y después de las alabanzas y súplicas habituales, se lee una petición bastante particular: «E ruego te señora que en los mis postrimeros días me demuestres la tu muy gloriosa cara: *et me reveles el día et la hora de mi muerte*: et que oyas et reçibas esta tan humildosa oración: y me des la vida perdurable».

En el mismo libro de horas y en otros tres más, la «Oración por el alma de los difuntos», que suele aparecer después del Oficio de los muertos, termina con la siguiente inscripción: «El Papa Juan XXII otorgó a cualquier que la sobredicha oración rezare en el cementerio, tantos años de perdón cada vez cuantos cuerpos en aquel cementerio fueren sepultados. El Papa Inocencio III otorgó otrosí CCC años por cada vez que fuere rezada la dicha oración».

Por último, en las mencionadas horas de 1502, reeditadas en 1540, así como en las de 1507-1512 y su respectiva copia de 1510, antes de la oración de san Gregorio se otorgan años de perdón a quien cumpla las siguientes condiciones: «Dicha esta oración siguiente de rodillas ante la imagen de Sant Gregorio con cinco Pater nostres y cinco Avemarías gánase por cada vez lvj mil años de perdón. E estos perdones otorgó el papa Pablo».

En 1516, en las *Horas de Nuestra Señora según la orden romana*, impresas por Jorge Coci, la rúbrica que precede a la oración presenta algunas variaciones:

Comienza la oración de San Gregorio papa, el cual concedió catorce mil años de indulgencia a cualquier fiel cristiano confesado y contrito que cada día la dicha oración, con siete Pater Noster y siete Avemarías, con devoción dijere delante de la imagen de la Piedad.

Las oraciones del índice

Los testimonios hallados en los libros de horas y el contenido de la *Emparedada* revelan los motivos que llevaron a los autores de los índices ibéricos a prohibir un total de once oraciones: promesas absurdas acerca del desenlace de acontecimientos futuros, como el momento de la muerte, o bien la salvación del alma y la expiación de las culpas en la vida ultraterrena. De dichos testimonios y del repaso de los manuales de confesión se deriva también la posible idea de superstición presente en la mentalidad de un censor en el siglo XVI, relacionada con la teoría tomista: la desviación de la fe hacia elementos ajenos a la figura del Creador, condiciones vanas como la repetición de una plegaria determinado número de veces, el lugar, el tiempo o la eficacia de algunas oraciones solamente a través del contacto.

La distinción entre devoción lícita y superstición no siempre resulta tan evidente: la oración de la *Emparedada* es un caso paradigmático y un ejemplo también de la efectividad del rigor inquisitorial, que logró la desaparición de la plegaria del repertorio de la devoción popular. En el caso de otras oraciones prohibidas que sobrevivieron, como la de *san Cristóbal*, los testimonios conservados no permiten comprender cuál fue la causa de la condena. En otros casos, devociones como la del *Justo Juez* o la de *san Cipriano* aparecen con tanta frecuencia en los siglos siguientes a la prohibición que parece que el precepto inquisitorial no hizo mella en su popularidad.

A la prohibición de las oraciones en los índices le precede una tradición de uso antigua y difícil de erradicar. Seguramente, las oraciones que circulaban con fines curativos o mágicos superaban con creces el número de las once que se proscribieron. Lo que se sabe a ciencia cierta es que la circulación en edición independiente de plegarias como la de Barcarrota demuestra la gran difusión de este tipo de devoción. El testimonio escrito da cuenta solamente de un segmento del uso que tenían estas oraciones en la época: el que corresponde al nivel de la lectura. Más difícil resulta saber con certeza la relación que establecían, por ejemplo, los usuarios no lectores, que trascendía la interpretación del signo escrito y otorgaba a los textos el carácter de objetos con capacidad para modificar la realidad. En este sentido se comprende la insistencia en la efectividad de la oración también para aquellos que se limitaban a llevarla consigo. La prohibición de las oraciones supersticiosas es la evidencia de la preocupación de los inquisidores por erradicar prácticas que se salían del cauce de la ortodoxia, y de las que la mera lectura de los textos constituía solo una pequeña manifestación. Asimismo, demuestra el interés de estos, reflejado en los índices, no solo por el control de los textos, sino también por el dominio de las conductas.

Para terminar, cito los títulos de las oraciones prohibidas en los índices peninsulares. De las diez que aparecen en el índice español de 1559 por su uso supersticioso, ocho eran condenas originales, es decir, aparecían por primera vez en el catálogo hispano. La oración de la *Emparedada* y la de *san León Papa* procedían del *Index* portugués de 1551. No se tiene, hasta el momento, ninguna noticia de las oraciones de *los ángeles*, de *santa Marina*, del *Testamento de Jesucristo* y de la *Emperatriz*. El estudio del resto del corpus y su fortuna en España y Portugal es uno de los objetivos de una investigación en proceso de la que este trabajo forma parte.⁴⁷

Oración de la Emparedada: Portugal, 1551, 374; 1561, 969; 1564, 23; 1581, 161. En castellano, España, 1559, 547; 1583, 1842.

47. Reproduzco el listado del *Thesaurus* de Bujanda (1996: 304), volumen en el que recoge la totalidad de las prohibiciones y el orden cronológico de aparición en los índices. Los da-

tos señalan el lugar, año y número de la entrada, que corresponde a la condena original y a las sucesivas en otros catálogos. La referencia a varios años indica que la prohibición se repite.

- Oración de los ángeles, por sí pequeña:* España 1559, 546; 1583, 1841.
- Oración de Sancta Marina, por sí pequeña:* España, 1559, 550; 1583, 1850. Portugal, 1561, 966; 1564, 26; 1581, 164.
- Oración de Sant Christoval, por sí pequeña:* España, 1559, 554; 1583, 1846. Portugal, 1581, 167.
- Oración de Sant Cyprian, por sí pequeña:* España, 1559, 551; 1583, 1847. Portugal, 1561, 962; 1564, 24; 1581, 165. Roma, 1590, 018.
- Oración de Sant León Papa:* Portugal 1551, 375; 1561, 969; 1564, 28; 1581, 162. En castellano, en España, 1559, 548; 1583, 1848.
- Oración de sant Pedro:* España, 1559, 552; 1583, 1851.
- Oración del Conde:* España, 1559, 553; 1583, 1844. Portugal, 1561, 968; 1564, 27; 1581, 166.
- Oración del Justo Juez, en quanto dize, después del mundo redimido* España, 1559, 555; 1583, 1845. Portugal, 1561, 967.
- Oración del testamento de Jesu Christo:* España, 1559, 549; 1583, 1849. Portugal, 1561, 964; 1564, 25; 1581, 163.⁴⁸

48. A esta lista idéntica, se añade en el Índice (España, 1583, 1843) de la que nada se sabe español de 1583 la *Oración de la Emperatriz* hasta el momento.

Bibliografía

- ALVES DIAS, João José, *Rezar em português*, Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2009.
- AQUINO, Santo Tomás de, *Suma de teología*, IV, parte II-II (b), Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1994.
- ASKINS, Arthur, «Notes on Three Prayers in Late 15th Century Portuguese (the *Oração da Empardeada*, the *Oração de S. Leão, Papa*, and the *Justo Juiz*): Text History and Inquisitorial Interdictions» en *Península, Revista de Estudos Ibéricos*, 4 (2007) 235-266.
- BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España, estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- BUJANDA, Jesús Martínez de, *Index de l'inquisition espagnole: 1551, 1554, 1559. Index des Livres Interdits*, 5, Sherbrooke, Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1984.
- , *Index de l'inquisition espagnole: 1583, 1584. Index des Livres Interdits*, 6, Sherbrooke, Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1993.
- , *Index de l'inquisition portugaise: 1547, 1551, 1561, 1564, 1581. Index des Livres Interdits*, 4, Sherbrooke, Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1995.
- , *Thesaurus de la littérature interdite au XVII^e siècle : auteurs, ouvrages, éditions : avec addenda et corrigenda* par J.M. De Bujanda; avec l'assistance de René Davignon, Ela Stanek, Marcella Richter, Sherbrook, Québec: Centre d'études de la Renaissance: Éditions de l'Université de Sherbrooke; Genève: Librairie Droz, impr. 1996.
- CARRASCO GONZÁLEZ, J. M., «Análisis de la edición portuguesa» en *La muy devota Oración de la Emparedada*, ed., trad. y notas Juan M. Carrasco González; estudio preliminar de María Cruz García de Enterría, Badajoz, Junta de Extremadura (La Biblioteca de Barcarrota, no 2), 1997 (incluye edición facsimilar: *A muyto deuota oraçã da Empardeada. Em lingoagem portugues*).
- , «Portugal en la Biblioteca de Barcarrota: *La oración de la Emparedada*» en *Anuario de estudios filológicos*, vol. XXVIII (2005) 21-34.
- Catholic Encyclopedia* en <<http://www.newadvent.org/cathen/>>
- CIRUELO, Pedro, *Arte de bien confessar, assi para el confessor como para el penitente, Agora nuevamente corregida y emendada*, Valladolid: por el maestro Nicolas Confeso, 1534.
- DE SILVA, Feliciano, *Segunda Celestina*, edición de Consolación Baranda; prólogo de Fernando Arrabal, Madrid, Cátedra, cop. 1988.
- DE ZÚÑIGA, Francesillo, *Crónica burlesca del emperador Carlos V*. Edición, introducción y notas de Diane Pamp de Avalle-Arce, Barcelona, Crítica, cop. 1981.
- FARIA, Francisco Leite de, «O primeiro livro em português impresso na França: As horas de Nossa Senhora por Frei João Claro», en *Actas do quinto Centenário do livro impresso em Portugal, 1487-1987*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1992.

- GARCÍA DE ENTERRÍA, María Cruz, «Una devoción prohibida: la Oración de la Emparedada», en *La muy devota Oración de la Emparedada*, ed., trad y notas de Juan Manuel Carrasco González; estudio preliminar de María Cruz García, Badajoz, Junta de Extremadura (La Biblioteca de Barcarrota, 2), 1997.
- Horae Eboracenses. The Prymer or Hours of the Blessed Virgin Mary According to the Use of the Illustrious Church of York with Other Devotions as they were used by the lay-folk in the nothern province in the xvth and xvith centuries*, Published for the Society by Andrews & Co., Sadles Street, Durham London, Bernard Quaritch, 15, Picadilly, 1920. <http://www.archive.org/stream/horaeEBORACENSES00surtooft#page/n7/mode/2up>
- Horas de Nuestra Señora* [Texto impreso]: *segun el uso Romana, diuididas por los tres tiempos del año muy complidas...* En Salamanca: por Mathias Gast, 1567. BNE, R/41018.
- Horas de nuestra Señora segun la orden romana* [Texto impreso], Coci, Jorge, 1516. Dos ejemplares. Biblioteca Nacional de España (BNE), R.MICRO/9173. Reproducción de R/28480
- Horas de nuestra señora según la orden romana*. Al fin: Zaragoza, En la casa que fue de George Coci, agora de Pedro Bernuz, 1569. BNE, R/4210, sin catalogar.
- Las horas de neustra (sic) señora con muchos otros officios y oraciones Impressas en Paris*. Al fin: París por la viuda de Thielman Kerver. 1540. BNE, R/30491.
- Las horas de Nuestra señora* [Texto impreso]: *con muchos otros ofícios y oraçiones*, Paris: Por Thielmam Keruer, xxx abril 1502. BNE, R/31044, sin catalogar.
- Las horas de nuestra señora según el uso romano: en las cuales son añadidas muchas oraciones muy devotas y de nuevo el rosario de nuestra señora*, Lyon por Mathias Bonhomme, 1551. BNE, R/31036, sin catalogar.
- LEROQUAIS, VICTOR, *Les livres d'heures manuscrist de la Biliothèque National de France*, Paris, rue de Lubeck, 1927, II volúmenes.
- LUDOLPHUS DE SAXÓNIA O CARTUJANO, *Vita Christi* [trad. port.] Nicolau Vieira e Bernardo de Alcobaça. - Lisboa: Nicolau de Saxónia e Valentim Fernandes, 14 Agosto 1495, 7 Setembro 1495, 20 Novembro 1495, 14 Maio 1495. - 4 partes. <<http://purl.pt/22010/1/>>
- LUDOLPHUS DE SAXONIA, *Vita Jesu Christi ex evangelio et approbatis ab ecclesia catholica doctoribus sidule collecta*, Volume 4, ed. L.M Rigollot, Universidad de California, 1870. <<http://books.google.es/books?id=9v4pAQAAIAAJ&hl=es&authuser=0&pg=PP1#v=onepage&q&f=false>>
- MADURELL MARIMÓN, José María, *Documentos para la historia de la imprenta y librería en Barcelona (1474-1533)*, Barcelona, Gremios de Editores, de Libreros y de Maestros Impresores, 1955.
- PINTO CRESPO, Virgilio, *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*, Madrid, Taurus, 1983.
- SÁNCHEZ DE BADAJOZ, Diego, *Farsas*, edición de José María Díez Borque, Madrid, Cátedra, 1978.

- Segunda parte del Lazarillo*, edición de Pedro M. Piñero, Madrid: Cátedra, DL 1988.
- SERRANO MANGAS, Fernando, *El Secreto de los Peñaranda. El Universo Judeoconverso de la Biblioteca de Barcarrota. Siglos XVI y XVII*. Universidad de Huelva, Biblioteca Montaniana, 2004.
- VENEGAS, Alejo, *Agonía del tránsito de la muerte: con avisos y consuelos que acerca de ella son provechosos*, Barcelona, A. Lacavalleria, 1682.
- VIO, Tomás de, *Suma caietana sacada en lenguaje castellano, con anotaciones de muchas dudas y casos de consciencia, por el M- Paulo de Palacio, segunda edición en algunos pasos acrecentada*, Lisboa, Ioannes Blavio de Colonia, 1560.
- WILMART, André, «Le grand poème bonaventurien sur les sept paroles du Christ on croix», en *Revue Bénédictine*, 47 (1935) 248-278.

La función de la censura en la configuración de la religiosidad femenina del siglo xvii. Una propuesta¹

Consolación Baranda

Universidad Complutense de Madrid

Este trabajo propone un enfoque alternativo y complementario para el estudio de la vida conventual femenina en el siglo xvii. Formula la hipótesis de que algunas de sus expresiones más destacadas —la multiplicación de fenómenos portentosos y de la escritura en los conventos— parecen estar directamente relacionadas con una estrategia de control ideológico sobre este colectivo, con la práctica deliberada de un discurso dúplice y ambiguo destinado a promover el temor, los mecanismos de autocensura y, con ello, el reforzamiento de la ortodoxia postridentina. Para corroborarlo faltan estudios de conjunto; aquí se recurre como ejemplo clave a la figura de María Jesús de Ágreda (1602-1665), pues los documentos conservados proporcionan una información relativamente abundante sobre los conflictos que generaba el doble discurso de la autoridad eclesiástica.

Los conventos de clausura femeninos fueron un colectivo controlado con extremo rigor por el poder religioso durante el siglo xvii, a pesar de la condición de mujeres encerradas, de limitada formación libresca o iletradas en muchos casos, y de que asumen una función subalterna en la iglesia. En ellos se materializa el giro ideológico que imprimió el concilio de Trento: control de la conciencia individual a través de los confesores, sujeción institucional a la jerarquía de la orden e intervención de la Inquisición en última y frecuente instancia. A finales del siglo xvi y comienzos del xvii se produjo una profunda reforma de las órdenes religiosas impulsada con el apoyo activo del poder político. El programa de ruptura con las formas de religiosidad previas pasó por la refundación de la vida conventual femenina a la que se impusieron mayores dosis de austeridad y disciplina y un estricto régimen de la vida de oración, todo ello controlado siempre

1. Trabajo realizado en el marco del proyecto FF12009-08070.

de cerca por las ramas masculinas de las respectivas órdenes. Las refundaciones afectaron a todos los institutos religiosos y fue un fenómeno especialmente «activo y complejo» en el franciscanismo femenino: «Recordemos entre ellos [los nuevos institutos] a las clarisas descalzas y concepcionistas recoletas en España, a las clarisas farnesianas y alcantarinas en Italia y a las penitentes recoletas de Limburgo en Bélgica y a monasterios aislados de recoletas en España».² El convento creado por la madre de María Jesús de Ágreda en su propia casa adoptó en 1624 la regla de las concepcionistas descalzas, promovida por María Ugarte de san Pablo en el convento madrileño de Caballero de Gracia.³

Se desarrolla en este entorno un tipo de misticismo que, alentado por el modelo cercano de santa Teresa, exaltaba las manifestaciones de favores divinos, las «exterioridades» y prodigios con que Dios favorecía a algunas religiosas; los fenómenos portentosos sirvieron para prestigiar la vida conventual recoleta frente a la de las observantes y significaron en muchos casos una fuente de ingresos apreciable para la financiación de los propios conventos. La nueva forma de religiosidad se apoyaba en la obligación de la oración mental diaria impuesta por todas las Constituciones —un mínimo de dos horas— y coincide con la publicación de nuevos libros de devoción en romance que divulgaban de manera sencilla y práctica las claves y etapas de la experiencia mística.

Estas circunstancias favorecieron la multiplicación de mujeres señaladas por Dios que adquirieron renombre y fama por los arrobos, visiones proféticas y portentos que jalonaban su vida. En su calidad de personajes favorecidos por la divinidad, atraían la atención, visitas y favores de todo tipo de personas, incluidas altas jerarquías eclesiásticas y del poder político: la nómina de monjas con reputación de santidad es abrumadora, sin parangón con otros momentos históricos. La proliferación de casos delata un mecanismo de emulación entre las monjas y órdenes religiosas, así como un contagio en la devoción que despertaban, en una sociedad donde lo sobrenatural se percibía como un fenómeno cotidiano.⁴

Paradójicamente, la vida cerrada de la clausura da lugar a un misticismo con grandes componentes de publicidad, que fue apoyado por las ramas masculinas de las correspondientes órdenes, pero también vigilado de cerca y contemplado con recelo por las autoridades eclesiásticas; se alentaban las manifestaciones de

2. Martínez Cuesta (1982: 76).

3. En Las Constituciones de la orden, publicadas en 1619, «volvemos a encontrar todas las observancias típicas del movimiento recoleto: recitación simple del oficio divino (1), dos horas diarias de oración mental (2), disciplina trisemanal (2), amor al silencio y al recogimiento (5-6), penitencias voluntarias en el refectorio (7), hábitos de sayal y sin pliegues (9), prohibición de la sala de labor (10), etc.»,

Martínez Cuesta (1985: 77).

4. La bibliografía sobre la religiosidad femenina en el siglo xvii se ha multiplicado en los últimos años, como puede verse en la página de *Bibliografía de Escritoras Españolas* <http://www.uned.es/bieses/> Hay muchísimos estudios de interés, pero se echan en falta trabajos de conjunto y nuevos enfoques; en la actualidad siguen siendo fundamentales los de de Caro Baroja (1978), Sánchez Lora (1988) y Poutrin (1995).

lo divino y se desconfiaba siempre de posibles imposturas. La vida de las religiosas con fama de santidad se movía siempre en la incertidumbre y en el temor a traspasar los límites de unas normas que no estaban fijadas de manera expresa, que cultivaban una arbitrariedad deliberada, dirigida a mantener el temor como forma de control. A ello se suma la existencia de autoridades fiscalizadoras con intereses divergentes: las órdenes religiosas tenían gran interés en disponer de representantes de santidad femenina y, por tanto, divulgaban los prodigios y promovían la presencia de modelos en sus respectivas órdenes; al mismo tiempo, y en la medida en que todos estos fenómenos son exteriores, se abría la puerta a las delaciones de otras monjas del convento, y la Inquisición, por su parte, intervenía como freno a lo que consideraba excesos o desviaciones de la estricta ortodoxia. En medio de esta disparidad de intereses, entre la obediencia a sus confesores y los riesgos de ser investigadas por la Inquisición, las monjas debían mantener un continuo estado de alerta que fomentaba la autocensura y exigía la interiorización del punto de vista del censor para sobrevivir. Porque ¿dónde estaban los límites? ¿Cómo saber si se estaban traspasando?

El tráfico de cuentas benditas puede servir como muestra de las graduales modulaciones del discurso de la censura, a cuyas señales convenía estar vigilante.⁵ Si desde la primera parte del siglo xvi sor Juana de la Cruz hizo popular la distribución y devoción de las cuentas de rosario que habían sido bendecidas en el cielo, a comienzos del xvii esta práctica piadosa, en la que participaban todos los estamentos sociales, alcanzó cotas de extravagancia con sor Luisa de la Ascensión —la monja de Carrión—, que repartió miles de cruces y de cuentas benditas (solicitadas incluso por el Nuncio Monti), en cuya fabricación trabajaban cuatro talleres en Valladolid.⁶ Cuando fue procesada en 1635, la Inquisición ordenó recoger todas sus cuentas y cruces y comenzó así el declive de esta práctica, que no sería prohibida hasta 1667. Sin embargo, a partir de este proceso y antes de la proscripción, la cautela empezó a aconsejar la moderación en la distribución de este tipo de objetos: sabemos por las deposiciones de los testigos tras su muerte que sor María de Jesús de Ágreda (1602-1665) había repartido reliquias y cuentas benditas, pero, curiosamente, no hay una sola mención de ello en sus epistolarios más conocidos (con Felipe IV y con los Borja), señal de que acomodó su modo de proceder al hilo de los acontecimientos, más que de las normas.

Las estrategias de la censura se hacen más patentes en su actitud ante la escritura de las religiosas: mientras refuerza el estatuto de sumisión y el silencio como virtud femenina,⁷ instiga a la narración de experiencias místicas y la redacción de

5. Poutrin (1990).

6. García Barriuso (1986: 272-273).

7. «Si se daba el caso de que la mujer sabía escribir y lo hacía, su discurso no estaba destinado más que al ámbito privado, porque para la socie-

dad cristiana de varios siglos el modelo de mujer por excelencia era la Virgen María, que según San Buenaventura sólo habló en siete ocasiones; mientras que Eva, la antivirgen, conduce a Adán al pecado por medio de la palabra, como recuer-

autobiografías. Proscritas del conocimiento del latín, confinadas al silencio en la iglesia, limitada su capacidad de lectura y aprendizaje a textos en vulgar, y por ello excluidas de la lectura de los textos bíblicos —cuya traducción fue prohibida tras el concilio de Trento—, su capacidad para la escritura no podía ser sino muy limitada, y tales condiciones deberían devaluar el prestigio y la autoridad de sus textos. Sin embargo, la censura era muy consciente de que la falta de reputación letrada podía ser compensada por la fama de santidad de sus autoras, que se presentaban como intermediarias de los designios de Dios (que elige a los más débiles para expresarse), lo que convertía sus escritos, por definición, en potencialmente peligrosos. Por otra parte, no cabe menospreciar las posibilidades de difusión de tales obras; los conventos de clausura estaban integrados en unas tramas de relaciones sociales muy amplias: conventos femeninos de la misma orden o de otras, una extensa red de lazos familiares, de visitas habituales y contactos con importantes sectores de la nobleza que eran atraídos por estos personajes elegidos.⁸

La ambigüedad del discurso censorio consistió en que, en esta situación, se estimuló la narración de experiencias místicas, la redacción de autobiografías e incluso de tratados de contenido religioso como parte de un mecanismo de control más riguroso. La exigencia de confesores y superiores jerárquicos de que las monjas favorecidas por experiencias místicas las comunicasen por escrito es un peldaño más en el control de conciencias: se trasladan la confesión y la comunicación auricular, actos pertenecientes a la esfera de lo privado, a una dimensión pública en la que las palabras podían ser examinadas por instancias diversas y se volvían incontrolables. Al mismo tiempo, estos escritos —una vez sometidos a la criba de confesores y prelados— tenían una función propagandística del discurso de la censura; aunque la circulación de copias manuscritas entre conventos es frecuente, el paso a la imprenta exige la intermediación de una instancia superior —casi siempre masculina— como garantía de fiabilidad. De esta forma, las biografías de religiosas de la época que llegaron a publicarse servían de modelo y acicate para las demás, prestigiaban su forma de vida y contribuían a reforzar la norma.

Isabelle Poutrin ha descrito y analizado la amplia variedad de casos de monjas dotadas de especiales gracias divinas que eran compelidas a escribir por orden de sus confesores; si en algún caso el deseo de autoafirmación, reconocimiento social o de integrar la nómina de modelos que siguieron la huella de santa Teresa pudo ser un aliciente para la escritura, la actitud predominante es la de temor, que aconsejaba la ocultación e incluso la destrucción de los propios escritos.

da San Pablo, que en varias ocasiones se refiere explícitamente a este respecto», Baranda (1998: 450); el immaculismo del siglo xvii no hace sino reforzar esta actitud, pese a lo cual nunca antes se había producido tal cantidad de escritos de mujeres, y el ejemplo de santa Teresa no sirve

como única justificación.

8. Poutrin (1990: 47-48) describe la enorme difusión de cuentas benditas en todos los estamentos sociales a través de la maraña de redes de relaciones que se entretejían con la vida conventual.

En definitiva, la conciencia de la propia ignorancia en materias teológicas, de su carácter subordinado dentro de la religión y el peligro de hipotéticos deslices respecto a la ortodoxia convierten la escritura en una actividad peligrosa que deben afrontar como acto de obediencia de consecuencias imprevisibles; el mandato de escribir se convierte en un mecanismo que acrecienta de manera inevitable la autocensura, el esfuerzo por supeditarse a un discurso de cuyos conceptos y términos precisos las monjas estaban excluidas como colectivo.

La alternativa más segura para esquivar o aminorar los riesgos de la escritura —aparte de someterla al control del confesor— era la subordinación a los libros que conformaban las lecturas del claustro para ajustarse al máximo al canon ya acreditado, en un proceso que contribuye a reforzarlo. No hay trabajos de conjunto sobre las lecturas conventuales en el siglo xvii comparables a los realizados para el siglo xvi,⁹ pero los datos disponibles indican una total renovación del corpus de obras de espiritualidad, con una presencia superior de obras publicadas a comienzos del siglo xvii y la desaparición de muchas de las que parecían obligadas antes de Trento. De ser así, se podría inferir que la censura no se limitó a prohibir o a desaconsejar, sino que puso en marcha una política de sustitución del canon de literatura espiritual con un conjunto de obras que parecen tener la consideración de preceptivas.¹⁰ Si, como muestra Caravale en un iluminador artículo,¹¹ la censura eclesiástica se ocupó de proporcionar nuevas lecturas piadosas incluso a los iletrados, sus desvelos debieron ser mayores en el caso de este colectivo —no letrado— que fue objeto de gran interés y de profundas reformas. Así, en los conventos no pueden faltar, aparte de libros de rezos, el *Flos sanctorum* de Rivadeneyra y vidas de religiosas como Angela de Foligno (ya muy difundida en el siglo xvi) y otras más cercanas: santa Teresa, sor Juana de la Cruz o Marina de Escobar, que denotan una adaptación en la selección de los modelos de santidad a los nuevos propósitos doctrinales. Entre las obras de contenido espiritual en lengua vulgar destacan por su difusión, aparte de las de fray Luis de Granada, las de nuevos autores que escribieron auténticos manuales prácticos de vida contemplativa y disfrutaron de adiciones y muchísimas reimpresiones hasta el siglo xviii: el jesuita Luis de la Puente¹² (*Guía espiritual en que se trata de la oración, meditación y contemplación*, Valladolid, Juan Bostillo, 1609, y *Las meditaciones de los misterios de nuestra fe con la práctica de la oración mental sobre ellos*, Valladolid, Juan Bostillo, 1605), fray Antonio de Alvarado (*Arte de bien vivir y guía de los caminos del cielo*, 1608 y *Práctica manual de vida cristiana*, 1610) y el padre Alonso Rodríguez (*Ejercicios de*

9. En particular, Cátedra (1999 y 2005).

10. Para el caso de Italia, estudian la política censoria de sustitución de textos devotos Caravale (2003) y Fragnito (2005).

11. Caravale (2012).

12. Sanz (1997) y González de la Peña (2001);

para el convento de Ágreda, Fernández Gracia (2002: 31-32). Melquiades Andrés (1994: 153-202) ofrece un repertorio cronológico de obras espirituales publicadas entre 1487 y 1750, de gran utilidad (el corpus no incluye catecismos).

perfección y virtudes cristianas, Sevilla, 1609) o una amplia nómina de catecismos (sor María de Ágreda leía todos los días tres páginas de la *Explicación de la doctrina cristiana y la obligación de los fieles en creer y obrar* de J. Poinso, fray Juan de santo Tomás). También circulaban en forma manuscrita autobiografías de monjas contemporáneas y algún libro de espiritualidad, como el *Tabernáculo Místico* de sor Estefanía de la Encarnación (1627).¹³ Las prácticas lectoras conventuales y la necesidad de atenerse a su canon por razones de seguridad contribuirían a explicar que muchas de las obras redactadas por las religiosas parezcan cortadas por el mismo patrón, con algunos cambios de detalle, matices en el carácter hiperbólico de los sufrimientos, sacrificios y portentos.

Hay un episodio que se repite en varias biografías de monjas con fama de santidad, muy revelador del grado de interiorización de la censura: la destrucción de los propios escritos en el fuego. En unos casos se hace en cumplimiento de una orden del confesor que pone a prueba la obediencia y humildad de la escritora; otras veces es por iniciativa propia, debido al temor a las consiguientes pesquisas inquisitoriales, pues sabían bien que los libros femeninos de materia religiosa eran doblemente sospechosos. Entre las autoras estudiadas por Isabelle Poutrin he contabilizado al menos catorce casos en los que algunos o todos los escritos fueron arrojados a las llamas.¹⁴ En bastantes ocasiones, otro confesor —o incluso el mismo— vuelve a ordenar que se retome el trabajo de escribir, como sucedió con Leonor de Ahumada, Isabel de san Francisco o sor María de Ágreda; da la impresión de que este acto supremo de obediencia se hubiera convertido en un lugar común de los relatos biográficos de las religiosas ejemplares del siglo XVII.

El precedente más conocido es el de Teresa de Ávila: conminada por Diego de Yanguas a quemar sus *Meditaciones sobre el Cantar de los Cantares* (1580), dice el padre Gracián que arrojó el libro al fuego, practicando así las virtudes heroicas de la humildad y la obediencia. Sin embargo, no todas las monjas habían alcanzado ese grado heroico de virtud y en otros conventos desoyeron la orden, por lo que se conservaron cuatro copias, con la subsiguiente alegría de santa Teresa.

Desde sus comienzos, la Inquisición aprovechó y reforzó el potente y plural valor metafórico del fuego con espectáculos públicos de quemas de libros para

13. «Ya había oído alabar mucho el libro que el doctor Zapata ha dado a v.s. de sor Estefanía, y ese era el que pensó nuestro padre general Manero que era mío, que yo di aviso a v.s. de su enojo y cómo era de esa religiosa», en carta a Francisco de Borja del 7-10-1651; la confusión del padre Manero —Comisario General de los franciscanos desde 1651— es muestra de las similitudes en los escritos de las religiosas. Nieves Baranda, a quien agradezco la lectura de estas páginas, me ha señalado la existencia de varias copias en limpio del *Tabernáculo Místico* en la

BNE, hechas para una difusión quasi impresa.

14. Además de Teresa de Jesús y María Jesús de Ágreda: Leonor de Ahumada, Casilda de san Miguel, Catalina de Jesús y san Francisco, Gertrudis María de la Corona, Isabel de san Francisco, Marcela de san Félix, María de Jesús (Caldeyra), María de Jesús (Gallart), María de las Llagas, Mariana de san José, Antonia Jacinta de Navarra y Ana de san Agustín. Hay aún más; Nieves Baranda me ha señalado también el caso de Mariana de Jesús (religiosa en las clarisas de Trujillo).

instruir en la malignidad intrínseca de los textos escritos, dotados de un peligro potencial que sólo se puede conjurar mediante el fuego, elemento de exterminio que también lo es de purificación y aleccionamiento. La reiterada utilización de las llamas para destruir los propios escritos, por iniciativa propia o por una orden ajena, es una muestra del grado de interiorización de la censura: cuando se adoptan sus símbolos dentro de los conventos se están recreando los mismos valores metafóricos en una comunidad que, por sus condiciones de vida, no puede acceder a los espectáculos inquisitoriales organizados para adoctrinar en los peligros de la escritura.¹⁵

En el caso de las monjas, la destrucción de los propios escritos se relata como una manifestación extrema de obediencia, pero también lo es de cautela, cualidad imprescindible para la supervivencia en un entorno que exaltaba el misticismo femenino a la par que lo controlaba como fenómeno sospecho, mediante un discurso generador de «terror y temor», como dice en algunas de sus cartas sor María de Jesús de Ágreda (1602-1665).¹⁶ Su caso resulta excepcional por ser quizás la escritora religiosa más reconocida del siglo xvii, pero también porque la documentación conservada permite corroborar la necesidad de la ocultación, del disimulo, de aprovechar los márgenes de la obediencia, controlar la difusión de sus propios escritos y el sistemático trabajo de reescritura de su principal obra —la *Mística Ciudad de Dios*— durante décadas. La iconografía creada en torno a los episodios más edificantes de su vida incluye dos imágenes en las que la monja de Ágreda arroja un objeto a una hoguera de grandes proporciones que ocupa la mayor parte de la viñeta; en una de ellas arde su retrato, en otra un libro: la primera versión de su obra más importante, la *Mística Ciudad de Dios*.¹⁷ Las imágenes destinadas a exaltar las virtudes de la humildad y la obediencia son una reinterpretación de la realidad; sor María quemó papeles como medio de control y por iniciativa propia, por prevención y no obedeciendo una orden.

Los riesgos de la escritura. El caso de sor María de Jesús de Ágreda

«Cuanto hay de singular y maravilloso en la vida de la madre Ágreda encaja perfectamente en el ambiente de su época». ¹⁸ Destaca la precocidad de su fama, pues ya en 1627 Quevedo la menciona en el *Memorial por el patronato de*

15. Sor María de la Antigua recuerda su afición de juventud a las malas lecturas «Acuérdate que un día me presentaron un libro de *Celestina*, y casi sin leerlo me lo quemó mi santa madre Becerril: ¡Dios se lo pague!» ... «¡Cuántos libros de lectura profanos pasarían por el trámite del auto de fe doméstico en los conventos españoles del siglo xvi!», Cátedra y Rojo (2004: 158).

16. «Muy buen consejo es el que me da v.s. de que tema con moderación, por que no me impida a el amor y otros servicios espirituales. La verdad es, señor mío, que me ha estorbado y atrasado harto el terror y temor que tengo» (Carta a Francisco de Borja, 19 de julio, 1646).

17. Fernández Gracia (2003: 198-199).

18. Tellechea Idígoras (2002: 183).

Santiago (1628),¹⁹ y cuando en 1630 el duque de Híjar escribe a sor María, a Marina de Escobar y a Luisa de la Ascensión para pedir oraciones por su padre (el conde de Salinas) la está relacionando con las dos religiosas más nombradas del momento, mucho mayores que ella.²⁰ Tras haber protagonizado arrobos, levitaciones, bilocaciones y portentos varios, comienza a escribir algunos textos religiosos; uno de ellos, las *Letanías* de la Virgen, se publica en fecha desconocida, de otros salieron copias del convento que llegaron a las manos del virrey de Aragón en fecha tan temprana como 1631.²¹

El desarrollo de la reputación de santidad de sor María fue dirigido por su confesor fray Francisco Andrés de la Torre.²² Con una amplia red de relaciones políticas y religiosas, participó en la propagación de las noticias sobre las bilocaciones de sor María en Nuevo México, que se difundieron por una carta escrita por la monja en 15 de mayo de 1631, publicada con la reimpresión de un *Memorial* del padre Benavides (custodio de la provincia franciscana de Nuevo México) donde se daban noticias de esta parte del mundo.²³ Favoreció también las primeras relaciones con personajes de relevancia política como Fernando de Borja —virrey de Aragón entonces—, el duque de Híjar, el intrigante cardenal Monti y Chumacero,²⁴ ya durante los años treinta, y después con personajes como el franciscano Monterón, confesor de Chumacero, encarcelado en Toledo durante décadas por sus profecías catastróficas sobre la monarquía, y con fray Juan de santo Tomás,²⁵

19. Quevedo se opone a que Santiago comparta el patronato de España con Santa Teresa, que tras su canonización había sido propuesta para tal patronazgo. Los defensores de Santa Teresa argüían, entre otras razones, que convenía tener una patrona moderna, a la que habían tratado muchas personas aún vivas; Quevedo (1952: 231) ironiza acerca de este argumento diciendo: «el autor deste papel la excluye totalmente del patronato por la madre Ágreda, a quien bien habrá por treinta y cuarenta años personas que la trataron».

20. «El conocimiento de la madre María de Jesús es muy antiguo, porque habiendo muerto mi padre deseé saber de las personas de mayor virtud qué podía hacer por su alma (más de lo que había hecho) y que ellos la encomendasen a Dios. Con esta ocasión conocí a la madre Luisa, a doña Marina de Escobar y a la madre María»; Híjar escribió esta carta a Felipe IV durante su destierro en Villarrubia de los Ojos en 1644, en *Morte Acín* (2005: 349).

21. Fernández Gracia (2002: 186).

22. «Lector jubilado, calificador del Santo Oficio y Ministro provincial que fue tres veces

de esta santa provincia de Burgos y Difinidor general de toda la Orden de nuestro Padre San Francisco... comenzó a gobernarla siendo su confesor y Padre espiritual, y lo continuó por más de veinte años, hasta su muerte» según declaró Andrés de Fuenmayor, confesor de la monja desde 1650; Serrano y Sanz (1903-1905: I, 578).

23. *Memorial que fray Juan de Santander de la orden de san Francisco, comisario general de indias, presenta a su majestad... hecho por el padre fray Alonso de Benavides*, Madrid, Imprenta Real, 1630, y numerosas reimpressiones.

24. Sor María dice a Fernando de Borja «salí provincial nuestro padre fray Francisco Andrés con todos los votos sin faltarle ninguno» (4-7-1633); a Chumacero: «bien sé que podría entrar en esta cuenta nuestro padre fray Francisco Andrés, pero como desengañado huye de el peligro y está lejísimos de querer dignidades (16-7-1638); respecto a Híjar, dice en el interrogatorio de la Inquisición de 1650: «habiéndole creído fiel, por lo mucho que le abonaba su confesor F. Francisco Andrés»

25. Francisco Andrés de la Torre está en el ori-

confesor de Felipe IV tras la caída de Olivares. Fue también Francisco Andrés de la Torre quien «la mandó diese cuenta por escrito de los favores que Su Magestad la hazía y las luces y inteligencias que recibía, y la dicha Madre, obligada por la obediencia de dicho Padre, su confesor, escribió algunos tratados diversos...».²⁶

A pesar de los apoyos, sor María de Ágreda recibe ya en 1635 una primera visita inquisitorial que coincide con un acontecimiento imprevisto y de enorme impacto en la comunidad franciscana: la detención y procesamiento de sor Luisa de la Ascensión, trasladada de Carrión a Valladolid por orden de la Inquisición.²⁷ Durante el traslado se observaron señales prodigiosas en el cielo que tuvo ocasión de presenciar desde Burgos el confesor de sor María de Ágreda, como certificó notarialmente;²⁸ a pesar de estas señales, el mismo confesor, que era entonces también provincial de los franciscanos, tomó precauciones y ordenó en septiembre de ese año a una clarisa de Burgos —Juana de Jesús María Rodríguez— que cesasen sus estigmas y la distribución de cuentas benditas.²⁹ La coincidencia temporal entre la detención de la monja de Carrión y la pesquisa inquisitorial en Ágreda reforzó sin duda el interesado paralelismo que los franciscanos habían establecido entre ambas y acrecentó el temor de sor María de Jesús, que recordará esta lección en el futuro: en 1646 pedirá al rey que se interese por la causa de la monja de Carrión (reabierta tras su muerte) y después comenta en otra carta parcialmente cifrada dirigida a Francisco de Borja: «cuando me acuerdo de **los trabajos** que ha **padecido la madre Luisa** y la religión por un confesor que tuvo, me hace temblar y temer» (12-6-1648).³⁰

En su interrogatorio, los inquisidores se interesaron por la descripción de las bilocaciones publicada por el padre Benavides: a partir de esta visita, la monja de Ágreda siguió escribiendo alentada por sucesivas autoridades de su orden, pero nunca consintió que se publicase una obra suya y desarrolló todo tipo de maniobras para controlarlas, con autos de fe conventuales cuando hizo falta.

En 1637 comienza la redacción de la *Mística Ciudad de Dios*, una vida de la Virgen dictada por la propia virgen; la redacción fue realizada bajo la supervisión de su confesor y su ortodoxia ratificada por diversas autoridades próximas a él. Uno de

gen de la participación de sor María en varias intrigas políticas, como se observa en las cartas dirigidas a Chumacero que se conservan en el convento de Ágreda anteriores al comienzo de la correspondencia con Felipe IV.

26. Deposición de fr. Andrés de Fuenmayor, Serrano y Sanz (1903-1905: I, 578).

27. El interrogatorio de sor Luisa empieza en Carrión el 30-12-1634 y la orden de su traslado es del 15 de marzo de 1635; la causa de sor María de Jesús de Ágreda «tuvo comienzo en 15 de Abril de 1635, tomándose declaración á seis sujetos, algunos muy calificados,

pero con extraordinario sigilo y discreción»: exactamente un mes después, Silvela (1885-1886: 231).

28. García Barriuso (1986: 308).

29. Pourtrin (1995: 317).

30. El uso de la cifra es revelador del grado de cautela de sor María de Ágreda; es ella quien envía a Francisco de Borja (capellán de las Descalzas Reales entonces) una cifra que le había dado su confesor para mayor secreto de sus cartas. Los términos cifrados se han transcrito en negrita; las citas proceden de mi edición de las cartas (en prensa).

los garantes fue fray Juan de Santo Tomás,³¹ confesor de Felipe IV y valedor de las conspiraciones contra Luis de Haro durante la estancia del rey en Zaragoza el verano de 1643, en las que participó activamente sor María desde el convento. Cuando la monja comienza a escribirse con Felipe IV le hace llegar copias de las sucesivas partes de la *Mística Ciudad* entre 1644 y 1646. Se trata de un proceso de difusión controlado e intencionado, que sin embargo se revela insuficiente cuando se producen la muerte del confesor (19-3-1646) y una nueva visita inquisitorial en 1650.

Antes de 1646, nada más terminar la primera versión, comienza una segunda redacción del mismo libro, que las biografías más recientes siguen atribuyendo a la modélica obediencia de la monja: durante una ausencia de fr. Francisco Andrés, un antiguo confesor le ordenó que lo quemase porque las mujeres no debían escribir, y cuando fr. Francisco Andrés regresó ordenó que volviera a escribirla. La explicación de la monja no coincide con este piadoso relato:

Díceme v.s. por qué la **escribo dos veces**. Es porque nuestro padre Francisco Andrés y yo confirmos muchas razones de conuinencia; ya antes que muriera comencé. Las principales son que, como la materia es tan abundante y fecunda, fue imposible que los **términos** humanos llegasen a manifestar ni alcanzasen lo que el **entendimiento conocía** y de una vez no se podía decir todo, y en diferentes cartas y billetes escribía nuestro difunto muchas cosas de las más esenciales, porque le pareció que hiciese un **original per[fe]to**; y los **traslados** que han sacado están faltos y algo trocados, y porque haya un **original** perfeto, déjole bueno y muy añadido. Ya lo sabe el **padre Palma** y me da priesa a que le concluya (3-4-1648).

Con la muerte del confesor surge la necesidad de blindarse ante los peligros potenciales de las copias incontroladas de sus escritos, y entonces sí se produce la primera quema —voluntaria— de papeles de la que tenemos noticia a través de varios testimonios de la monja. Ella misma lo recuerda hacia 1660 ó 1661:

por ordenación divina y de los prelados, escribí la *Ystoria y vida de la Madre de Dios*. Sacaron traslados, y estoy temerossa si alguno se a quedado por ay. todos los que an llegado a mi noticia los e recogido, y al punto que murió el P. Fr. Francisco Andrés, granjeé la voluntad de un compañero suyo, lego, y una arca de papeles, lo quemé al punto, y el original y traslados de la Vida de nuestra Señora, creyendo que ningún prelado me obligaría a escribir. Y esto mismo tengo declarado y dicho todo en el santo tribunal de la Ynquissición, debajo de juramento y censuras, que abrá diez u once años que me esaminó, de que la bondad de Dios, por sola su misericordia me sacó bien. Y fue dicha aber quemado los papeles, porque durara mucho el examen, aunque los abían aprobado muchos prelados ...³²

31. «sobre los hombres muy doctos que la comunicaron y admiraron su sabiduría nombra a Sto Thoma, a Merino agustiniano, a Arriola, a Villamayor agustiniano. ...», Copia de la Deposition de 64 testigos en la Causa de la Venerable Madre

M^a de Jesús. Archivo concepcionistas de Ágreda: Código 1.6.8., caja 19, carpeta 1 (fol. 180r).

32. «Carta de sor María dando cuenta de algunos sucesos de su vida», Ivars (1915: 456-457); escrita a instancias del padre Gutiérrez, está incompleta.

Sin embargo, la memoria es imprecisa porque la quema de papeles no fue inmediata, al principio se limitó a ocultarlos, quizás para servirse de ellos en la versión que estaba escribiendo a juzgar por lo que dice en cartas posteriores dirigidas a Francisco de Borja:

los preladados de acá han hecho después que murió nuestro difunto grandes diligencias por ellos [los papeles de su interior]. Finalmente los tengo todos yo con deseo de que mientras que yo viva no los vea naidie, si no es que nuestro padre Palma me mande otra cosa» (4-5-1647).

La primera noticia de la quema de papeles de su confesor se produce en los meses previos a la última visita inquisitorial de 1650, cuando la Inquisición había empezado los trámites para reabrir el proceso iniciado en 1635. Lo confirman las cartas escritas a Francisco de Borja, (redactada en tercera persona para mayor secreto)³³ y Felipe IV:

Su penitenta de v.s. ha dicho que se halla afligida y dudosa sobre qué hará en cuanto ocultar sus cosas interiores, porque hasta ahora las había dicho al confesor que le faltó, y él las escribió y la ordenó que escribiese ella otras con la variedad de sucesos y cuidados. Y por enterrar sus cosas y absconderse, luego que le faltó el confesor que había tenido tantos años, quemó todos los papeles que halló en su poder de las cosas de su alma y después hizo lo mesmo de los de su letra; de manera que ni de letra del confesor ni de la penitenta no ha dejado cosa, si no es la historia que v.s. sabe, que por ser de quien es no se ha atrevido ni parece pudiera, porque la dan gran pavor y terror si tal intenta, y como la tiene el enfermo no es de utilidad para el secreto quemarla, pues se queda en pie, y así guarda lo demás. Lo que contiene la pregunta es: ya que lo pasado está quemado, si de los sucesos futuros que le van pasando y dotrinas escribirá algo, o será mejor por humildad dejarlo, o si es obligación escribirlo para comunicarlo, pues ahora no lo dice a nadie, por si con el tiempo tuviere a quien consultarlo» (26-2-1649).

La carta al rey indica que la destrucción está relacionada con la petición de documentos previa al proceso, pero el hilo de los acontecimientos sigue siendo poco explícito, muy característico del discurso elusivo que domina en todas sus cartas. Si en el texto anterior afirmaba que no había quemado «la historia que v.m. sabe», por temor y porque tiene un ejemplar el rey, en este muestra su alivio por «haber salido del peligro de darlos», gracias a que había quemado algunos papeles y ocultado otros:

No hallo a la Religión tan cautelosa en esto, cuanto era menester para ocurrir á los inconvenientes de este siglo, y oprimida de este cuidado he quemado algunos papeles, y he

33. En 1648 tuvo lugar la conjuración del duque de Híjar; todos los participantes fueron condenados a muerte, excepto el duque, que no reconoció su delito ni bajo el tormento; en el proceso utilizó a su favor una carta enviada

por sor María, quien temió perder su relación con el rey a causa de ello y, como medida de cautela suplementaria, dejó de utilizar la cifra en sus cartas a Francisco de Borja durante tres años.

dicho los demás no están bien escritos, y he salido con esto del peligro de darlos; y como ignoran lo que es, se podrán ocultar, pues los que los habían visto han muerto ya, y sólo hay alguna noticia de lo que se trasladó trasladándolos y examinándolos el Padre Palma; y así pasará hasta que el Señor disponga su voluntad, que con las mudanzas de Prelados y no haber quien sepa mi interior, discurren y hay varios pareceres; y quieren mudar el estilo y modo que lleva la historia de la Reina del cielo, y la luz del Señor y verdad siempre ha de ser una, y los pareceres humanos, sin saber lo intrínseco de ella, la pueden pervertir. [Qué de licencia se toma mi osadía, pues se vale de la confianza que tengo de la piedad de V. M. para desahogarme refiriendo mis penas! Harto alivio es de ellas que mi secreto por entero no está sino en V. M., donde le considero más seguro que en mi pecho, y fío no ha de salir del de V. M. en cualquiera suceso, ni aunque la Religión pida los papeles, que por los difuntos debieron de saber que V. M. los tenía, pero ignoran si V. M. los ha dejado; y como yo los he despedido podría ser acudiesen a V. M., y no es tiempo ahora de que salgan a luz. Guárdeme el Altísimo y prospere á V. M. (20-agosto-1649).³⁴

Sólo después de la visita inquisitorial afirma que ha quemado la primera versión de la *Mística Ciudad de Dios*:

El original parece forzoso hacerle, pues los traslados son peligrosos, pues si quitan o añaden una palabra pueden perder la materia. Yo no leí el de V.M., y lo deseaba, porque lo escribieron unos religiosos mozos sin experiencia, ni el padre fr. Francisco Andrés creo leyó sino una parte. Siempre he deseado si fuera posible encubrir el ser yo la autora, porque pierde la obra en saberse es de tan vil inútil criatura... y por celar el que yo la escribía quemé el primer original» (1-4-1650).³⁵

A partir de este momento, Sor María sigue insistiendo a todos sus correspondientes en no publicar la obra mientras ella viva (al rey, a los Borja, a fray Juan de Palma, fray Juan de Nápoles, Manero, Arriola, etc.) y se aplica a una incesante labor de reescritura de la que tenemos noticias periódicas hasta 1660, escuchándose siempre en el argumento de que los traslados no son de fiar y pidiendo correcciones a sus superiores:

Con grande repugnancia di los papeles al P. Guardián porque sabía añadieron y quitaron, y a mí me hicieron preguntas y respondía en villetes, y era fácil error, y más yo que soy mujer ignorante. V. P., padre mío, crea que no me puede hacer mayor bien, gusto y consuelo que advertirme, enseñarme, y dígame V.P si conviene deje esta obra y la quemé, o la acabe, que para cualquier cosa estoy rendida. Y si he de continuar, suplico a V.P, puesta a sus pies, que haga memoria sobre lo que ha leído y escriba en un papel las faltas y los números, porque he de leer ahora el original y enmedarle, y vendrán las advertencias en linda ocasión.³⁶

Estas citas muestran sólo los grandes trazos de un proceso de redacción sometido a los riesgos permanentes de la censura inquisitorial, cómo sor María de

34. Silvela (1885-1886: I, 404)

35. Silvela (1885-1886: II, 24).

36. Carta al mercedario padre Arriola, en Ivars (1915: 435-457).

Ágreda —un caso excepcional— consiguió esquivar los peligros de la escritura: mediante la ocultación, el desvelo continuo por el control de posibles copias, la destrucción cuando fue necesario y una permanente labor de corrección que delata la actitud autocensoria, una escritura censurada desde el mismo momento de la redacción y, así y todo, nunca tranquilizadora. La tenacidad con que enmienda una y otra vez el texto solicitando para ello las indicaciones de sus superiores parece estar encaminada no sólo a conseguir un texto autorizado, sino también a no dar por concluido el trabajo —como Penélope— para dilatar la posibilidad de la publicación durante su vida. A pesar de todo, parece considerar que el único libro inofensivo es el no difundido.³⁷

37. Se conserva hoy en el convento de Ágreda el único ejemplar manuscrito y autorizado por ella; en 1682, diecisiete años después de la muerte de la monja y siguiendo sus instrucciones, se

procedió a quemar en un acto público y con toda solemnidad el único ejemplar existente de la primera versión, la que había estado en poder de Felipe IV. Solamente se salvó la primera página.

Bibliografía

- ÁGREDA, sor María de Jesús, *Cartas a Fernando y Francisco de Borja. Manuscritos de las Descalzas Reales*, ed. de C. Baranda (en prensa).
- ANDRÉS, Melquiades, *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*, Madrid, B.A.C., 1994.
- BARANDA LETURIO, Nieves, «Por ser de mano femenil la rima: de la mujer escritora a sus lectores», *Bulletin Hispanique*, 100.2 (1998), 449-473.
- CARVALE, Giorgio, *L'orazione proibita: censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze, Olschki, 2003.
- , «Illiterates and Church Censorschip in late Renaissance Italy», en *Lectura y culpa en el siglo XVI*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2012, 93-106.
- CARO BAROJA, Julio, *Las formas complejas de vida religiosa*, Madrid, Akal, 1978.
- CÁTEDRA, Pedro y ROJO, Anastasio, *Biblioteca y lecturas de mujeres (siglo XVI)*, Salamanca, Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2004.
- CÁTEDRA, Pedro, «Lectura femenina en el claustro (España, siglos XIV-XVI)», en *Des Femmes & des Livres. France et Espagnes, XIVE-XVIIIE siècle*, Études réunies par D. de Courcelles & Carmen Val Julián, Paris, École de Chartes, 1999, 7-53.
- , *Liturgia, Poesía y Teatro en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 2005.
- FERNÁNDEZ GRACIA, Ricardo, *Arte, Devoción y Política. La promoción de las artes en torno a sor María de Ágreda*. Soria, Diputación Provincial de Soria, 2002.
- , *Iconografía de sor María de Ágreda. Imágenes para la mística y la escritora en el contexto del maravillosismo del Barroco*, Pamplona, Caja Duero, 2003.
- FRAGNITO, Gigliola, *Proibito capire: la Chiesa e il volgare nella prima Età Moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- GARCÍA BARRIUSO, Patrocínio, *Sor Luisa de la Ascensión Colmenares Cabezón (aportación documental para una biografía)*, Madrid, s.n. [Zamora, Imp. Monte-Casino] 1986.
- GONZÁLEZ DE LA PEÑA, Ma del Val, «Libros impresos de los siglos XV a XVII en el convento de Santa Clara de Alcalá de Henares», *Anexos de Signo*, 4, Universidad de Alcalá, 2001, 155-184.
- IVARS, Andrés, O. F. M., «Algunas cartas autógrafas de la Venerable madre sor María de Jesús de Ágreda», *Archivo Iberoamericano* 3 (1915), 435-457.
- MARTÍNEZ CUESTA, Ángel «El movimiento recoleto en los siglos XVI y XVII», *Recollectio* 5 (1982), 5-47.
- MORTE ACÍN, Ana, «Profetas en la corte de Felipe IV: Aragón testigo privilegiado (1643-1648)» en *La monarquía hispánica en tiempos del Quijote*, coord. Porfirio Sanz Camañes, Madrid, Silex, 2005, 333-352.
- POUTRIN, Isabelle, «Les chapelets bénits des mystiques espagnoles (XVI et XVII siècles)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 26-2, (1990), 33-54.
- , *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.

- QUEVEDO, Francisco de, *Memorial por el patronato de Santiago*, ed. A. Fernández Guerra, Madrid, Rivadeneyra, 1952 (BAE 23), 221-234.
- SÁNCHEZ LORA, José L., *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, FUE, 1988.
- SANZ, Jacobo, «Libros y Lecturas en el Convento de las Madres Agustinas Recoletas de Salamanca», *Via spiritus* 4 (1997) 133-235.
- SERRANO Y SANZ, Manuel, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas. Desde el año 1401 al 1833*, Madrid, Rivadeneyra, 1903-1905.
- SILVELA, Francisco, *Cartas de la venerable madre sor María de Ágreda y del señor rey don Felipe IV. Precedidas de un Bosquejo histórico*, Madrid, Rivadeneyra, 1885-86.
- TELLECHEA IDÍGORAS, Juan Ignacio, «La madre Ágreda en la historia de la mística mariana», en *El papel de sor María de Jesús de Ágreda en el barroco español*, Soria, Universidad internacional Alfonso VIII, 2002, 183-193.

El epicureísmo y las heterodoxias españolas: propuestas para un estado de la cuestión

Karine Durin

Université de Nantes

Si la censura del epicureísmo se volvió flagrante en España en el siglo XVIII y dio lugar a la publicación de vehementes condenas en contra de una corriente identificada como materialista y ateísta,¹ cabe preguntarse cuáles fueron para los siglos XVI y XVII las modalidades de la censura del epicureísmo. ¿Se censuró el mismo «epicureísmo»? La pregunta nos lleva a definir los contornos de un pensamiento constituido por propuestas disidentes que resulta complejo y difícil de aprehender como doctrina. Uno de los objetivos de este trabajo es examinar la concepción del epicureísmo como heterodoxia: ¿cómo fue percibido y definido por la historiografía que se dedicó al estudio de las corrientes intelectuales marginales? ¿En qué medida también se puede considerar el epicureísmo como ingrediente importante de las heterodoxias españolas? Y hasta cierto punto, ¿es pertinente hablar de un epicureísmo propiamente español?

En el complejo panorama de las corrientes heterodoxas que acompañan la eclosión del humanismo en España, escasa es la atención que se ha prestado hasta ahora al epicureísmo.² Nos interesa examinar aquí la participación del epicureísmo en las heterodoxias españolas para llegar a proponer una definición del epicureísmo como heterodoxia. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que, desde una persistente situación de marginalidad, el epicureísmo conocerá a partir del siglo XVII

1. Se puede remitir aquí a la obra de Fernando de Ceballos, *La falsa filosofía o el ateísmo, deísmo, materialismo, y demás nuevas sectas convencidas de crimen de Estado contra los soberanos, y sus regalías, contra los magistrados y potestades legítimas*, 1774.

2. Es imprescindible la referencia a la obra de Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los hete-*

rodoxos españoles, 1880-1882, pero la articulación entre heterodoxia y epicureísmo no ha sido objeto de estudios específicos. El presente texto es un esbozo que delinea elementos de una reflexión más ampliamente desarrollada en un trabajo monográfico sobre *Epicuro y el epicureísmo. Crítica y heterodoxia en la España de los siglos XVI y XVII*.

una nueva vida bajo una forma que nos llevará a considerarlo, en última instancia, fuera de las heterodoxias. Pensar el epicureísmo al margen de las corrientes heterodoxas permitirá observar desde una nueva perspectiva el devenir de una corriente singular en la historia intelectual de la España áurea.

Distintos momentos revelan contactos entre el epicureísmo como pensamiento disidente y el fenómeno heterodoxo. En este proceso, ¿hasta qué punto llegó a cobrar un cariz radical semejante epicureísmo en la historia intelectual de la España altomoderna? Ahora bien, la historia del epicureísmo parece seguir un desarrollo singular al manifestar una progresiva colusión con una ortodoxia detrás de la cual se disimula. El epicureísmo se oculta en temas y referencias que no resultan sospechosos a la censura: consigue, de este modo, permanecer a la sombra de las actitudes disidentes. Se trata de una estrategia de supervivencia que, en última instancia, pone de manifiesto vínculos entre la heterodoxia y la ortodoxia.

Conviene, pues, centrarse de entrada en la convivencia del epicureísmo con las heterodoxias españolas con el fin de detectar el grado de permeabilidad que existe entre ambos campos. En este sentido, es preciso rastrear cómo el epicureísmo infiltra corrientes heterodoxas en España, para dejar en ellas algunos de los elementos definidores de una actitud epicúrea. La cuestión central concierne, en última instancia, a la posibilidad o no de un epicureísmo español, cuya singularidad quedaría por definir. Además, partiendo de los aspectos procedentes del epicureísmo en las heterodoxias del siglo XVI, cabe preguntarse si el epicureísmo es una heterodoxia, o si al menos puede considerarse como tal. El problema sigue siendo, sin embargo, el del contenido mismo de la acusación de «epicureísmo» en España desde el establecimiento de la Inquisición y de la censura que la acompaña. Resulta necesario determinar si el epicureísmo que se persigue en un contexto específico debe entenderse como una doctrina, o si se trata más bien de un epicureísmo difuso que impregnó otras corrientes. Los acusados: ¿se consideraban epicúreos? Y ¿en qué sentido? Cabe aquí sopesar varias posibilidades y tomar en cuenta realidades de la época, remitiendo tanto a la espontaneidad de los acusados como a la plena conciencia de lo que podía significar para ellos el epicureísmo. Asimismo, conviene no perder de vista el elemento popular que encubre el término «epicureísmo». Sabemos que el mismo término valía para significar «ateísmo»,³ sin que hubiera en este sentido una clara conciencia de lo que representaba la figura de Epicuro como filósofo, ni

3. La presencia de un epicureísmo radical en corrientes heterodoxas implicaría la reivindicación más o menos abierta de un pensamiento cercano al materialismo. Sin embargo, la definición exacta de la actitud materialista a partir del Renacimiento merece ser formulada con cierta prudencia, ya que puede abarcar ideas escépticas o claramente negativas acerca de la inmortalidad del alma (procedentes de la influencia

de Pomponazzi y del aristotelismo paduano), o derroteros materialistas del Renacimiento que surgen de sistemas muy elaborados a partir del neoplatonismo para pensar la materia como una creación independiente (el caso, por ejemplo, de Bernardo Telesio). Por último, se debe tener en cuenta lo que Clifford Geertz ha llamado con justa razón «the instability of meaning». Remitimos aquí al estudio de Vega (2008).

tampoco un conocimiento cabal de sus ideas. El concepto de «epicureísmo» aparece más bien, en muchos casos, como una denominación común para identificar y clasificar posturas irreverentes hacia la religión, caracterizadas con distintos grados de escepticismo y radicalidad. Así, antes de evaluar la frecuencia del término en su uso penal, parece necesario aclarar ciertas distinciones fundamentales y tomar en cuenta la dimensión popular de un epicureísmo que a menudo se asocia con cierta forma de anticlericalismo presente en la cultura popular.

Este aspecto nos remite a otro punto importante que interviene en la definición del epicureísmo, en particular en el siglo XVI, es decir, en una época en que la espiritualidad se nutre de un sincretismo que amalgama doctrinas y creencias con profecías y visiones para hallar una explicación místico-teológica del orden del mundo: cabe preguntarse qué lugar ocupa el epicureísmo en esta compleja combinación de ideas y discursos. Esta última cuestión conduce a otra pregunta importante para la definición del epicureísmo: ¿debe estudiarse su presencia en la historia intelectual de España como el desarrollo independiente y autónomo de una tradición de pensamiento, o bien debe examinarse en conformación con otras corrientes e ideas?

El epicureísmo y las heterodoxias: planteamientos conceptuales

Una primera aproximación a la distinción entre los conceptos de «heterodoxia» y «epicureísmo», realizada a partir de estudios que cubren tanto la historia intelectual como la religiosa, revela la carencia de puntos de vista inclusivos que puedan facilitar la comprensión de las relaciones entre estas formas de pensamiento disidente. En el caso español, la ausencia de doctrinas establecidas que permitan delimitar ambos campos ha llevado a orientar las perspectivas de análisis hacia planteamientos que han atendido conjuntamente a aspectos socio-históricos, religiosos y filosóficos.

Así, la relación entre epicureísmo y heterodoxia ha revelado, en primera instancia, el contenido de un epicureísmo popular y difuso, caracterizado por la crítica anticlerical y la falta de fe en los dogmas cristianos. Este epicureísmo habría tenido afinidades con el escepticismo averroísta de raíces medievales y de cariz racionalista y anticristiano. La falta de formalización de dicho epicureísmo, carente de apoyo doctrinal y difícil de sistematizar de modo homogéneo (a menos que se relacione con la tendencia crítica propiciada por el humanismo y el erasmismo), parece haber favorecido su colusión con las heterodoxias renacentistas y que se haya visto en él la expresión por antonomasia de un pensamiento disidente difuso en obras literarias del Medioevo tardío.⁴ Si bien queda por aclarar el contenido exacto de la relación entre el epicureísmo y las heterodoxias

4. Ottavio di Camillo (1999) trató este aspecto en *La Celestina*. Remitimos también a la aportación del análisis de Baranda

(2004). Sobre temas afines al racionalismo crítico, véase la tesis de Girón Negrón (2001).

españolas, cabe entender estas últimas como movimientos nacidos en la atmósfera crítica que posibilitó y revigorizó el humanismo.

El fenómeno heterodoxo suele remitirse, sobre todo, a los brotes de espiritualidad que surgen a partir de la recepción española de la Reforma. Las tentativas inacabadas de sistematización de la espiritualidad de los alumbrados, por lo que toca a sus raíces, son una prueba de la complejidad de su mismo contenido. En ninguna de sus formas ha podido demostrarse el influjo del epicureísmo en la doctrina alumbrada, en la que impera sobre todo una vertiente visionaria, profética, y particularmente reacia a la materialidad y a lo carnal. Es preciso recordar que el epicureísmo denunciado por la Inquisición, en la medida en que se concibe como un epicureísmo vulgar, tiende precisamente a vincularse a lo material y lo carnal.⁵

Un estudio reciente de Stefania Pastore relaciona, en un marco conceptual que aúna lo herético y lo heterodoxo, la espiritualidad disidente de los brotes alumbrados con formas de epicureísmo judeoconverso.⁶ En efecto, las heterodoxias —con los alumbrados sobre todo— integraron entre sus miembros figuras marginales, entre las cuales se destacan con frecuencia los conversos. Cabe añadir, por otra parte, que entre el siglo xv y el siglo xvi, en plena coincidencia con el establecimiento de la Inquisición en Castilla, germinaron actitudes disconformes con la política y la religiosidad oficial. Además, la rebelión de las Comunidades (que llevó en su seno elementos exacerbados de profetismo mesiánico, cuya relación con las heterodoxias debe todavía esclarecerse, según Pastore) contribuyó a la formación del ambiente de cuestionamiento general que marcó el «inquieto» siglo xvi, proyectando al exterior la resonancia de las heterodoxias españolas, por ejemplo, hacia Italia en el caso del valdesianismo. Quizás habría que ver en el surgimiento de estas corrientes críticas, sin duda ajenas a la expansión del luteranismo en Europa, la señal de la permanencia de actitudes de apertura espiritual.

El epicureísmo, en efecto, comparte con las heterodoxias una singular heterogeneidad y un eclecticismo favorecidos por la ausencia de una doctrina sistemática, que difícilmente puede identificarse con un corpus estable de textos y autoridades. Huelga señalar que estas características son propias, precisamente, de las ideas antidogmáticas, pero ¿cómo reconocer, entonces, la presencia del epicureísmo en el discurso heterodoxo? Dado que las heterodoxias se presentan, en esencia, como el producto de mezclas confusas, el epicureísmo como pensamiento y como conjunto de ideas marginales o radicales encuentra en ellas un refugio propicio. En este marco de relaciones y confusiones, cabe considerar

5. En este sentido cabe indicar como fuente de representación del epicureísmo vulgarizado condenado por la Inquisición el libro de Pérez Escobedo (2003).

6. El examen del libro de Pastore (2010) sobre

el tema heterodoxo comporta una revisión de la historia de España y la reconsideración de la aportación de las ideas de Américo Castro, al subrayar la participación activa de los conversos en la gestación y el nacimiento de las heterodoxias.

el epicureísmo como un movimiento de duda y cuestionamiento religioso e intelectual no organizado, susceptible, por consiguiente, de manifestar importantes variaciones en el transcurso de los siglos áureos. Así, su presencia resulta fluctuante en la historia intelectual de España. Su persistencia característica se explica en parte por un modo particular de composición, agregación y textura de ideas en el contexto cultural español de la primera modernidad. Como revelaron testimonios inquisitoriales, existía en España una alianza (las más de las veces más o menos consciente) entre ideas y doctrinas contradictorias, capaz de acomodar creencias y convicciones de naturaleza fundamentalmente heterogénea.⁷ Confusión, heterogeneidad y eclecticismo son, pues, caracteres inscritos en la identidad del epicureísmo. Asimismo, en las prácticas y creencias religiosas tiene lugar una contaminación a veces inconsciente de una y otra religión, como señala también Pastore. Por consiguiente, dar cuenta de la coherencia de pensamientos heterodoxos es siempre una tarea arriesgada, dado que la heterodoxia se constituye, por definición, al margen de sistemas de pensamiento.

Por otra parte, según constatan los trabajos pioneros de Francisco Márquez Villanueva,⁸ el ambiente converso era un terreno fértil para las heterodoxias y el pensamiento epicúreo, en las líneas paralelas en las que ambos se desarrollaron. El caso de los conversos ilustra la convergencia del epicureísmo y la heterodoxia, entendida aquí en un sentido amplio, en un contexto religioso particular. Es frecuente asimilar con el epicureísmo y con el racionalismo defendido por los criptojudíos una forma de pensar pragmática y escéptica en lo tocante a la posibilidad de una vida ultraterrena del alma dirigida hacia la inmanencia.

El epicureísmo nació y tomó forma como corriente marginal vinculada a los judíos y a ciertos conversos judaizantes que criticaban los dogmas cristianos. Los elementos de la crítica epicúrea suelen identificarse aquí amalgamados con el averroísmo de los conversos y el pensamiento racionalista de los aristotélicos de Padua en especial. Pero antes de ello, en la capa profunda del pensamiento disconforme, se encuentran fórmulas como la que estudió Márquez Villanueva: «Nasçer e morir como bestias», que remitirían a un fondo popular e «hispano-semítico» que el autor privilegia sobre el tradicional averroísmo italiano.⁹ Cuando en las universidades españolas reinaba el monopolio de las leyes, recuerda Márquez Villanueva, el criptoaveroísmo de tendencia antiescolástica corría vida paralela y su audacia encontraba un terreno propicio en la literatura. De hecho, es importante reparar en la existencia de un epicureísmo cortesano a lo largo del siglo xv. En este contexto, el contenido de las propuestas formuladas concierne a la discusión sobre la Providencia, la Fortuna y el Hado. Como lo refiere el Brocense al hablar de los epicúreos: «dijeron que, pues, no había más que nacer y morir, que todo regalo corporal se debía preferir».

7. Véase en particular Kagan y Dyer (2010).

8. Márquez Villanueva (2006).

9. Márquez Villanueva (2006: 207).

Más allá de la voluntad de adoptar una filosofía hedonista de la vida o de privilegiar como valor auténtico un epicureísmo vulgar vuelto hacia el gozo de bebidas y comidas (cabe recordar el famoso motivo de «Comamos y bebamos esto poco que nos queda de vida. Que mañana vendrá la muerte» de la Epístola de San Pablo a los Corintios), emergen en el epicureísmo distintos sentidos y matices, entre ellos, el que atañe al drama de aquellas «almas en litigio», divididas y en el seno de las cuales crecen las dudas heterodoxas del siglo XVI. En su relación con los judeoconversos, el epicureísmo hace resaltar, en fin, el componente crítico particularmente presente en la oscilante actitud espiritual de esta comunidad. En este mismo contexto, se percibe también el epicureísmo como una de las bases de la formación del espíritu científico y racionalista pre-moderno, en sintonía con el auge de conceptos tan preponderantes como *naturaleza* y *razón*.

Racionalidad crítica en la filosofía medieval *de rerum natura*

Los análisis de Tullio Gregory permiten situar el auge de ambos conceptos, *naturaleza* y *razón*, en un contexto medieval en el que se discute una alternativa a la oposición entre creencia y descreencia, y se estimula la llamada revolución científica del siglo XII. Como establece Gregory en un valioso estudio sobre la «*Mundana sapientia*», dicha revolución filosófica nació en torno a la escuela de Chartres, en la que sobresalió la figura de Guillermo de Conches.¹⁰ En semejante marco teológico-filosófico, el concepto de *natura rerum* irá adquiriendo una relevancia inaudita. La tradición de los *mirabilia*, discursos naturalistas antiguos, y el interés por la física relacionado con la fortuna de Macrobio en el siglo XI explican la emergencia de una mirada nueva hacia los fenómenos. Como escribe Gregory, la ciencia árabe se convierte en sinónimo de «razón», opuesta al razonamiento «ex autoritate»:

La cultura trasmessa degli Arabi si presenta come condizione essenziale per una conoscenza della natura capace di afferrare nessi e rapporti tra i fenomeni, al di là del più semplice e tradizionale ricorso alla volontà di Dio, e scienza araba deviene sinonimo di 'ragione', in contrapposto a ragionamento 'ex autoritate', legato ad una cultura meramente teologica o libresca.¹¹

Guillermo de Conches valora una razón física, no de autoridad ni dialéctica. ¿Qué *naturaleza* es entonces la que se percibe a través del concepto de *razón*? La *vis genitiva* es el sinónimo de esa misma razón: «universae geniturae proprietates propagando et conservandi quantum in ipsa est». Para definir los diversos sentidos del concepto de *naturaleza* en la filosofía medieval y la nueva experiencia intelectual que de ello resulta conviene partir, pues, de la toma de conciencia del mundo físico en términos de fuerza :

10. Gregory (1992).

11. Gregory (1992: 91).

... è un complesso di forza, un *vigor* che organizza e conserva il *cosmo*, oggetto di sensibile *delectatio*, cantata dai poeti nelle sue più sottili deduzioni, ma soprattutto oggetto di una ricerca fisica, fecondo campo in cui trova piena esplicazione una *ratio* prima ignota. [...] E questa una delle esperienze fondamentali del secolo XII in relazione alla quale trovano significato altri aspetti della cultura di quel secolo: scoperta del valore di realtà umane e terrestri che si repercuote così nel campo della teología como dell'esegesi, nelle arti figurative como nella poesia, nell'etica e nella teoría del diritto, nella vita sociale ed económica como nell'apprezzamento delle arti meccaniche e nei loro reali progressi.¹²

De la misma manera, se tratará de disponer la ciencia en función de su utilidad para el hombre. Gregory describe el nacimiento y los orígenes de lo que define como una «mundana sapientia» en estos términos:

La realtà nuova che il naturalismo del XII secolo aveva riscoperto attraverso letture platoniche e stoiche, ermetiche e peripatetiche, si dispiegava così in tutta la sua ricchezza: [...] era la scoperta del valore di una realtà terrestre e 'profana' che veniva a mutare anche la concezione dell'uomo, la sua posizione nel mondo, il suo impegno intramundano. Era nata una *philosophia mundi* como nuovo capitolo della cultura europea.

La repercusión en España de dichos descubrimientos no fue menor ni fortuita: está documentado, por ejemplo, que Conches estudió en Toledo, donde se encontraban los *sapientiores mundi philosophici*. A través de la influencia de estas ideas es posible rastrear la presencia y la formación del epicureísmo en España.¹³ Al hablar de «cortesana filosofía», ¿nuestros autores del siglo XVII (Baltasar Gracián después de Mateo Alemán) no estarían re-actualizando una expresión de origen medieval? Se produjo una renovación e incluso una revolución en la representación de las *rerum natura*. Así, la naturaleza:

n'étant plus conçue comme une simple *voluntas Dei* ou comme *sacramentum salutaris allegoriae*, mais comme *vis genitiva, ignis artifex, causarum series, qualitas planetarum, regula mundi*, elle devenait l'objet d'une *ratio naturalis* que la culture du haut Moyen Age avait ignorée, et qui était destinée à conditionner tout discours philosophique ou théologique. Guillaume de Conches [...] élabore une cosmologie où l'oeuvre directe de Dieu est limitée à la création des éléments et de l'âme humaine.¹⁴

En resumen, los descubrimientos filosófico-científicos de la Edad Media muestran, a partir del ejemplo evocado, que se van abriendo espacios de duda y cuestionamiento acerca de la naturaleza y la razón, en un contexto intelectual en el que España ocupa un lugar decisivo de transmisión.

12. Gregory (1992: 100).

13. Gregory (1992: 117).

14. Gregory (1992: 118).

Heterodoxia y pensamiento disidente en España

La amplitud de miras de la reflexión histórica también conduce a desvincular el desarrollo del epicureísmo de su enlace directo con heterodoxias identificadas como tales, al objeto de relacionarlo con la cuestión del pensamiento disidente. El epicureísmo, en esta nueva fase de su historia hispana, se diluye entonces en un pensamiento disconforme que ha llamado la atención de los historiadores en los últimos años. En el ámbito hispánico marcó un momento importante el debate que generó el estudio de Henry Kamen, publicado en un artículo de 1988, sobre las condiciones de posibilidad de un pensamiento disconforme en la España inquisitorial.¹⁵ El historiador británico volvió en esta ocasión sobre el tema central de un libro anterior dedicado a la idea de tolerancia.¹⁶ El enfoque abarca un largo período de la historia de España, desde la Edad Media hasta el reinado de Felipe II. Kamen se sitúa claramente en ruptura con la perspectiva de Bataillon, en la medida en que, para él, Erasmo y el erasmismo no habrían marcado ni el advenimiento ni el descubrimiento de la crítica en materia religiosa. El historiador considera exagerada la apertura sin precedentes atribuida al magisterio de Erasmo en España, y analiza las causas que hicieron posible la expresión de opiniones disconformes («dissenting opinions»), para destacar la existencia de una tradición alternativa («alternative tradition»), que si bien no permite hablar plenamente de tolerancia, al menos manifiesta lo que él califica de «society of dissent». En este sentido, el legado de un pasado de convivencia constituyó su génesis. Así se explica la singularidad de Castilla y Aragón, que a diferencia de otras naciones europeas se vieron menos afectadas por las herejías. Los términos de la reflexión de Kamen permiten situar la heterodoxia en una sociedad avezada a las controversias religiosas. Aunque en ningún momento se discute la cuestión de la censura, se demuestra que la heterodoxia o la herejía era una forma compleja de disidencia que radicaba, en resumidas cuentas, en la diferencia de sangre. El historiador somete a reconsideración aspectos relevantes del pensamiento disidente al argumentar que se daban herejías también entre los judíos y no sólo entre cristianos, y que asimismo era frecuente el abandono de una religión para adoptar otra, como en el caso de los numerosos cristianos, conocidos como renegados, que se convirtieron al Islam bajo Felipe II. De este modo, concluye:

The presumption that Spain was a wholly conformist and terrorized society is difficult to sustain seriously, though this has not prevented a great number of scholars from sustaining it. Our evidence suggests that in the matter of permitting dissent there remained at all times a vigorous alternative tradition that the zealots would have liked to repress, but that continued to flourish and in the generation after the era of religious wars produced unprecedented moves in favor of pluralism.¹⁷

15. Kamen (1988).

16. Kamen (1967).

17. Kamen (1988: 22)

La perspectiva adoptada por Kamen comportó la disociación entre inquisición, censura y expresión de ideas disidentes: ello dio lugar a que la visión del caso hispánico incorporara una dimensión atlántica hasta entonces desatendida. Desde esta perspectiva más inclusiva y global, se llegó a estimulantes conclusiones acerca de la posibilidad de la tolerancia en el sistema de censura vigente en la monarquía española.

Si bien el establecimiento de una clasificación rigurosa de las heterodoxias no ha dejado de preocupar a los historiadores, el interés primario aquí es subrayar de forma sintética la existencia de matices entre distintas actitudes heterodoxas. Estas distinciones se corresponden con una gradación de posturas varias hacia el cristianismo o catolicismo oficial, un espectro de actitudes que parte de un epicureísmo vulgarizado y popular, teñido de anticlericalismo, hasta alcanzar la formulación de ideas «radicales» y extremas, como muestran estudios recientes sobre las tendencias ateístas, heréticas y libertinas que proliferan en la Italia del siglo xvi a partir del establecimiento en Nápoles de la escuela del español desterrado Juan de Valdés.¹⁸ El problema de la clasificación de las heterodoxias pone así al descubierto una relación implícita entre libertinaje, ateísmo y pensamiento «radical». Estudios recientes sobre el libertinaje, las disidencias y los movimientos heterodoxos y heréticos en la Francia del Seiscientos procuran elementos de análisis que complementan el estado de la cuestión sobre este tema.¹⁹ Este entramado de contactos entre formas de pensamiento disidente permite precisar, aquí, el problema de mayor relevancia en relación al epicureísmo: a saber, ¿fue el epicureísmo un terreno fértil para la eclosión de un pensamiento radical?

Epicureísmo, Inquisición y censura

La presencia de elementos del epicureísmo en las heterodoxias puede examinarse, con el apoyo de la historiografía reciente, a través de la huella del materialismo en dichas corrientes españolas. Esta cuestión no ha sido objeto de ningún estudio sistemático, pero contamos con trabajos importantes que permiten reconstruir el proceso de acercamiento mutuo entre el pensamiento heterodoxo y el epicureísmo, y de dilucidar, por tanto, en qué medida las proposiciones heterodoxas de los epicúreos se asemejan a las de las heterodoxias reconocidas. Para ponderar la dimensión epicúrea de las heterodoxias españolas conviene recordar, en primer lugar, las razones de las condenas del epicureísmo, estableciendo siempre una diferencia entre hechos, prácticas, dichos e ideas. Numerosos testimonios inquisitoriales nos remiten a un sentido factual del epicureísmo, entendido como desviación de las buenas costumbres. En esta categoría caben también las

18. Véase Addante (2010).

19. Véase Moreau (2007); también la colección en varios volúmenes: *Libertinage et Philosophie*, publicados por l'Université de Saint Etienne; Houdard (2008).

expresiones populares de la blasfemia, o de creencias desviadas y propiamente heterodoxas, y las críticas en contra de la Iglesia, de la autoridad del Papa, de las indulgencias, del clero, así como la crítica virulenta contra la Inquisición y los estatutos de limpieza de sangre; deben incluirse también en esta categoría de costumbres aberrantes las dudas acerca de los sacramentos, de los dogmas del cristianismo y la Eucaristía, la negación de la posibilidad de la vida ultraterrena, el escepticismo ante la necesidad de la confesión y la ausencia de fe en la virginidad de María, actitudes y creencias particularmente comunes, por otra parte, en las zonas rurales, como ha evidenciado el reciente estudio de Stuart B. Schwartz.²⁰ La Inquisición solía mostrarse indulgente cuando estas muestras de falta de fe procedían de cristianos viejos, pero reaccionaba con extrema severidad si las detectaba en cristianos nuevos, por ello hay que considerar las ideas heréticas aquí formuladas en relación con el pensamiento converso. Si bien la distinción entre conversos y criptojudíos es fundamental, debe tomarse en consideración la permanencia, no pocas veces inconsciente, y el esparcimiento de viejas creencias en la nueva fe, ya fuera adoptada como refugio o con convicción absoluta.

Entre las múltiples ideas que delatan la falta de fe en los dogmas cristianos fundamentales, destacan las opiniones discrepantes sobre la salvación. Varios trabajos recientes han contribuido de forma significativa al conocimiento de las proposiciones heréticas de los conversos relacionadas con dicho tema. A los ya citados estudios de Pastore y de Schwartz hay que añadir los de David. M. Gitlitz, Perez Zagorin y David S. Katz y J. Israel.²¹ La cuestión de la salvación como objeto de debates, polémicas y condenas se afirma aquí como un tema unificador que permite relacionar las heterodoxias con el epicureísmo. El trabajo de Schwartz resulta particularmente esclarecedor al analizar el proceso de reapropiación de una expresión común y corriente en la que se declara que «cada uno puede salvarse en su ley». De tal relativismo religioso se desprende una idea temprana de tolerancia que remite a la relevante discusión, ya apuntada anteriormente, sobre las posibilidades de expresión de ideas discrepantes en España al principio de la edad moderna; desde el punto de vista popular de la tradición, afirma el autor: «it is an examination of attitudes of tolerance among common folk, not philosophers or theologians», de modo que no estamos ante la difusión de ningún tipo de *libertinage érudit*.²²

El dicho señala así de modo claro la posibilidad para cada uno de salvarse fuera de la Iglesia volviendo a una proposición controvertida y consignada en el tratado *Adversus omnes haereses* (París, 1534) de Alfonso de Castro, referencia absoluta en materia de clasificación de las herejías y un libro fundamental que se volvió muy popular en España, Francia, Italia y Flandes y conoció varias ree-

20. Schwartz (2008).

rael (1990).

21. Gitlitz (1996), Zagorin (1990), Katz e Is-

22. Schwartz (2008: 8).

diciones hacia finales del siglo xvi. Al analizar la fórmula heterodoxa, Schwartz evoca también varias opciones en lo que concierne a las ideas religiosas de los conversos, las cuales corresponden muy probablemente a distintas generaciones. La mayor parte de los conversos mantiene que Dios es uno, que el Mesías no ha llegado todavía, que la Ley de Moisés es la única válida para la salvación, que la creencia ha de acompañarse de la observancia de los ritos y que debe preferirse el judaísmo antes que cualquier otra confesión.²³ También se menciona el caso de los conversos que opinan que una mezcla entre ambas creencias y religiones puede ser válida y que no tiene por qué anular la posibilidad de la salvación.

Para Schwartz, semejantes dudas no serían exclusivas de los conversos, sino generalizadas. Es curioso, nota el historiador norteamericano, que la idea de la salvación de cada uno en su ley haya sido tradicionalmente estudiada desde la posición de los moriscos, «whose experience with prejudice, forced conversion, and dissimulation had paralleled that of conversos».²⁴ Siguiendo el motivo estudiado, se alude a la importancia de dicha semilla de tolerancia entre los renegados. Sin embargo, la defensa de una igualdad de los hombres ante la ley religiosa se dio también entre los cristianos, y sabemos que fue duramente reprimida por la Inquisición, al considerarla una forma de ateísmo. Esta cuestión lleva a Schwartz a contextualizar el sentido que en la época se daba al término «ateísmo»: su significado era más amplio y menos delimitado que en la actualidad, puesto que se aplicaba a cualquier individuo que pusiera en entredicho la importancia de Dios y que dudara de su existencia, de la realidad del paraíso o del infierno y de la inmortalidad del alma.²⁵

Lo que, en nuestra opinión, merece resaltarse aquí es la importancia de un elemento identificador común de todas las actitudes mencionadas: se advierte una tendencia hacia el ateísmo y una actitud intelectual heterodoxa característica de conversos, criptojudíos y escépticos radicales. Este concepto unificador y compartido parece estar relacionado con una idea particular de la razón natural, vinculada a su corolario, la ley natural. El estudio de Schwartz apunta a un aspecto decisivo que afecta profundamente las heterodoxias, a saber, la progresiva reapropiación de una idea de la salvación considerada como posible desde la creencia, sea la que fuere. Ahora bien, cabe preguntarse si el mesianismo, con el que mantiene puntos de contacto la doctrina de los alumbrados, no favoreció también ese tipo de relativización metafísica que alimentará el deísmo y otras tendencias milenaristas, postulando un perdón general de la humanidad.

La relación con la Ley (Ley nueva y Ley vieja) es el tema que explora la historiadora italiana Stefania Pastore en el marco de un estudio al que ya hemos hecho referencia y que se ocupa del contexto ideológico complejo que supuso el movimiento de oposición en contra de los estatutos de limpieza de sangre y

23. Schwartz (2008: 55).

24. Schwartz (2008: 61).

25. Sobre este mismo tema, véase Sommerville y Edwards (1990).

de la Inquisición. En el contexto de discusión acerca de la importancia de una Nueva Ley y una nueva fe defendida por los conversos, en el que germinan ideas heterodoxas —alumbradas—, Pastore se pregunta por una posible compatibilidad entre corrientes espirituales (no ajenas a la presencia de los conversos y de los jerónimos en especial) y epicureísmo, entre milenarismo, mesianismo y la defensa de la igualdad de todos los fieles ante la salvación, vinculada a la idea de que «la fe anula cualquier diferencia introducida en el hombre».²⁶ «El paso de la vieja a la Nueva Ley había permitido la aparición de una Iglesia absolutamente perfecta, asentada sobre la igualdad de todos los fieles», escribe Pastore antes de precisar:

...una veintena de años antes de la creación de la Inquisición española, ya campeaba por toda Castilla una asombrosa abundancia y variedad de proposiciones [...] distintas formas de eclecticismo y contaminación entre cristianismo y judaísmo [...] un amplio sincretismo que permitía a los conversos injertar ritos y creencias hebreas en una base esencialmente cristiana.²⁷

La idea de una nueva fe infusa en el hombre como un don de Dios y la concepción de la iluminación de la fe son ideas ajenas al epicureísmo, pero revelan la importancia que tuvo, sobre todo en el siglo XVI, una tendencia que puede calificarse de misticismo hedonista. Esta tendencia iba de la mano de la reivindicación universalista de una unidad de la fe, una idea defendida por los conversos y que habría nutrido la espiritualidad alumbrada. Pastore la analiza como un principio que habría tendido a incorporar a los conversos a la sociedad veterocristiana: «Una fe, una Iglesia, una religión [...] una especie de grito de batalla de los conversos españoles».²⁸

Estos análisis confirman el carácter sincrético de las heterodoxias, en un sentido amplio, que se enriquecían mediante la absorción de corrientes y de ideas diversas. Sin embargo, se pueden distinguir categorías, según la intensidad de la ruptura con los principios de la Iglesia oficial, entre los alumbrados, los mesianistas, los evangelistas, los deístas y, en el lado opuesto, los valdesianistas, situados en la frontera de la incredulidad, como resultado de la radicalización del pensamiento de Valla y Erasmo en el Nápoles del siglo XVI.²⁹ Este último

26. Pastore (2010: 68).

27. Pastore (2010: 64; 71-72; 77).

28. Pastore (2010: 121).

29. Véase Addante (2010). En este caso lo que se debate es la cuestión de la mortalidad del alma. Estimulado por la lectura de Lucrecio, el radicalismo valdesiano dio forma al Renacimiento heterodoxo. Es de notar también la presencia en aquellos años en Nápoles de Si-

mone Porzio, aristotélico naturalista inspirado por Allessandro d'Afrodisia y por Pomponazzi, Addante (2010: 67). Se trató de un radicalismo revivificado por el redescubrimiento del materialismo de Lucrecio y la demostración de la mortalidad en el libro III del *De Rerum Natura*. La lectura de pensadores presocráticos como Anaxágoras, Demócrito y Empédocles definió este ambiente intelectual.

grupo o secta constituye una tercera categoría formada por ideas radicales y por la expresión de una religiosidad difusa que toma prestados elementos de otras religiones o las equipara en un marco discursivo de «tolerancia».

Epicureísmo y ortodoxia

No quisiéramos terminar de revisar los lugares del epicureísmo en el pensamiento hispánico sin dar cuenta de su presencia en el seno de la ortodoxia, desde donde desarrolla una relación compleja y ambigua con la censura. En efecto, en la frontera de la ortodoxia se elevan voces discrepantes que revelan actitudes epicúreas, en especial cuando, para denunciar la superstición religiosa, toman como modelo la moralidad pagana y se sitúan en la estela ideológica de Erasmo.

Es oportuno destacar la relación del epicureísmo con la ortodoxia porque constituye otra vía de interrogación y cuestionamiento acerca de las formas posibles de pervivencia y evolución de la heterodoxia. En efecto, la disimulación favoreció la persistencia latente y subterránea de ideas heterodoxas o marginales, que deben buscarse disfrazadas y a la sombra de ideas, corrientes y doctrinas reconocidas y admitidas. Indagar y descubrir la vida secreta de corrientes marginales de pensamiento en colusión con otras doctrinas ortodoxamente correctas y legitimadas permitirá renovar y refinar la interpretación de la historia de las ideas en la España de los Siglos de Oro. En nuestra opinión, esta específica forma de disimulación caracteriza la andadura del epicureísmo culto en la España del siglo xvii. En concreto, entendemos que es a la sombra del neoestoicismo cómo el epicureísmo logra perdurar sin ser objeto de una atención particular por parte de la censura. Este fenómeno original obliga a reconsiderar los modos en que la heterodoxia opta por la disimulación, pues el pensamiento disidente puede rozar la ortodoxia misma, siendo en este caso su cara oculta. Conviene preguntarse, entonces, si no debemos esperar descubrir un epicureísmo que cambia de naturaleza, un epicureísmo reconciliado con el estoicismo. Esta colusión entre epicureísmo y estoicismo como pensamiento oficial lleva a cuestionar también el concepto o la idea de «cultura dominante» en el sentido maravaliano de la expresión.

Un caso de tratamiento de lo heterodoxo en lo ortodoxo podría proceder de la figura de Séneca, máscara y pretexto para una disimulación de ideas heterodoxas y críticas hacia la cristiandad. Lo mismo se podría decir de la defensa de Epicuro que realiza Quevedo (publicada en 1635), que yuxtapone a Epicteto junto con Epicuro, o de las formas de pensamiento ecléctico en la España del siglo xvii, indicios posibles de la formación de un pensamiento epicúreo que se asemeja a una forma de «libertinismo» cercano al que se desarrolla en Francia en las mismas décadas. Las imitaciones o *contrefaçons* de un discurso aparentemente neoestoico revelan, bajo una aparente ortodoxia, una heterodoxia disimulada: se trataría de otra manera de esquivar la censura, acorde con la inclinación a la disconformidad y a la controversia —aguda e ingeniosa en muchos casos— característica de la España del Barroco.

Bibliografía

- ADDANTE, Luca, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma, Edizioni Laterza, 2010.
- BARANDA, Consolación, *La Celestina y la visión del mundo como conflicto*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.
- CEBALLOS, Fernando de, *La falsa filosofía o el ateísmo, deísmo, materialismo, y demás nuevas sectas convencidas de crimen de Estado contra los soberanos, y sus regalías, contra los magistrados y potestades legítimas*. Madrid, Imprenta de D. Antonio de Sancha, 1774.
- DI CAMILLO, Ottavio, «Ética humanística y libertinaje», en J. Guijarro Ceballos, ed., *Humanismo y literatura en tiempos de Juan del Encina*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1999, 69-82.
- DURIN, Karine, *Epicuro y el epicureísmo. Crítica y heterodoxia en la España de los siglos XVI y XVII*, en prensa.
- GIRÓN-NEGRÓN, Luis María, *Alonso de la Torre's Vision Delectable. Philosophical Rationalism and the Religious Imagination in Fifteenth Century Spain*, Brill, 2001.
- GITLITZ, David M., *Secrecy and Deceit. The Religion of the Crypto Jews*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1996.
- GREGORY, Tullio, *Mundana sapientia: forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992.
- HOUDARD, Sophie, *Les invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Paris, Editions Les Belles Lettres, 2008.
- KAGAN, Richard, y Abigail DYER, *Vidas infames. Herejes y criptojudíos ante la Inquisición*, Donostia, Nerea, 2010.
- KAMEN, Henry, *The Rise of Toleration*, Londres, 1967.
- , «Toleration and Dissent in Sixteenth Century Spain: The Alternative Tradition», *Sixteenth Century Journal*, 19 (1988), 3-23.
- KATZ, David S. y J. ISRAEL, *Sceptics, Millenarians and Jews*, Leiden, Brill, 1990. *Libertinage et Philosophie au XVIIème siècle*, Publications de l'Université de Saint Etienne.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, *De la España judeoconversa. Doce estudios*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2006.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1880-1882.
- MOREAU, Isabelle, *Guérir du sot. Stratégies d'écritures de libertins à l'âge classique*, Paris, Honoré Champion, 2007.
- PASTORE, Stefania, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons, 2010.
- PÉREZ ESCOHOTADO, Javier, *Antonio Medrano, alumbrado epicúreo: proceso inquisitorial (Toledo 1530)*, Madrid, Verbum, 2003.
- SCHWARTZ Stuart B., *All can be saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*, New Haven/London, Yale University Press, 2008.

- SOMMERVILLE, C. J., y J. EDWARDS, «Religious faith, Doubt and Atheism», *Past and Present*, 128 (1990), 152-161.
- VEGA, María José, «La biblioteca del Ateo en el Quinientos», en A. Vian y C. Baranda, eds., *Letras humanas y conflictos del saber*, Madrid, Editorial Complutense, 2008.
- ZAGORIN, Perez, *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge Mass. – London, Harvard University Press, 1990.

Parte III

Edición, crítica
y autocensura

Lecturas criptojudías y la *Introducción al Símbolo de la Fe* de fray Luis de Granada

Blanca Vizán

Universitat Autònoma de Barcelona

«Os tais judeus, talmodistas... erão cegos e pertinaces
e que leese o livro do simbollo que fez frei Luis de Granada
e que nelle acharia cousas de seu talmud»¹

Desde hace décadas, la cuestión criptojudía ha suscitado un vivísimo interés en historiadores de la cultura y de la vida religiosa, como atestigua la vasta bibliografía al respecto. No obstante, el ámbito de los textos y lecturas aún aguarda estudios comprensivos. Es tarea pendiente, por ejemplo, la confección de un índice completo y detallado de los libros y autores que se citan en los procesos de las actas inquisitoriales.²

En efecto, por lo que a la investigación se refiere, una de las vías de acceso al tema de los textos y lecturas criptojudías es desde los estudios sobre censura. Como es sabido, los sucesivos intentos de control inquisitorial dirigieron una mirada atenta, entre a otras muchas cosas, a los libros y textos judíos y criptojudíos, o a aquellos de los que éstos podían hacer uso.

Pero, así como los grupos perseguidos, llegado el momento, pudieron servir de textos ortodoxos leídos a contrapelo, puede ser útil al investigador estudiar a contrapelo también los listados de obras y autores señalados por el aparato censor: prestar atención a los ausentes puede ayudar a encontrar justificaciones más acertadas de la presencia de otros.

A las prohibiciones, menciones en los índices y expurgaciones,³ en efecto, se opone por su ausencia un mar de obras y autores que escaparon a la inclusión en los índices. En algunos casos esta ausencia de mención se hace especialmente rara, debido a la temática de las obras o al uso, comprobado, que se hizo de ellas. Un caso de este tipo es el de la celeberrima *Introducción al Símbolo de la Fe* de fray Luis de Granada.

1. Furtado de Mendoça (1929: 161)

2. Gitlitz (2003: 383).

3. Estas últimas, constituidas como prácti-

ca del trabajo censor en España a partir del Índice del inquisidor Quiroga.

La *Introducción*, en efecto, se vio libre de censura y, sin embargo, es una de las obras más citadas en los testimonios conservados en las actas inquisitoriales. Aunque fray Luis se instaló en el marco de la ortodoxia cristiana, alcanzando la categoría de autor de referencia de obras de devoción y espiritualidad en vulgar de la Edad Moderna, la obra obtuvo una excelente consideración no solo por parte de lectores cristianos, sino también judíos.

En las páginas que siguen trazaremos un panorama de las causas que, en nuestra opinión, pueden estar en el origen de la evasión de la censura de la *Introducción*, contemplando desde cuestiones lingüísticas a explicaciones basadas en factores históricos de la vida del autor y de su trayectoria creadora. En segundo lugar, y desde un punto de partida opuesto, estudiaremos los elementos que pudieron motivar la lectura de la obra en los círculos criptojudíos, planteando dos hipótesis a este respecto y concluyendo con una síntesis general que recoge todas las líneas abiertas.

Pero, antes de adentrarnos en el panorama de la censura de la obra de fray Luis y de examinar la recuperación de la misma por las comunidades conversas, conviene revisar, aun de forma somera, las bibliotecas y prácticas lectoras de sus miembros, para entender cabalmente el lugar que aquella llegó a obtener.

La disolución del judaísmo

Es bien conocida la falta de acuerdo en cuanto a la condición judaizante de toda o de parte de la comunidad conversa. Sabemos que muchos escritores polemistas consideraban judíos a todos los conversos; del mismo modo los han considerado, aunque desde el extremo opuesto, buen número de estudiosos modernos. Así, Yitzhak Baer escribía: «los conversos (en hebreo, *anusim*) y los judíos eran un solo pueblo unido por un solo destino»,⁴ o Beinart: «Cada converso hizo lo que pudo por cumplir los preceptos mosaicos, y no se puede considerar más que como sincero el ideal que todos ellos se propusieron: vivir como judíos».⁵ Otros, como Netanyahu, basándose en los *responsa* de los rabinos del siglo xv, han defendido que los conversos no eran judíos. En efecto, Netanyahu apunta que la amenaza conversa habría sido una invención inquisitorial para justificar el expolio al que los sometieron.⁶

La tercera vía viene de parte de investigadores, como Kamen o Gitlitz, que opinan que lo más probable es que unos practicaran el cristianismo y otros el judaísmo.⁷ Idea que compartían, por ejemplo, los *consellers* de Barcelona en 1486:

4. Baer (1966: 424-425).

5. También: «Los conversos de Ciudad Real, como los del resto de España, fueron condenados por vivir como judíos y observar la ley de Moisés», Beinart (1983: 259).

6. Netanyahu (1973).

7. Por ejemplo en Kamen (1985: 25): «Se sabía muy bien que muchos de los neófitos eran judai-

zantes que practicaban su religión secretamente, mientras que de cara afuera simulaban ser fervientes católicos». Gitlitz (2003: 109-136): los conversos forzosos solían ser judaizantes a ultranza, rechazando todos los principios judaicos desde los primeros días. De cara a fuera tenían que practicar su nueva religión, pero los hacían con escepticismo, incredulidad o desprecio. Del lado opuesto

«Los dits consellers no crehen que tots los conversos sien heretges, ni que per esser conversos hagen esser heretges».⁸ No entraremos aquí en el debate: baste constatar, eso sí, la existencia de al menos un sector de conversos judaizantes que se esforzaba por mantener viva la fe judía.

Para situar las lecturas criptojudías o conversas es aconsejable recordar el contexto de temor, recelo y culpabilidad en que se encontraban inmersas las comunidades conversas en España. Aunque el impacto de la inquisición en ellas disminuyó mucho en la segunda mitad del siglo XVI, el antisemitismo y los prejuicios que suscitaban persistieron como conductas sociales.⁹

El terreno tan hostil en que se movían hizo que las comunidades criptojudías se volvieran cada vez más cerradas, que idearan modos de reconocerse entre sí y que estuvieran unidas, además de por lazos de sangre, por el conocimiento de secretos mutuos. A menudo, las familias judaizantes ponían a sus hijos de aprendices con maestros artesanos judaizantes y establecían redes comerciales de conversos.¹⁰ Las madres y hermanas, por su parte, como educadoras y organizadoras del hogar, habrían sido en muchos casos el soporte principal del criptojudaísmo.

Lo cierto es que, desde 1492, los judaizantes habían perdido contacto con el judaísmo tradicional, habían dejado de tener acceso a las sinagogas y a la *micvé* (el baño ritual), así como a las escuelas y a los rabinos. Además, tras la Expulsión, la posesión de libros y objetos del culto judío suponía, de haber acusación, peligro de muerte, de modo que desaparecieron sustancialmente. Por ello, la tradición rabínica posbíblica devino inaccesible y el criptojudaísmo tuvo que depender, como señala Gitlitz,¹¹ de:

- 1) La tradición oral. Sin libros que hicieran de soporte, las oraciones en hebreo que se conservaron fueron el *Shemá*, afirmación de la unidad de Dios; las bendiciones diarias y partes recurrentes de oraciones diarias, sabáticas o festivas, como el *Kadish* y la *Amidá*.
- 2) El Antiguo Testamento, consultable en tanto parte de la Biblia cristiana. Además de los textos que ya formaban parte de la liturgia judía, se añadieron y adaptaron otros como los Salmos, ciertas partes del Éxodo y de los Profetas. A mediados del siglo XVI, la censura eclesiástica hizo difícil el acceso a las biblias en lengua vernácula, así que los miembros doctos del grupo mediaban la lectura de la Biblia en latín. La desaparición de textos religiosos

estaban los conversos que abrazaban el cristianismo y se esforzaban por desechar todas sus costumbres y creencias anteriores. Entre los dos extremos, había una amplia gradación de creencias. Algunos quisieron conservar y adoptar elementos de las dos religiones, otros dudaron de ambas.

8. Carreras i Candi (1909-1910: 163).

9. Pasadas las primeras décadas de persecución

inquisitorial, los casos de criptojudaísmo juzgados por el tribunal disminuyeron muchísimo. Por ejemplo, entre 1540 y 1559 solo un 1,9 por ciento del total de casos juzgados en Toledo eran de judaizantes.

10. Révah (1968: 332-333); Caro Baroja (1961: 332-336).

11. Gitlitz (2003: 56).

del judaísmo rabínico, como el Talmud y la *Mishná*, supuso la pérdida de aspectos significativos de la doctrina judía; los criptojudíos tuvieron que acudir en busca de autoridad religiosa al Antiguo Testamento.

- 3) Los edictos de gracia de la Inquisición. Los documentos públicos que contenían listas detalladas de costumbres judaizantes o tenidas por tales para favorecer la delación se convirtieron paradójicamente en una guía para los conversos y llegaron a definir la práctica criptojudía.¹² Una fuerte voluntad identitaria, que los agrupaba frente al sector dominante, unida a la falta de información e ignorancia del rito propio, hizo válida cualquier guía y fuente de conocimiento. Así, las descripciones inquisitoriales devinieron un modelo, y el discurso ajeno, que contenía precisamente las disposiciones más extremas, llegó a ser, en ocasiones, el más buscado y asumido, porque subyacía el deseo de subrayar la oposición.

Por otro lado, en la práctica criptojudaca la acción fue dejando paso a la intención, a la omisión y sabotaje (mental o simbólico) del ritual cristiano, a su judaización y a su compensación, por ejemplo con la caridad.¹³ Así se explicaba Mayor Álvarez en su declaración en Toledo en 1527: «E lo que dexé de fazer fue por no saber cuándo eran fiestas e qué cosas se avía de fazer; a las vezes por miedo las dexé de fazer pero en mi corazón las fize e fiziera más sy supiera pensando que en ello me avía de salvar».¹⁴

A partir de mediados del siglo XVI, la opinión general coincidía en que la mayor amenaza había pasado porque apenas quedaban miembros de la generación que había conocido directamente el judaísmo abierto; prueba de ello es que la persecución inquisitorial se moderó relativamente. Al fin y al cabo, los criptojudíos más fervorosos habían emigrado o ya habían muerto a manos de la Inquisición. Gitlitz apunta, basándose tanto en las fuentes rabínicas como en las inquisitoriales, que, hacia 1540, la mayoría de los conversos ya estaba integrada en la cultura cristiana.¹⁵

El criptojudaísmo cristalizó en un abanico de prácticas variadas que no acostumbraron a ser observadas en conjunto, sino por grupos familiares, comunidades locales e individuos con sus preferencias. Las más extendidas fueron: respetar el ayuno, cumplir ciertas leyes dietéticas y observar el sábado.¹⁶ Las fiestas aparentemente guardadas por un número mayor fueron el Yom Kipur, la Pascua y el ayuno de Esther. El criptojudaísmo pasó a definirse más por su escepticismo o rechazo

12. Kamen (1985: 288) ya había planteado que «es muy posible que los edictos de fe de la Inquisición, con sus detalladas descripciones de las prácticas judaizantes ayudaran a los grupos a recordar antiguos ritos».

13. En Netanyahu (1966: 205) se recoge, entre otros, el testimonio de Isabel Lopes en 1583, que daba limosna en lugar de guardar el

ayuno de Yom Kipur; o de Leonor Nunes en 1568, que fue acusada de dar limosna cuando no pudo guardar entero el ayuno de Purim.

14. Blázquez (1989: 186).

15. Gitlitz (2003: 57).

16. Las leyes dietéticas se simplificaron mucho y quedaron reducidas a la abstinencia de cerdo y, a veces, de conejo o de peces sin escamas.

de las creencias y prácticas católicas que por su adhesión a la *Halajá*. Resistió con fuerza la creencia en un Dios unitario, frente al trino de los católicos, y se marrazaron conceptos cristianos como el de la salvación individual, conseguida por el camino de una fe fuerte en la ley de Moisés. Estos dos principios, unidos a la seguridad de que el Mesías aún habría de venir, constituyeron la base del sistema religioso criptojudío.

La inmersión en un mundo de creencias cristianas, junto con la obligación de ocultar la propia fe, fue la causa de que en menos de un siglo desde la Expulsión, la mayoría de los conversos fueran ya más cristianos que judíos. Los conversos, para eludir las acusaciones, se volvieron cristianos practicantes, aunque no siempre creyentes. Pero aunque quisieran ser fieles en la intimidad y en su fuero interno al judaísmo, el asunto se volvió sumamente complicado sin libros, ni maestros que instruyesen en el hebreo, ni talmudistas, ni sesiones de estudio.

No obstante, a pesar de las dificultades, sabemos que hubo criptojudíos que se esforzaron por mantener prácticas comunitarias; aunque sus conversaciones sobre la religión no fueran ni muy profundas ni muy ortodoxas. Las sutilezas o complejidades de la observancia pasaron a un segundo plano.

El cristianismo pasó a ser el punto de referencia para el criptojudaísmo, que perdió su autonomía. Gitlitz distingue tres tipos de respuestas criptojudías a las creencias cristianas: de asimilación con cierto barniz judío, como la cuestión de la salvación personal en lugar de comunitaria, garantizada por la fe en Moisés o la Ley de Moisés en vez de en Jesús; de discrepancia, por ejemplo, en la idea del dios cristiano plural frente al judío singular o la consumación o no de la llegada del Mesías; y de rechazo agresivo, como contra la divinidad de Jesús o la virginidad de María.

Por mucho que se hubiera degradado la práctica criptojudáica, sin embargo, persistió la creencia dogmática en cinco puntos: Dios es uno; el Mesías no ha llegado aún pero vendrá; la ley mosaica es el único camino para la salvación individual; la creencia exige la observancia; y el judaísmo es la religión por excelencia. Además, los conversos contemporáneos de la Expulsión buscaron vías que justificaran su situación, por ejemplo, que Dios haría desaparecer pronto el cristianismo y el judaísmo sería restaurado.

Así, los que se esforzaron por mantener vivo el judaísmo se caracterizaron por tener una identidad religiosa constituida sobre todo por una fuerte convicción, y el judaísmo, que había entrado en franca decadencia, pasó a definirse en muchos casos en sentido negativo. Esto no excluyó, no obstante, que sus seguidores buscaran nuevas fuentes nutricias. Y es por eso que cabe plantearse a qué lugares acudieron los judaizantes para abastecer sus maltrechas despensas.

Libros y lecturas criptojudíos

Muchos de los judíos ibéricos instruidos de los siglos XIV y XV sabían suficiente hebreo como para decir sus oraciones litúrgicas y leer la Torá en esa lengua,

siendo capaces de leerlo y escribirlo bien.¹⁷ Las buenas bibliotecas privadas solían disponer de obras religiosas, filosóficas y médicas en hebreo. Naturalmente, los conversos de la primera generación incorporaron a su nueva vida la educación judía que habían recibido. De hecho, hasta que se estableció la Inquisición, algunos hijos de conversos eran instruidos en lengua hebrea en las escuelas de la comunidad judía.

Tradicionalmente, los libros religiosos judíos más importantes eran la Torá¹⁸ y el Antiguo Testamento; también el Talmud, que compilaba el derecho oral judío, y, a continuación, el Siddur, libro de oraciones en hebreo. Antes de la Expulsión, las comunidades judías disponían de riquísimos códices de la Torá que se utilizaban en las ceremonias públicas o sacaban en procesión.

El Talmud, por su parte, había sido atacado desde la Edad Media, denunciado como un foco de referencias blasfemas a Jesús y a María. Y aunque en la España medieval no fue práctica común quemar públicamente en la hoguera sus ejemplares, en 1263 Jaime I de Aragón amenazó con ello a los judíos de su reino si no suprimían las referencias que en él se hacían a Jesús y María.¹⁹ Gitlitz declara no haber encontrado ninguna referencia a conversos que tuvieran un Talmud después de 1480, con excepción de la acusación al converso Luis Sánchez en 1490.²⁰

Respecto a los libros de oraciones, fueron una de las posesiones más importantes de los criptojudíos, pues continuaban, de alguna manera, la tradición de los libros de oraciones judaicos del período tardomedieval. La introducción de la imprenta en la Península a finales del siglo xv permitió que se publicaran varios *siddurim* en hebreo. De hecho, a pesar de las restricciones de la época, el corpus de *siddurim* impresos en la Península antes de la Expulsión es muy rico. De los 175 incunables que se conocen, 62 fueron publicados en la Península Ibérica, en las prensas españolas de Montalbán, Guadalajara, Híjar y Zamora, y portuguesas de Lisboa, Leiría y Faro.²¹

Documentos de principios de la década de 1480 sugieren que los libros de oraciones en castellano y valenciano eran de uso frecuente entre los conversos de Castilla y Aragón antes de la Expulsión.²² Cuando apareció la Inquisición, los *siddurim* en hebreo desaparecieron con gran rapidez de los hogares conversos (a finales del siglo xvi las referencias a ellos se vuelven ya muy raras), como también lo hicieron las biblias en esta lengua. La mayoría de los judaizantes recurrió a la tradición oral, aunque también había quienes poseían colecciones de preces manuscritas, a veces en hebreo, pero normalmente en vulgar. Las comunidades

17. Baer (1966).

18. El Pentateuco, también llamado Los Cinco Libros de Moisés o Los Cinco [*Humash*].

19. *Enciclopedia Judaica* (1972: 15, 769).

20. Que era hijo de Eleasar de Zaragoza y uno de los cinco hermanos conversos que ocupaban

altos cargos en la corte de Fernando. De él se dijo además que «era gran talmudista y enseñaba a otros el Talmud», en Cabezudo (1950: 227) citado por Gitlitz (2003: 372).

21. *Enciclopedia Judaica* (1972: 1326).

22. Baer (1966: 346, 355, 359 y 361).

sefarditas, por su parte, que se esforzaron por hacer entrar en la Península de forma clandestina materiales religiosos, lo hicieron en especial con los *siddurim*.

De este modo, las bibliotecas judías se fueron viendo mermadas significativamente. Un número de libros considerable se perdió durante los disturbios contra los conversos de mediados del siglo xv, como los de Ciudad Real de 1449,²³ y otros tantos se quemaron en el período en que la Expulsión se consumó. Pocos años después, casi todos los libros en hebreo habían desaparecido ya y el conocimiento de esta lengua había disminuido mucho.

No obstante, las comunidades criptojudías se las arreglaron, con gran riesgo personal, para conservar algunos libros judaicos²⁴ y, cuando les era imposible, buscaban fragmentos de éstos traducidos al latín e incluidos en obras devocionales cristianas. Ser descubierto sin autorización con libros en hebreo era prueba de judaización grave; ni siquiera se permitían los libros de medicina. Así que el peligro abocó a los criptojudíos a recurrir a obras cristianas para entresacar datos «judíos», aunque a veces no fueran demasiado acertados.

Es claro que la primera obra cristiana de referencia para ellos fue la Vulgata. El Antiguo Testamento se convirtió así en un filón de prácticas judías. Los conversos gustaban en alto grado de la lectura de los Salmos, que llegaron a desempeñar un importante papel en la liturgia criptojudía. Por ello, los buscaban y los conservaban con celo. Incluso circulaban versiones manuscritas que pasaban de padres a hijos. Por otro lado, en el México de finales del siglo xvi, según Liebman, también se leían mucho dos libros de los Apócrifos, el de Judit y el de Tobías, «ya que al personaje principal le consumen su judaísmo y su tristeza del destierro».²⁵

A mediados del siglo xvi, sin embargo, la Iglesia impuso cada vez más la política de prohibir a los fieles que leyeran la Biblia en vulgar por temor a interpretaciones heréticas. Y dado que la posesión, venta o publicación de los libros prohibidos podía suponer condenas de prisión o muerte, los criptojudíos pasaron a servirse de otros materiales religiosos y literarios como fuente de información del Antiguo Testamento, fueran o no de clara orientación cristiana. A continuación cito los más mencionados en las actas de los procesos:

El *David perseguido* fue, probablemente, una obra moralizante bastante extensa del doctor en teología Cristóbal Lozano, publicada por entregas entre 1652 y 1663. Cuenta la historia de David añadiendo digresiones novelescas, históricas y filosóficas. Se hizo muy popular a finales del siglo xvii, reeditándose repetidas veces.²⁶

De bello judayco, de Josefo, cuyas primeras ediciones en español fueron: Sevilla 1492, Amberes 1555 y Madrid 1557, trata las guerras de Roma con Jerusalén en el s. I d. C. Apareció en el índice de libros prohibidos del inquisi-

23. Roth (1992: 382).

24. Algunos conversos bilingües se dedicaron a copiarlos y traducirlos.

25. Liebman (1970: 153).

26. Según Braunstein (1936: 97) en Mallorca en 1677, Raphael Valls quemó un ejemplar por temor a la Inquisición.

dor Valdés, pero aún así, fue muy habitual en las bibliotecas conversas.²⁷ En el proceso celebrado contra Diego Forteza de Mallorca en 1691, muchos testigos declararon que los judaizantes la leían mucho.²⁸

El *Espejo de consolación*, de Juan de Dueñas. En torno a 1605, en Lima, se acusó a Duarte Enríquez de decir, entre otras cosas, que «no había libro como el Espejo de Consolación, en el cual estaba toda la Sagrada Escritura, y Abraham, Isaac y Jacob, y otras muchas mercedes que Dios había hecho a los judíos».²⁹ En 1603, en México, Manuel Gil acusó a Antonio Méndez de que

traxo un día al dho. apossento donde los dos vivían un libro de los de espejo de consolaon donde se tratan muchas historias del testamento biejo. Hauiendo leydo en él una noche con mucha ternura lo quiso guardar en un escritorio de libros de este to, y no queriendo se lo consentir diziale parecíanle de los prohibidos. Respondio el do Antonio Méndez que ualía más aquel libro que cuantos este to tenía.³⁰

Raphael Valls, arriba mencionado, también quemó un ejemplar de esta obra.

De *Flos sanctorum* hubo varias obras homónimas. El Índice de 1559 prohibió un *Flos Sanctorum* impreso en Zaragoza en 1558, pero sin indicar el nombre de su autor. El más mencionado en los procesos de la Inquisición fue, según Gitlitz, el que Alonso de Villegas Selvago publicó entre 1580 y 1603. Era una compilación de vidas de santos, entre las que se encontraban diversas figuras del Antiguo Testamento. En Veracruz, en 1646, el converso portugués Duarte Rodríguez declaró que «solía leer el de Villegas y las vidas de los Patriarcas y profetas, Judit y Esther».³¹ Gonzalo Vázquez, que fue quemado en el auto de fe mejicano de 1649, lo describió como un misal en lengua vulgar.³² Pedro Onofre dijo en 1678, en Mallorca, que la popularidad de esta obra entre los judaizantes se debía a que contenía «diferentes capítulos que tratan de algunos beneficios que Dios hizo al pueblo de Israel y a los Padres de la ley antigua».³³

La *Monarquía Ecclesiástica* fue la obra más mencionada en los procesos inquisitoriales mallorquines de entre 1670 y 1689.³⁴ Existen ciertas dudas acerca de si se trataba de las *Repúblicas del mundo divididas en tres partes* (Salamanca, 1595), obra de Jerónimo Román y Zamora, que, en ocasiones, también era referida como *República Cristiana* o de la *Monarquía eclesiástica o Historia universal del mundo desde su creación*, del franciscano Juan de Pineda, publicada en Zaragoza en 1576 y muy difundida en la época. Esta última es una obra de erudición renacentista que cita a casi todos los autores destacados desde la Antigüedad. Ambos libros contienen abundante material del Antiguo Testamento.

27. Kamen (1965: 99).

28. Selke (1972: 42).

29. Lewin (1987: 201).

30. *Archivo General de la Nación*, Sección Inquisición, Ciudad de México, vol. 276 doc. 14,

420b.

31. Liebman (1964: 103).

32. Liebman (1974: 152).

33. Selke (1972: 41).

34. Selke (1972: 97).

Las *Coplas* de Sem Tob son una larga serie de estrofas de cuatro versos en castellano compuestas por el carrionense rabí Sem Tob ibn Arduviel en el siglo XIV. Versan sobre asuntos morales, religiosos, políticos, filosóficos y de sabiduría popular. Los conversos de Molina de Aragón, poco antes de la Expulsión, las utilizaron para la liturgia, según declaraba Pedro Bernal: «en el Génesi nunca leyó, e que ha leydo e oydo algunas vezes las coplas de Rabí de Santo. E ansymismo ha leydo los syete Salmos penitenciales, e otras oraciones en romance.»³⁵

La *Introducción del símbolo de la fe*, de fray Luis de Granada (Salamanca, 1583), que nos interesa especialmente y que trataremos con mayor detenimiento más adelante, fue, en efecto uno de los libros más mencionados en las actas de los procesos inquisitoriales. El converso mejicano Anriques creía que el libro era interesante sobre todo para «los talmudistas ciegos y pertinaces... que encuentran en él cosas de su Talmud».³⁶

En lo tocante a las fuentes frecuentadas por contener partes de los Salmos, destacan:

El libro de horas, un libro de oraciones de uso muy frecuente para los católicos junto con el Diurnal dominico, contenía los siete Salmos Penitenciales y otros materiales tomados del Antiguo Testamento.

Y el *Ramillite de flores*, que Gitlitz atribuye a Isaac de Matiya Aboab, publicado en Amsterdam en 1687, *Perach Schouschan, Ramillite de Flores, colhido no jardim das artes, que levaâ o estudiozo ao saber: breve compendio do que em sustancia contem cada sciencia, e sua definição, contem 50 discursos, tratados de grande noticia*; pero que un reciente artículo de Vega atribuye a Pedro Ruiz de la Visitación, dando como lugar y fecha de su publicación Mallorca en 1589.³⁷

Además de los libros mencionados hasta el momento, hubo muchos más leídos por criptojudíos, como se desprende de las actas de los procesos y de los inventarios de los bienes de los reos, y es que parece no haber duda de que los judaizantes hallaban su inspiración en los libros más variados. Gitlitz recuerda que «es mucho lo que queda por hacer en este ámbito, empezando por un índice completo y detallado de los títulos que se citan en las actas de los procesos inquisitoriales».³⁸

Uno de los casos en que se dispone de información pormenorizada sobre las lecturas de formación religiosa de un converso judaizante, sírvanos en nuestro caso de orientación, es el de Luis de Carvajal, que había estudiado en el colegio franciscano de Santiago Tlatelcolco con fray Pedro Oroz y confesó en Méjico en 1590 haber estudiado la Biblia, incluidos los Apócrifos, el *Espejo*

35. Cantera (1985: 75).

36. «Os tais judeus, talmodistas... erão cegos e pertinaces e que leese o livro do symbollo que fez frei Luis de Granada e que nelle acharia cousas de seu talmud», Bahía, 1594, Furtado de Mendonça (1929: 161).

37. Vega (2010).

38. Gitlitz (2003: 383). En efecto, algunos de los libros mencionados en las actas inquisitoriales o en los inventarios de los reos son difíciles de identificar, debido a que las referencias no son detalladas.

de *Consolación* de Ribadeneyra, los *Diálogos de amor* de Hebreo y la *Guía de pecadores* y la *Introducción del símbolo de la fe* de fray Luis de Granada. Asimismo, confesó haber leído el comentario al Pentateuco del dominico Jerome Oleaster, que le mostró los trece principios de la fe de Maimónides y las *Glosas* de Nicolás de Lira. Estas lecturas, además, le sirvieron a Luis de Carvajal para escribir varios opúsculos y poemas religiosos que repartió entre sus amigos judaizantes.³⁹

La obra de fray Luis en los índices españoles del siglo xvi

Como hemos mencionado más arriba, la *Introducción al Símbolo de la Fe* de fray Luis de Granada es uno de los libros que más frecuentemente se encuentra en los anaques de la comunidad conversa y sobre el que nos vamos a detener. Aunque la trayectoria de fray Luis de Granada, no solo como escritor, sino también como predicador, fue recta y fiel a la Iglesia, no escapó a la censura en sus inicios. Su *Libro de la oración*, que había escrito durante su estancia en Escalaceli, y su *Guía de pecadores* fueron incluidos en el Índice del inquisidor general Fernando de Valdés.

El *Libro de la oración* había sido publicado en 1554, un año de gran trascendencia política en que se produjo la abdicación de Carlos V en Bruselas. Iba dedicado a Antonio de Córdoba y Lorenzo Suárez de Figueroa, hijos ambos de los marqueses de Priego. Adoctrinaba sobre los cinco grados de oración y defendía la oración mental sobre la vocal; pertenecía, pues, a un género muy cultivado.

El *Libro de la oración* prometía la próxima aparición de la *Guía de pecadores*, que fue publicada por primera vez en dos partes, la segunda de las cuales llevaba una dedicatoria a la reina Doña Catalina, en 1556 y 1557. Contenía abundantes materiales sobre la meditación y numerosas oraciones.

Cuando en noviembre de 1558 el inquisidor Valdés nombró una comisión integrada por Melchor Cano, Domingo Soto y Domingo Cuevas para que censurara el *Catecismo* de Carranza y los libros de fray Luis de Granada, éste se puso en alerta y, a finales de julio de 1559, ante la inminente prohibición, acudió al encuentro de Valdés en Valladolid. Pero su viaje fue infructuoso, pues al poco vio la luz el catálogo, que irremediamente incluía: el *Libro de la oración*, la *Guía de pecadores* y el *Manual de diversas Oraciones y Spirituales Ejercicios*.

Se ha señalado como posible causa de la prohibición una falsa acusación de iluminismo, promovida sobre todo por su compañero de orden Melchor Cano, según el cual los escritos de fray Luis tendrían «un cierto sabor a alumbrados».⁴⁰ En cualquier caso, no hay duda de que entre los que confeccionaron el catálogo de 1559 existía una sombría preocupación acerca de los libros espirituales en lengua vulgar.⁴¹

39. Cohen (1973: 201-203).

40. Huerga (1993: 289-306).

No obstante, Pérez García⁴² apunta que la lista de autores mencionados en el índice de 1559 no fue confeccionada a partir de juicios meramente doctrinales, sino que más bien fue el resultado de un minucioso trabajo de selección en que se pretendía incluir al menos un representante de cada orden, eligiendo dentro de cada una a los autores más reformistas o espirituales. Se habría intentado, por tanto, que los elegidos pertenecieran a las capas más altas de la jerarquía eclesiástica (obispos y preladados de las órdenes) para potenciar su valor representativo.

En su entrevista con Valdés, fray Luis pidió, sin éxito, una corrección del *Libro de la oración* según las exigencias del Santo Oficio. Bujanda explica que no se sabe si Granada realizó al final la corrección de la obra, o si alguien llegó a hacerlo por él. Balcells apunta que el *Tratado de la oración*, publicado en 1559 y atribuido a San Pedro de Alcántara, habría sido una reedición modificada por fray Luis de su *Libro de la oración*, para reivindicar su derecho a adaptar personalmente su propia escritura.⁴³

En noviembre de 1563, durante el Concilio de Trento, tuvo lugar un primer paso para la reaparición de las obras de fray Luis. Los arzobispos de Tarento y Palermo, Marco Antonio Colonna y Ottavio Preconio, y el predicador portugués Diego Paiva de Andrade, emitieron sendos documentos para la aprobación de la *Guía de pecadores*. Kamen⁴⁴ da cuenta así del asunto: «Al no encontrar ayuda en España, logró que el libro fuera aprobado por el Concilio de Trento y por el Papa; pero tal aprobación no fue bastante para las autoridades españolas, y sólo cuando Fray Luis aceptó ciertas «correcciones» en el texto se aceptó de nuevo la libre circulación del libro». Las correcciones llevaron a fray Luis a escribir un libro prácticamente nuevo, mucho más extenso. De este modo, fray Luis consiguió publicar sus obras en 1566.⁴⁵

En el momento en que se promulgó el Índice del inquisidor Quiroga (1583), fray Luis de Granada rondaba los ochenta años. Tras una vida dedicada a las cuestiones de la fe y una prolífica carrera de escritor a sus espaldas, contaba con sólidos apoyos entre la nobleza y el clero. En su cincuentena había visto prohibidas sus obras tempranas, pero eso no le había impedido seguir adquiriendo una fama considerable.

El Concilio de Trento había aprobado públicamente su *Guía de pecadores* y las obras prohibidas por el catálogo de Valdés habían visto la luz de nuevo en 1566, aunque modificadas. El elogioso breve que Gregorio XIII le dirigió el 21 de julio de 1582 no solo consagró su prestigio y clarificó aún más la ortodoxia de fray Luis, sino que también fue una protección para sus publicaciones futuras. Para conocimiento y disfrute de los lectores, se incluyó, en latín y traducido al castellano, en la edición de la *Introducción al Símbolo de la fe*.

41. Bujanda (1984-1993: 194-202).

42. Pérez García (2006: 262,-263).

43. Balcells (1989: 25).

44. Kamen (1985: 116,-117).

45. Según Bujanda (1984-1993: 200). Balcells (1989: 26) habla de 1567.

No obstante, aunque recibió muestras de apoyo de tal categoría, el decreto de publicación del Índice de Quiroga apareció seguido de una advertencia al lector sobre la prohibición de ciertos autores católicos (entre los que estaban fray Luis de Granada o Tomás Moro) condenados por razones circunstanciales.⁴⁶

En efecto, el Índice de Quiroga incluyó de nuevo a fray Luis en sus listas; pero la situación no era tan grave como podía parecer. De toda la obra de fray Luis, solo quedaban prohibidas las ediciones de sus libros prohibidos por Valdés anteriores a 1561, es decir, las no expurgadas.

La Introducción al Símbolo de la Fe

La *Introducción al Símbolo* de la fe consta de cinco partes. Las cuatro primeras se publicaron en 1583 y quedaron libres de mención en el Índice de Quiroga de libros prohibidos o a expurgar; la quinta salió en 1585. Aunque el propio fray Luis declara, entre otras cosas, en la dedicatoria a Quiroga, que no va mencionar los errores y falsedades de los herejes, dado que conviene tener al pueblo común alejado de tales engaños para que no caiga en ellos,⁴⁷ en su extensa obra se colará un sabroso capítulo sobre el Talmud, titulado «De las mentiras, falsedades y desvaríos del Talmud». Eso sí, el autor cumplió su criterio por lo que a herejes se refiere y no habló de ellos, con la excepción de las alusiones a herejías de la Parte IV, Diálogo XI, epígrafe IV.

La «libertad» con que fray Luis se vio capacitado para escribir y publicar el, en cierto modo, molesto capítulo del Talmud, no obedeció a ninguna concesión excepcional, sino que fue fruto de una cuidada estrategia y de un camino preparado por adelantado. El uso de ciertas herramientas, perfeccionado por una mente hábil y la cotidianidad a la que los tiempos obligaban, fueron la causa de ello. Podemos reconocer elementos intertextuales, paratextuales e intratextuales en la fundamentación de esta vía de oro.

El libro al completo se presenta como una introducción a los catecismos tradicionales. Fray Luis cuenta también en su dedicatoria a Quiroga que varias personas le habían pedido que escribiera un catecismo, es decir, una especie de manual con todo lo que un cristiano debe saber, compuesto a través de la dialéc-

46. «Cuando se hallaren en este catálogo prohibidos algunos libros de personas de grande cristiandad... no es porque los tales autores se hayan desviado de la Sancta Iglesia Romana..., sino porque, o son libros que falsamente se les han atribuido..., o por no convenir que anden en lengua vulgar, o por contener cosas que, aunque los tales autores píos y doctos las dijeron sencillamente y en el sano católico sentido que reciben, la malicia de los tiempos las hace ocasionadas para que los enemigos de la fe las puedan torcer a propósito de su dañada inten-

ción» en Bujanda (1984-1993: 879), apartado «Al lector» del *Index et catalogus Librorum prohibitorum* de 1583.

47. «Mas dado el caso que esta escritura (declaradora de la verdad) sea condenación de falsedades y errores de los herejes, no haremos mención dellos, porque no conviene desayunar al pueblo común destos engaños. Porque más lejos estará de caer en ellos el que ni aun noticia tuviere dellos.», en *Introducción al Símbolo de la Fe*, Parte Primera, «Al Illvstrissimo y Reverendissimo Señor Don Gaspar de Quiroga.»

tica de preguntas y respuestas. Pero a lo largo de aquel siglo se habían compuesto muchos libros de este tipo, y el carácter genuino de fray Luis demandaba una obra singular. Así, la dilatada introducción fue pensada para contribuir a un mejor entendimiento de los puntos centrales de la doctrina cristiana, tales son la Creación del mundo y la Redención del Género humano.

La obra apareció precedida de una serie de paratextos muy convenientes pensados para allanar cualquier dificultad, además de para situar el libro y al autor en el terreno del compromiso con la ortodoxia. Así, la ya mencionada dedicatoria al inquisidor Quiroga:

Y aunque esta Doctrina en todo tiempo sea necessaria (pues nos manda al Apostol San Pedro, que estemos aparejados para dar razon de la Fe que professamos) pero en este tiempo parece ser esto mas necessario: donde la Fe Catholica, y la nauzeica de Sant Pedro ha padescido tantas tempestades, quantas todo el mundo conosco, y llora. Y dado caso que estos Reynos de España (por la misericordia de Dios) y amparo de la Catholica y Real Magestad, y por la prouidencia del sancto officio, de que V.S. Illustrissima tiene singular cuydado, esten puros y limpios de esta pestilencia (y assi esperamos que siempre lo estaran) toda via porque el sonido de las heregias que corren, no puede dexar de llegar a nuestros oydos, no sera fuera de proposito esclarecer, y no confirmar los animos de los fieles en esta Sancta Fe: declarandoles la Excelencia, la hermosura, y las conveniencias, y consonancias suauissimas que ay en ella[...]. Y por seruir esta Doctrina a la declaracion, y confirmacion de los principales Articulos y mysterios de nuestra sancta Fe, de derecho se deuia a la persona de V. S. Illustrissima (aunque otra razon particular no vuiera) pues esta a su cargo por dispensacion diuina el amparo y defension de la Fe, con el qual esperamos que nuestro Señor la conseruara en la sinceridad, y pureza que hasta agora ha perseuerado. Porque los meritos y virtudes que sublimaron a V. S. al mas alto titulo y dignidad destos Reynos de España, essos mismos obraran, que mediante zelo de su religiosa prouidencia, la columna de la Fe perseuere siempre en su firmeza [...]⁴⁸

pero también otros textos, como el escrito «A los aficionados» por el impresor Cornelio Bonardo y que da pie a la reproducción del breve papal que Gregorio XIII había dirigido a fray Luis:

Llego a mis manos un breue de nuestro muy Sancto Padre Gregorio XIII embiado al padre Fray Luys de Granada, de cuyas palabras se puede bien echar de ver la satisfacion que su Sanctidad tiene de las obras que este padre ha publicado hasta agora, y el sancto zelo con que desea que las demas se publiquen; y aunque se de muy cierto que el Padre F. Luys se sentira, de que yo me aya atreuido a imprimirlo en sus obras, por parecer cosa que ha de redundar en su alabança, de que el toda su vida ha sido y es muy poco amigo, toda via me mouio el desseo de dar contento a sus deuotos y aficionados a ponerlo aquí para su consuelo, y offrecerme a passar la reprehension

48. *Introducción al Símbolo de la Fe*, Parte Primera, «Al Illvstrissimo y Reverendissimo Señor Don Gaspar de Quiroga.»

que el Padre Fray Luys se que me dara por ello. He querido también trasladarle en Romance, para dar gusto a los que no supieren Latin. Valet.⁴⁹

Un elemento más de este tipo es el dirigido «Al Christiano lector»: busca la aprobación mayoritaria, pero al mismo tiempo se esfuerza en agradar a las autoridades eclesiásticas y censorias. Nadie ha de dudar de su defensa de la fe católica y su lucha desde este lado del campo de batalla. Una lucha en la que el adversario se silencia y se diluye, y que pretende ser ganada en casa, desde la ortodoxia. Estas herramientas paratextuales se sitúan en el espacio intermedio en que conviven los reconocimientos, victorias y esfuerzos personales con la obra en sí. Por otro lado, la obra se apoya también en sí misma, de modo que resultan muy útiles para su defensa los elementos internos del discurso. En el capítulo que nos interesa, el del Talmud, podemos identificar algunos de estos elementos.⁵⁰

En primer lugar, debe tenerse en cuenta que fray Luis se sirve del género del diálogo. Es de sobra conocida la conveniencia de esta forma para el tratamiento de asuntos difíciles o peligrosos. El autor, como es costumbre, da al maestro la voz de la ortodoxia y deja para el catecúmeno las pequeñas píldoras de heterodoxia en forma de duda, ocultas por su ignorancia manifiesta. En este caso, el maestro se exhibe dando detalles al catecúmeno de los errores de los judíos, que estarían engañados, según él, por los talmudistas.

Lo interesante de este capítulo es que, como solía ocurrir en las obras polemistas (muchas prohibidas), para argumentar en contra de una ideología o religión, es preciso describirla punto por punto. En este caso se estructura de la siguiente manera:

1. Los talmudistas están erradísimos con respecto al conocimiento de Dios: unas veces le quitan el poder, otras el saber, la verdad, la santidad o la justicia.
 - El poder. Primer capítulo de Berachot.
 - El saber. Primer capítulo de Haouda Saza.
 - La verdad. Capítulo de Baua Mechia que empieza por «Meta Haboet».
 - Ponen el pecado en Dios, quitándole por tanto la santidad y la justicia. Capítulo de Hulin que empieza por «Elloc Terephot»; capítulo de los Números; y capítulo de Baua Batraa que empieza por «Amor».
2. Inventan glosas contrarias a la ley de Dios. Capítulo de Cahedran que empieza «Arbamitor» y capítulo de Huliri que empieza por «Colhabacar».
3. Se glorian en sí mismos. Tercer capítulo del Cora.
4. Hacen leyes perversas contra la humanidad y la justicia. Quinto capí-

49. *Introducción al Símbolo de la Fe*, Parte Primera, «A los Aficionados.»

50. *Introducción al Símbolo de la Fe*, Parte

Cuarta Tratado Segundo, «De las mentiras, desvaríos y falsedades del Talmud. Ca. XXII», 90-95.

tulo del libro de Sopus; capítulo de Canthedrin que empieza por Arba mihor; lecciones de Canthedrin en el libro de Suprin.

Efectivamente, otro de los puntos de interés de este capítulo sobre el Talmud es que cada afirmación va acompañada de una referencia precisa al texto y al capítulo del Talmud, es decir, continuamente fray Luis va dando información del capítulo del Talmud donde se dice cada cosa. Este método es un arma de doble filo, por un lado es un alarde de veracidad, por otro, pone al alcance del lector una información valiosísima difícil de encontrar en tiempos de censura.

Pero, ¿de dónde sacó fray Luis todos estos datos del Talmud cuando, según Gitlitz, no hay noticias de que ningún converso tuviera ningún Talmud después de 1480?⁵¹ Él mismo lo explica antes de desarrollar el asunto: declara haber leído el libro de Jerónimo de Santa Fe, médico converso de Benedicto XIII, «gran conocedor de la doctrina de los Hebreos», que había recibido dos encargos de aquél «para alumbrar las almas y sacarlas de las tinieblas de sus errores». El primero, mostrar en un libro que las Sagradas Escrituras testimoniaban que el Mesías ya había llegado y que era Cristo, lo cual hizo diligentemente. El segundo, mostrar en otro libro «las falsedades y vanidades y fábulas de los libros del Talmud». Los tratados, *Tractatus Contra Perfidiam Iudeorum* y *De Iudaicis Erroribus ex Talmud*, fueron publicados juntos bajo el título general de: *Hebraeomastix*.⁵²

Ambos libros fueron traducidos al portugués por el arzobispo de Goa Don Gaspar «para luz y doctrina de las almas ciegas que en aquellas partes hay» y publicados en Goa en 1565 con el título: *Tratado que fez mestre Hieronimo*. Añadía además el arzobispo, a modo de prólogo, una prolija «Carta..ao povo de Israel seguidor ainda da ley de Moises e do Talmud por engano e malicia dos seus Rabis», a la que haremos referencia de nuevo más adelante y que nos interesa porque fray Luis se sirvió para componer el capítulo que nos ocupa, según dice el maestro, del segundo de los libros de Jerónimo de Santa Fe, en la traducción de Don Gaspar.

Otro de los recursos utilizados para evadir la censura es un posicionamiento en contra de la fe judía declarado. El léxico y las metáforas adornan y enriquecen la presentación del ‘enemigo’, que aparece siempre mediatizada por una profusión de ideas definitorias que hacen las veces de introducción o de epítetos y que pertenecen a campos semánticos muy concretos, como el de la ceguera o el de la ponzoña.

51. Únicamente la acusación mencionada arriba contra el converso Luis Sánchez en 1490: «era gran talmudista y enseñaba a otros el Talmud», en: Cabezudo (1950: 227). En el índice de Valdés ya se habían prohibido los libros de judíos o mahometanos. El índice de Quiroga flexibilizó la norma permitiendo su lectura a personas doctas, pero aún así, el Talmud permaneció completamente prohibido.

52. En Zurich, 1552; Frankfort-on-the-Main, 1602; Hamburg, n. d., impresos en la *Bibliotheca Magna Veterum Patrum*, Lyons, vol. xxvi., y Cologne, 1618. También fueron traducidos al español bajo el título: *Azote de los Hebreos*. En respuesta, Don Vidal Benveniste escribió el siguiente artículo: «Kodesh ha-Kodashim» e Isaac Nathan ben Kalonymus: «Tolkahat Mat'eh.»

Por último, la inclusión de este capítulo en la parte general de la redención del género humano suaviza los ánimos de aquéllos que hubieran podido censurarlo, pues si la redención humana es uno de los dos pilares de la religión cristiana, como decía fray Luis en la dedicatoria a Quiroga y en el escrito «Al cristiano Lector», cómo va a actuar en su contra ningún fiel católico.

[...] Destas obras unas son de naturaleza, otras de gracia. Las de la naturaleza son las obras de la Creacion, que sirven para la sustentacion de nuestros cuerpos; mas las de gracia pertenecen a la sanctificacion de nuestras animas; las cuales son muchas. Mas la principal, y la fuente de donde todas las otras manan, es la obra de nuestra Redempcion.⁵³

Recordemos que fray Luis dividió la *Introducción al Símbolo de la Fe* en cinco partes: la primera está dedicada a la Creación; la segunda glosa las excelencias de la fe cristiana; la tercera y la cuarta tratan la Redención; la quinta, escrita dos años después, recapitula lo tratado anteriormente y amplía algunos pasajes.

El tono que fray Luis emplea con los judíos, que tales cosas creen, toma sentido a partir de la importancia que él otorga a la Redención. Y es que, aunque fray Luis reconozca su deuda con Jerónimo de Santa Fe, la actitud que toma con respecto a los judíos diverge de la de aquél. Fray Luis hace una selección y prescinde de ciertos puntos. El resultado es un texto menos combativo que el de Jerónimo. Se ha señalado que existe, sin embargo, una mayor cercanía entre el tono de nuestro autor y el del traductor Don Gaspar de Leão, que muestra especialmente en el prólogo.⁵⁴ Ambos, fray Luis y fray Gaspar, alivian un poco la responsabilidad colectiva del pueblo judío al culpar exclusivamente a los talmudistas por la ceguera en que éste vive aún sepultado.⁵⁵

Apoyándose en la Redención, fray Luis elude cualquier censura y además consigue que, al acabar el diálogo, el cristianismo salga reforzado. Después de haber escuchado el largo parlamento del maestro, el catecúmeno se muestra consciente de su error, viendo por fin con claridad, e insta a los cristianos a dar a conocer las verdades de su fe valiéndose de actitudes dulces, pues son mucho más efectivas.

El esfuerzo y el saber hacer de fray Luis se hacen visibles tras la lectura de capítulos como éste. La dificultad que imponían los tiempos a la escritura no dejaba como resultado una escritura seriamente recortada y limitada; más bien al contrario, de la poda nacían nuevos brotes sinuosos que, con habilidad y oficio,

53. *Introducción al Símbolo de la Fe*, Parte primera, «Al Cristiano Lector.»

54. Por ejemplo, sobre la relación de cristianos y judíos decía Don Gaspar: «De vossa parte recebemos todo o nosso ben: de vos a ley e pro-

phetas, de vos o Messias, de vos os Apostolos, de vos principaes sanctos da Igreja.», en Leão (1958: LXIII).

55. Punto de vista divergente del de fray Luis de León.

escapaban a la amenaza. La autocensura solo era el primero de una larga lista de recursos que, aunque no siempre alcanzaran el éxito, en conjunto desbordaban el control censor.

La lectura judaizante de la *Introducción*

La *Introducción al Símbolo de la Fe* fue uno de los libros más citados en los interrogatorios inquisitoriales a judaizantes. Por ejemplo, como recoge Charles Amiel, entre las obras de espiritualidad mencionadas por los interrogados de Quintanar,⁵⁶ destaca la presencia de fray Luis de Granada. Aparece cuatro o cinco veces y es el único autor que poseían o que habían leído que se menciona por su nombre, pues normalmente los encausados, con mayor o menor exactitud, daban los títulos de las obras. Dado que ningún título acompaña su nombre, puede tratarse de cualquiera de sus obras, incluso de la *Introducción al Símbolo de la Fe*, que, aunque se publicó bastante tarde (1583), enseguida se convirtió en una obra apreciada por los marranos de todo el mundo.

Gitlitz y Liebman también señalan la amplia presencia del *Símbolo* entre las lecturas de los judaizantes mejicanos a finales del siglo XVI, por sus citas de los profetas, sobre todo Zacarías y Ezequiel.⁵⁷

Lo cierto es que, dada la dificultad y el riesgo que suponía tener en casa libros en hebreo, los criptojudíos se vieron abocados a recurrir a obras cristianas para extraer datos judíos. El buen aprovechamiento de los libros no prohibidos se convirtió, pues, en una cuestión vital para los judaizantes en el siglo XVI.

Les interesaba especialmente el Antiguo Testamento, en sustitución de la Torá. Cuando éste fue prohibido en vulgar, quedó la versión latina de la Vulgata. Por otro lado, también se despertó en ellos, como es lógico, un profundo interés por las obras en que se hacía alguna mención a la historia del pueblo judío, a algunas de sus costumbres o se describía, aunque fuera para atacarlo, el sistema de creencias judío. La existencia de estas necesidades explica su predisposición a la lectura de la *Introducción al Símbolo de la Fe*.

Adriana L. Galanes ha llamado la atención sobre el interés que suscitaba la *Introducción al Símbolo* en sectores muy distintos.⁵⁸ En efecto, constituía alimento espiritual para grupos muy diversos. Los cristianos ortodoxos lo tenían como obra de devoción; los conversos simpatizaban con su desprecio del linaje; a los que se movían entre dos aguas les confortaba que fray Luis defendiera la existencia de varios caminos para llegar a la verdad; y los criptojudíos encontraban en él contenidos sobre la fe judía y sobre el Antiguo Testamento.

Por el análisis que hemos hecho de la obra, especialmente del capítulo sobre el Talmud, podemos constatar que del texto se desprende una amplitud signifi-

56. Amiel (2001).

57. Gitlitz (2003) y Liebman (1970: 153).

58. Galanes (1988: 99).

cativa considerable, fruto, según pensamos, de los modos de escritura desarrollados bajo censura, pero también de una habilidad especial de fray Luis para sacar el máximo partido a las palabras. Al mismo tiempo, no cabría decir que, en última instancia, la razón de la existencia de una amplitud significativa tal se origina inevitablemente en las necesidades (tremendas en el período que nos ocupa debido a las restricciones censorias) de los grupos de lectores. En efecto, muchos podían estar interesados en los temas tratados por fray Luis y muchos podían sacar provecho de ellos a través de lecturas a contrapelo, si era preciso. Y para sacar provecho estaban los criptojudíos, hambrientos de saber, cuyo sistema de creencias estaba tan precarizado.

Como ya hemos comentado, ante el acceso prácticamente nulo a sus propias fuentes, debido a las persecuciones, los peligros y el secretismo, los criptojudíos buscaron y recogieron datos en cualquier texto que se pusiera a su alcance. Naturalmente, en los círculos criptojudíos se difundieron sobre todo los textos que resultaban más útiles y, entre ellos, estaba el *Símbolo*.

Pero, ¿qué llevó a los criptojudíos a fijar en él su atención? Una doble hipótesis nos lleva a reflexionar sobre el tema. La lectura judaizante del *Símbolo de la Fe* puede explicarse desde el sistema de creencias criptojudío y su mayor o menor afinidad con el cristiano, entiéndase entonces un interés por el libro al completo; o por un proceso de ‘búsqueda y captura’ de cualquier información judía, en este caso, el capítulo sobre el Talmud.

En la primera de las dos hipótesis, más general pero también más compleja, se incluiría el deseo de encontrar lecturas sustitutorias del Antiguo Testamento. No en vano, Gitlitz ha señalado que la *Introducción al Símbolo* fue muy leída por sus citas de los profetas, especialmente Zacarías y Ezequiel. Pero además, más allá de que pudiera proporcionar materiales propiamente judíos, es decir, materiales sagrados tanto para judíos como para cristianos (La Torá y el Pentateuco), la obra al completo habría podido resultar de interés para los criptojudíos por otros motivos. Así, teniendo en cuenta que se produjo una cristianización progresiva de las creencias judías y que los rasgos diferenciadores judíos se limitaron a unos tres puntos, el resto de la doctrina cristiana podría haber hallado entre ellos oídos receptivos ya a finales del siglo XVI.

El género hexaemeral en que se inscribe la Primera Parte del *Símbolo* bebe, naturalmente, del capítulo I del libro I del *Génesis*. Pero también parte de otros puntos bíblicos. Tal es el caso del Salterio, que, por otro lado, tanto complacía a los criptojudíos. Así, en lo concerniente a la ilustración de la gloria divina por medio de las criaturas tiene el paradigma en el Salmo XVIII, 2, con su fórmula «Coeli enarrant gloria Dei».⁵⁹ Y es que el fin esencial del libro, la exaltación de la grandeza de Dios manifiesta en sus obras de naturaleza, encaja muy bien con el sentimiento de un lector profundamente religioso pero sin aparato teórico ni ritual.

59. También enlazaría con el género de la Dignidad del Hombre.

La segunda de las hipótesis, referente a la búsqueda de información y datos genuinamente judíos, no parece descartable en ningún momento. Es seguro que el capítulo sobre el Talmud atrajo la atención de los criptojudíos que conocieron el libro y que extrajeron de él cuanto encontraron acerca de las creencias y ritos judíos, así como acerca del casi legendario Talmud.

De lo tratado anteriormente, de la reflexión sobre las dos hipótesis, deducimos que lo más verosímil es que la *Introducción al Símbolo de la Fe* atrajera tanto a los criptojudíos por ambas razones. Por un lado, por los datos concretos propiamente judíos, por otro, porque la concepción religiosa del criptojudío, que estaba casi reducida a una voluntad identitaria visceral, no entraba en conflicto con algunas de las ideas básicas del libro, más bien al contrario, las recibía de buen grado.

En nuestra opinión, la confluencia de ambos criterios hizo del *Símbolo* un libro de máximo interés para los judaizantes. La lenta pero constante cristianización entrelazada con una honda y resistente voluntad de ser judíos se materializó unificada en la lectura del *Símbolo de la Fe*.

Recapitulación y conclusiones

El sistema de creencias de los judaizantes estaba ya notablemente debilitado en la segunda generación después de la Expulsión. Aparte de algunas ideas fijas, como la de un Dios unitario, y determinados ejercicios rituales, no disponían más que de una inquebrantable voluntad. Pero a la par que se precarizaba su religiosidad cotidiana, se enriqueció su inventiva y, a pesar de la dificultad y el peligro, los criptojudíos hallaron fuentes para su conocimiento. Y es así como acabaron frecuentando las obras de autores cristianos, además del Antiguo Testamento, hambrientos por saber.

Es curioso y paradójico que a menudo, en esta búsqueda, acabaran recurriendo precisamente a las obras polémicas escritas en su contra. Encontraron en ellas supuestos rasgos definitorios judíos que acabaron por asumir, de manera que, en muchos casos, la construcción de la identidad criptojudía surgió de una retroalimentación con estas fuentes antisemíticas.

Y es que la literatura más ortodoxa habría servido de refuerzo a las intenciones religiosas y los usos culturales de las minorías perseguidas más que ninguna otra. Por ejemplo, hay constancia de que algunos marranos tomaban incluso las descripciones que de ellos hacía la esfera inquisitorial como una fuente de información sobre el judaísmo, para llevarlas al terreno opuesto.

Por otro lado, la cristianización progresiva del ideario judío les habría llevado a la aceptación de grandes partes del corpus católico, sin que esto evitara que al mismo tiempo se produjera un rechazo sistemático radical de algunos de los puntos dogmáticos.

Pero no solo las minorías como los judaizantes, moriscos, alumbrados o luteranos incumplieron los preceptos inquisitoriales empleándose en lecturas

selectivas, sino que muchos lectores, supuestamente ortodoxos, tensaron al máximo la barrera marcada por el Santo Oficio. Los censores debían detenerse a reflexionar más que sobre lo que decía el texto en sí, sobre lo que los lectores podían interpretar a partir de él.

Así, el poder y el peligro se situaban del lado de los lectores, agentes de la fragmentación de los textos, de la extracción y selección de datos, dotadores de sentidos. Era el terreno más difícil de controlar, más que el texto en sí, más que el escritor. Y es que, aunque la autocensura también afectara a los lectores, no era difícil entender 'otras cosas', por error, por criterio propio, por que se buscaba con ahínco o por casualidad, por mucha formación o por poca, por inteligencia o por estupidez...

Aún así, el alcance de la censura inquisitorial iba más allá de la actuación puntual del tribunal, de las obras incautadas, prohibidas y expurgadas. Afectaba, naturalmente, a las condiciones de producción, de transmisión y de recepción del escrito, incluso al discurso oral. La amenaza siempre presente de una denuncia, un proceso, una condena, era la mejor garantía no solo para la autocensura, sino también para el desarrollo constante de estrategias de escritura y lectura subversivas. De este modo, en ocasiones, fue la literatura ortodoxa la que más potenció las interpretaciones prohibidas, favoreciendo el desarrollo y la pervivencia de discursos perseguidos.

Es aclarador observar la obra de fray Luis de Granada como parte y fruto de este contexto. En ella convergen los idearios de grupos y comunidades de lectores bien distintos. Su éxito y rápida difusión, al mismo tiempo que su capacidad de evasión de la censura inquisitorial, se debieron, en buena parte, a la amplia diversidad de itinerarios de lectura que propicia.

Bibliografía

- AMIEL, Charles, «Les cent voix de Quintanar», *Revue de l'histoire des religions*, tome 218 n°4, 2001, 487-577.
- BAER, Yitzhak, *A History of the Jews in Christian Spain*, Filadelfia, Jewish Publication Society, 1966.
- BALCELLS, J. M. (ed.), fray Luis de Granada, *Introducción al Símbolo de la Fe*, Madrid, Cátedra, 1989.
- BEINART, Haim, *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Barcelona, Riepiedras, 1983.
- BLÁZQUEZ, Miguel, *Toledot: Historia del Toledo judío*, Toledo, Arcano, 1989.
- BRAUNSTEIN, Baruch, *The chuetas of Majorca: Conversos and the Inquisition of Majorca*, Nueva York, Oriental Series 28, Columbia University Press, 1936.
- BUJANDA, J. M., *Index de l'Inquisition espagnole. 1551, 1554, 1559*, Centre d'Études de la Renaissance, Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1984-1993.
- CABEZUDO ASTRAÍN, José, «Los conversos aragoneses según los procesos de la Inquisición», *Sefarad*, 1950, 18: 272-282.
- CANTERA MONTENEGRO, «Solemnidades, ritos y costumbres de los judaizantes de Molina de Aragón a fines de la Edad Media». *Actas del II congreso internacional «Encuentro de las tres culturas»*, 2-6 de octubre, 1983, Toledo, Ayuntamiento de Toledo, 1985.
- CARO BAROJA, Julio, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid, Istmo, 1986 (1961), tomo II.
- CARRERAS I CANDI, Francesc, «L'Inquisició barcelonina, substituïda per l'Inquisició castellana (1446-1487)», *Institut d'Estudis Catalans*, Anuari 1909-1910 (III), 130-177.
- COHEN, Martin A., *The Martyr Luis de Carvajal: the Story of a Secret Jew and the Mexican Inquisition in the Sixteenth Century*, Filadelfia, Jewish Publication Society, 1973.
- Enciclopedia Judaica*, Macmillan, Nueva York, 1972.
- FURTADO DE MENDOÇA, Heitor, *Denúncias de Pernambuco: Primeira visitaçào do Santo Officio as Partes do Brasil. Pel licenciado Heitor Furtado de Mendocça. Capellão fidalgo del rey nosso Senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Denúncias de Pernambuco 1593-5*, São Paulo, Paulo Prado, 1929.
- GALANES, Adriana Lewis, «Fray Luis de Granada y los anuzin novohispanos a fines del siglo XVI», *Américo Castro: The Impact of His Thought. Essays to Mark the Centenary of His Birth*, ed. Ronald Surtz et al., Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1988.
- GITLITZ, David M., *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos*, trad. María Luisa Balseiro, León, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2003.

- GRANADA, Fray Luis de, *Introducción al Símbolo de la Fe*, impreso por Juan Pablo Manescal, Damián Bages y Jerónimo Genovés, Barcelona, 1585.
- , *Introducción al Símbolo de la fe*, ed. de José María Balcells, Madrid, Cátedra, 1989.
- HUERGA, Álvaro, «Fray Luis entre mística, alumbrados e Inquisición», en *Fray Luis de Granada. Su obra y su tiempo*, tomo II, Universidad de Granada, 1993.
- KAMEN, Henry, *La Inquisición española*, Barcelona, Crítica, 1985.
- LEÃO, Don Gaspar de, *Desengano de perdidos. Reprodução do único exemplar conhecido*, de. Eugenio Asensio, Coimbra, Universitat de Coimbra, 1958.
- LEWIN, Boleslao, *Los criptojudíos: un fenómeno religioso y social*, Buenos Aires, Milá, 1987.
- LIEBMAN, Seymour B., *A guide to Jewish References in the Mexican Colonial Era: 1521-1581*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1964.
- , *The Jews in New Spain*, University of Miami Press, Coral Gables, 1970.
- , *Jews and the Inquisition of Mexico: The Great Auto de Fe of 1649*, Lawrence (Kansas), Coronado, 1974.
- NETANYAHU, Benzion, *The Marranos of Spain from the late XIVth to the early XVIth century, according to contemporary Hebrew sources*, Nueva York, 1973.
- PÉREZ GARCÍA, Rafael M., *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento, 1470-1560*, Ediciones Trea, Gijón, 2006.
- PARENTE, Fausto, «The Index, the Holy Office, the condemnation of the Talmud and publication of Clement VIII's Index», *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, ed. Gigliola Fragnito, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, 163-193.
- RÉVAH, Israel Salvator, «L'Érésie marrane dans l'Europe catholique du XV^e au XVII^e siècle», *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, XI^e-XVIII^e siècles*, París, La Haya, Mouton, 1968, 327-339.
- ROTH, Norman, «Anti-Converso Riots of the Fifteenth Century, Pulgar and the Inquisition», *En la España Medieval*, 1992, 15: 367-394.
- SELKE DE SÁNCHEZ, Ángela, *Los chuetas y la Inquisición: Vida y muerte en el ghetto de Mallorca*, Madrid, Taurus, 1972.
- VEGA, María José, «Lecturas criptojudías en los siglos áureos: *El Ramillete de Flores*», *Studia Aurea*, 4 (2010) 37-51.

De autocensuras y censuras: el accidentado camino a la imprenta de los *Comentarii sopra Cornelio Tacito* de Boccalini (con un parecer del Consejo de Estado español)

Donatella Gagliardi

Università della Calabria

Los *Comentarii sopra Cornelio Tacito* y la tercera centuria de *Ragguagli* pueden considerarse las dos partes —una seria, la otra jocosa— de un peculiar díptico sobre la política europea de la edad moderna, en el que Traiano Boccalini trabajó hasta el último día de su vida. Si en la *Pietra del paragone politico*, la crítica mordaz contra las principales potencias de la época, *in primis* la todopoderosa Monarquía Española, se presenta bajo la forma de una sátira parnasiana cáustica e irreverente, la ponderosa exégesis a *Annales, Historiae y Agricola* no es sino la ocasión para pronunciar «un lungo soliloquio impegnato intorno al contrasto dialettico tra l'imperativo etico e la spietata concretezza dell'esperienza politica quotidiana».¹ Un soliloquio que se truncó de forma abrupta el 29 de noviembre de 1613, cuando la muerte sorprendió a Boccalini en Venecia, antes de que el escritor pudiera revisar su *Lebenswerk* para la imprenta.

Los *Comentarii sopra Tacito*: un trabajo veinteñal

La primera fase redaccional de las anotaciones tacitianas está documentada a principios de la década de los '90, cuando Traiano Boccalini envía desde Roma al literato genovés Giulio Pallavicino una copia del inédito «Discorso sopra Cornelio Tacito» (en 250 folios), tal y como le había anunciado a su amigo en la carta fechada en el 26 de julio de 1591.² Es verosímil que el Lauretano siguiese trabajando en las glo-

1. Firpo (1969: 16b).

2. El manuscrito, que hoy se conserva, junto con la carta susodicha, en el Archivo Municipal de Génova, pasó a formar parte de la rica biblioteca de Pallavicino el 20 de agosto de ese mismo año: la fecha está apuntada en la primera hoja de

guarda del códice. Así pues «nell'estate del 1591 Boccalini aveva già portato a termine un primo 'commento' ai sei libri degli *Annali* tacitiani, e considerava evidentemente l'opera già in parte conclusa, se vi premetteva un proemio». Vid. Savelli (1983: 406).

sas al príncipe de los historiadores sin solución de continuidad,³ de manera que el cartapacio que dieciséis años más tarde se supone hizo llegar al Cardenal Bonifacio Caetani debió ser bastante más voluminoso. Parece muy probable que las «tan largas escrituras» mencionadas en la nota que dirigió al purpurado desde Bagnacavallo el 17 de noviembre de 1607 aludiesen precisamente al laborioso comentario:

Ad un prencipe grande come è Vostra Signoria illustrissima si devono mandar discorsi di materia grandi, e perciocché ella è immersa nei negozi talmente che non può pur respirare, fa bisogno presentarle scritture brevi. Il tratar materie nobili in poche righe o è impossibile, o è virtù che non si trova in me: sarà uffizio della molta benignità di Vostra Signoria illustrissima in cosí lunghe scritture incolpare l'importanza delle materie che tratterò o lo scusar l'ignoranza mia.⁴

Pocos días después (25 de noviembre de 1607), Boccalini retomó la pluma para escribir al Cardenal Scipione Caffarelli Borghese, al que seguramente obsequió con un manuscrito del mismo contenido, a tenor de lo que se lee en el mensaje de acompañamiento: «Coll'occasione di alcune bellissime parole di Tacito nella *Vita di Agricola*, ho discorso delle considerazioni che dee avere un prencipe, il qual domina popoli che per lungo tempo sono vissuti liberi. Mi son forzato dir cose che le sieno di gusto».⁵ Dos años más tarde (20 de junio de 1609) escribiendo desde Matelica al mismo destinatario, hacía referencia a los «*Commentari* che ogni giorno vo fabricando sopra gli *Annali* e le *Istorie*».⁶ Sin embargo, ni entonces ni en 1613 «tanta vasta fatica [...] non meno tediosa e difficile che lunga e piena d'inciampi»⁷ podía considerarse zanjada.

Boccalini era plenamente consciente así de sus méritos («La mia penna prima ardisce ragionare apertamente de' principi, sí come fu la prima che osó parlarti in cifra de' principi medesimi») ⁸ como de los riesgos a que se exponía, por hablar

in alcuni luoghi proprij di Tacito anche de' principi de' nostri tempi, all'operationi e interessi de' quali vedo adattarsi gli ammaestramenti del nostro autore. Io credo che tutti non haverebbono gusto d'udire divulgare certe attioni, ch'era meglio il non haver commesse; e stimo che alcuni principi viventi si chiameranno offesi ch'io interpreti l'attioni loro e le sue intentioni a mio capriccio. Ma io rispondo che non ho scritto questo comentario per darlo alle stampe, se prima non l'haverò diligentemente espurgato col crivello d'amichevoli censori, i quali chiamerò in soccorso, e a farmi frutto del loro spassionato giuditio, volendo risecare dalle mie compositioni quel piú che non sarà per approvare la maturità del loro parere, non volendo io pubblicare cosa di che possa offendersene la modestia del mondo.⁹

3. Según se desprende de la carta en la que presentó al rey de Francia los *Ragguagli* (redactada el 28 de septiembre de 1607), sus sátiras parnasianas fueron un simple recreo al que dedicó «il tempo [...] che m'avanza dalle mie fatiche sopra Tacito». Vid. Boccalini (1948: III, 355).

4. Firpo (1960: 229).

5. Firpo (1960: 229-230).

6. Boccalini (1948: III, 356).

7. Boccalini (1677: f.n.n.).

8. Boccalini (1677: f.n.n.).

9. Boccalini (1677: f.n.n.).

El trágico fin del humanista e historiador Jacopo Bonfadio no dejaba de poner sobre aviso a cuantos querían relatar acontecimientos de un pasado reciente: «negotio pieno di molte difficoltà». ¹⁰ Por eso el Lauretano se preocupaba de repetir que, aunque sacase a colación muchos ejemplos modernos para ilustrar las páginas tacitanas, lo hacía sin intención de

publicar mai cosa che pregiudichi all'honor d'alcuno. Anzi, se accadesse che la Maestà di Dio volesse levarmi la vita avanti che queste fatiche fussero ridotte alla sua perfectione da me, comando a Ridolfo e Clemente miei figlioli, e quelli che mi nasceranno, che subito senza mostrarle ad alcuno s'abbruggino: essendo questo solo il primo sbozzo, e quello dal quale dovendosi cavare l'originale che deve publicarsi, io ho lasciata scorrere la penna in molti luoghi più di quello che si deve da colui che scrivendo solo per gloria propria non ha animo d'offendere alcuno. ¹¹

Sin embargo, todos los hijos de Boccalini desatendieron tan precisas instrucciones por mero ánimo de lucro. Tras su repentina muerte, los inéditos cartapacios no solo no desaparecieron entre llamas, sino que fueron ofrecidos al mejor postor en veinte años de incesantes peregrinaciones por las principales cortes europeas. A partir de la década de los '30, Clemente (que a los diecisiete años entró en la orden servita como fray Aurelio) monopolizó las especulaciones con el monarca de turno, pero no le fueron en zaga sus hermanos: Rodolfo, el primogénito, que malvivió en el submundo de espías e intrigantes de poca monta, y Caterina, cuyo perfil biográfico se presenta bastante borroso. La casi totalidad de los datos disponibles sobre ella se recaban del autobiográfico *Racconto di ciò che fece Pietro Della Valle prima di partire per l'Oriente*. ¹² El escritor y viajero relata en estas memorias como el cuatro de marzo de 1614 «nel molo piccolo di Napoli [...] feci vela alla volta di Roma», pero no sin antes haberse despedido de don Marcello Giustiniani y «dalla signora Caterina Boccalina sua consorte, figliuola del famoso Traiano Boccalini autore dei *Ragguagli di Parnaso*», que en aquel entonces residían en la ciudad partenopea. Della Valle continúa así:

Vennero con me in questo viaggio, oltre i servitori, il dottore del Re, che volse accompagnarli fino a Roma, e il dottor Gio. Domenico Neri mandato dalla signo-

10. Boccalini (1677: 364).

11. Boccalini (1677: 364). Al final del comentario a *Ann. VI*, el escritor volvía sobre lo dicho: «replico [...] che questo è il primo sbozzo fatto con velocissima mano, e però sono uscite molte cose dalla penna de' Principi e privati le quali dovevano tacersi. Ma perciò che m'è parsa cosa molto adeguata al proposito, e convenevole al genio, perciò ho voluto notar tutto quello che m'è venuto alla mente, con animo poi, se mai questa mia fatica doverà andar in luce e per le mani degli huomini, d'accomodar il tutto acciò che vi sia la

sodisfazione di ognuno, non havendo io altr'intento in questi miei scritti che giovare al lettore, dilettarlo con la varietà de' discorsi, con l'ornamento degli essemplij, e con la notizia di quella varietà che si cela ne' Gabinetti di coloro che governano il mondo». Boccalini (1677: 519). De dicho fragmento, que no fue publicado en Boccalini (1678), se registran interesantes variantes en el manuscrito que menciono en la nota 15 del presente trabajo. Cf. Cicogna (1834: IV, 357).

12. Ciampi (1880) lo publicó en apéndice a su volumen.

ra Caterina Boccalina, che m'accompagnasse infin a Venetia, accioché di là poi a Roma, dove anch'ella era presto per tornare, riconducesse il Sig. Rodolfo Boccalini suo fratello, che all'ora appunto in Venetia per affari della morte del padre poco innanzi in quella città succeduta si trovava.¹³

Interés y recelo de las cortes europeas frente a los manuscritos boccalinianos

El primer intento de «fabricare la fortuna»¹⁴ con los trabajos del difunto padre se remonta a 1627. Fue entonces cuando Rodolfo y fray Aurelio presentaron una copia parcialmente autógrafa de las glosas tacitianas ante el Consejo de los Diez en Venecia,¹⁵ solicitando el permiso de impresión (previa revisión por parte de un comité de sabios), no sin aludir de paso al gran interés que el rey de Francia había manifestado por la obra. Empezó entonces una extenuante negociación que se zanjó al cabo de un año con el siguiente trato: los herederos del escritor renunciarían tanto a la publicación como a la devolución del manuscrito paterno, a cambio de sendas pensiones vitalicias de doce ducados. Dicha resolución fue tomada por las autoridades de la Serenísima tras conocer los juicios de quienes fueron encargados de valorar la oportunidad de sacar en letras de molde los *Comentarii*.

La principal preocupación de Donato Morosini, Paolo Morosini, Vincenzo Gussoni y Girolamo Lando, como es lógico, fue averiguar si Boccalini escribió «con termini honorati e degni» de la República veneciana. A tal propósito los cuatro coinciden en detectar muy contados fragmentos merecedores de intervención. «Il correggerli sarebbe facile» sentencian al unísono, y de hecho se han podido documentar enmiendas y supresiones puntuales en el manuscrito que revisaron:

Tali passaggi sono relativi soprattutto a picchi di polemica antispagnola e critiche alla Repubblica Serenissima [...]. In generale però gli interventi censori riguardano anche piú generici motivi di opportunità: un caso singolare e a suo modo curioso riguarda la figura di Bianca Cappello, amante e poi moglie di Francesco de' Medici, particolarmente invisa al Boccalini, che se ne serve spesso come di *exemplum* poco edificante di adultera, tanto che i giudizi su di lei vengono sistematicamente censurati [...].¹⁶

13. Ciampi (1880: 156). Pietro Della Valle, a quien la misma Caterina Boccalini en Nápoles había ceñido el hábito de peregrino con un cordón «ornato d'una bella corona che di sua mano v'appese», zarparía luego de Venecia hacia el Oriente Próximo.

14. Son palabras pronunciadas por Rodolfo Boccalini: queda constancia de ellas en las actas del Consejo de los Diez. Vid. Cicogna (1834: IV, 369).

15. Dicho manuscrito se conserva actualmen-

te en el Archivo de Estado veneciano, con la signatura «Consiglio dei Dieci, Miscellanea codici 104». Lo describen Cicogna (1834: IV, 356-359) y Tirri (1998: 480-482).

16. Salmaso (2011: 617-618). La estudiosa ha cotejado los comentarios autógrafos a los libros XI y XII de los *Annales* que se conservan en los códices Reg. Lat. 1531 y 1691 con el correspondiente texto del manuscrito que en su momento manejaron los censores del Consejo de los Diez.

Sin embargo, pese a lo sencillo que hubiera sido trasladar a la imprenta su «sistemática operazione di cassatura»,¹⁷ todos llegan a la conclusión de que avalar la publicación sería «attione molto odiosa», además de temeraria. Saltaba a la vista que los blancos principales de Boccalini eran la Monarquía Española y el Estado Pontificio, y por lo mismo, que permitir que una obra semejante llegara a los tórculos, en palabras de Donato Morosini,

potrebbe essere interpretato per una specie d'acconsentimento, per non dir gusto et sodisfattione, che si ricevesse di veder censurati e lacerati questi principi che si devono honorar con il silenzio, quando non si possi con la lode [...]. Sempre è stato giudicato prudente consiglio non discreditar né assentire, quando si possi impedirlo che siano discreditati que' Governi de' quali non si possi conseguir la mutatione.¹⁸

Y eso sin tener en cuenta los peligros que encerraba la lectura de las obras de Tácito,

poiché essendo questo autore pieno di massime et precetti erronei et tirannici et per conseguenza destruttrici della libertà, anzi indirizzati alla sola utilità et tirannide de chi regge, non può il corpo et anima della nostra Repub. nutrirsi di questi veneni, non può la nostra Gioventù che dovrebbe adomesticarsi con la lettione de miglior Historici, non ricever nocumento da dottrina così erronea et perniciosia; oltre che gli difetti et viti de Grandi pur troppo al vivo rappresentati da questo historico, servono per scusa et incentivo al male [...] et perciò dovrebbe essere proibita o non favorita la lettura d'esso [...].¹⁹

A lo que Vincenzo Gussoni añadió:

Cosí come il libro contiene dottrina politica molto curiosa, cosí non saprei quanto fosse utile che ella si spargiesse per le mani de' popoli, sí perché in essa leggono quegli arcani de' precipi che molto meglio stanno custoditi nelle secrette, che nelle botteghe veduti et venduti, come anco perché si parla di diversi príncipi, et anco de' sommi pontefici con modi, forme et atributi a loro grandemente pregiudiciali et offensive.²⁰

Es posible que tantos reparos y escrúpulos se debieran al temor de provocar, por un lado, los anatemas papales y, por otro, un incidente diplomático con la corte de Madrid, en años no tan lejanos de la tristemente célebre conjuración de Bedmar. Lo cierto es que la resolución final del Consejo de la Serenísima no dejó lugar a dudas, conminando a Rodolfo y a fray Aurelio no solo a desistir de llevar a la imprenta la obra, tanto en el dominio véneto como en otros estados, sino también a entregar «originali, minute, copie o squarzafoogli» de la misma que estuvieran o entraran en su posesión, so pena de la pérdida del beneficio económico otorgado. Aun así, los hijos de Boccalini hicieron oídos sordos a dichas

17. Salmaso (2011: 617).

18. Cicogna (1834: IV, 366).

19. Cicogna (1834: IV, 366).

20. Cicogna (1834: IV, 367).

prescripciones, volviendo a presentar solicitud de impresión en distintas cortes italianas y europeas, e incluso, como veremos, ante las autoridades españolas.

En 1629, al fallecer Rodolfo, todos sus bienes y papeles, y entre estos los *Comentarii* manuscritos, fueron a parar a manos de su hermana Caterina. Lo cuenta, muy disgustado, desde Roma fray Aurelio al Nuncio Apostólico en Florencia, monseñor Alfonso Giglioli, en una carta del 2 de marzo de 1630:

Mia sorella, dopo la morte di mio fratello, si è impossessata di tutti i beni che ascendano alla somma di 14.^m scudi, detrattene due mila di debbiti, della libreria e di tutti i manuscritti sí di mio padre come di mio fratello; et ancorché egli l'habbia lasciata herede, il testamento è nullissimo per molti capi. Oltre ch'essendo morto mio padre ab intestato, rimango io herede, né mio fratello poteva disporre della mia parte, come V. S. Ill.^{ma} potrà vedere dall'acclusa renunzia che feci quando entrai nella Religione. Io vedo precluso l'addito ad ogni accordo; sí che mi converrà litigare: il che se accreschi le mie sciagure, ne lascio la consideratione a V. S. Ill.^{ma} [...].²¹

Caterina estaba decidida a sacar el máximo provecho de los inéditos paternos, para cuya publicación precisaba de un ilustre mecenas. La elección recayó sobre el Gran Duque de Toscana, Ferdinando II, según atestigua la epístola que la heredera del Lauretano le dirigió a principios de 1630:

Serenissimo signore et padrone colendissimo. Io desiderava veramente che questi scritti del signor Traiano mio padre si reducessero in miglior forma, et per maggior sodisfatione dell'Altezza Vostra, che ha mostrato desiderarli et stimarli, et per non restare priva io stessa degli originali: ma premendomi dall'una parte il desiderio d'honorarli col servirne l'Altezza Vostra, dall'altra il timore che restando ancor qualche giorno presso di me non fossi stata costretta dall'auttorità di principe grande, che ne faceva continua istanza, a disporre contro mia voglia; ho eletto de inviarli quali sono, et quali morendo gli lascio a noi l'autore. Suplico l'Altezza Vostra a degnarsi di riceverli benignamente; et conoscendo in questo atto qualche debil principio della mia devotione et della servitú di tutta questa casa verso di lei, si inchini a gradirla, et riconoscila comunicandole la sua Real protezione et gratia: nella quale humilissimamente raccomandandomi, all'Altezza Vostra riverentemente bacio le mani. Di Roma, a dí 26 di genaro 1630.

Di Vostra Altezza serenissima
humilissima et devotissima serva Caterina Bocalini²²

Ahora bien, fray Aurelio Bocalini estaba perfectamente al corriente de las gestiones de su hermana, como demuestra otro fragmento de la misiva a Alfonso Giglioli mencionada antes:

Delle scritture di mio padre la maggior parte si ritrova appresso mia sorella, la quale, persuadendosi di doverle assolutamente patroneggiare, fra molti signori che glele

21. Guasti (1891: 201).

22. Guasti (1858: 69).

dimandarono, elesse S. A. Ser.^{ma} Ben è vero che non credo che il negozio sia per ancora concluso, sí perché ne sarei stato consapevole anch'io, et il Sig.^{re} Ambasciatore Nicolini et il Sig.^{re} Balí Cioli me ne haveriano dato parte, come perché desiderando ella di ritraerne molto lucro, non credo che costí sia per far nulla. Pure supplico V. S. Ill.^{ma} d'indagarne la verità con la sua solita accortezza. Il Papa anch'egli le ha fatto chiedere, con essibitioni di gran promesse; ma a questo mi oppongo io, perché ec.²³

Ya que la negociación con la corte toscana seguía abierta, el servita, quien confiaba en recibir informaciones privilegiadas del secretario de Estado Andrea Cioli, y del embajador mediceo ante la Santa Sede, Francesco Niccolini, solicitó también la ayuda de monseñor Giglioli. Sin embargo, éste poco pudo investigar el asunto, falleciendo al cabo de apenas tres semanas. No queda constancia de ningún pleito entre los dos hermanos por la herencia paterna, razón por la cual es lícito suponer que la muerte de Caterina pusiera fin a toda controversia. Lo cierto es que su nombre no vuelve a aparecer jamás en el rico epistolario del fraile, y que él acabó haciéndose con originales y copias de los manuscritos tacitianos.

A finales de la década de los '30 el Padre Aurelio Boccalini entró al servicio del rey de Polonia, Vladislao IV. La donación de una copia de la inédita obra paterna marcó el inicio de la que sería una larga colaboración con la corte polaca,²⁴ según se desprende de la carta que el nuncio apostólico en Varsovia, Mario Filonardi, envió al cardenal Barberini el 2 de noviembre de 1641. El juicio que el nuncio expresa en dicha misiva acerca del servita no es nada lisonjero, puesto que le relaciona con el Ferrante Pallavicino autor del satírico y antipapista *Corriero svaligiato*, por sus prácticas difamatorias. A continuación, Filonardi reconstruye la carrera diplomática de Boccalini bajo la égida de Vladislao IV, señalando su preciso punto de partida:

Hora il Boccalini è qui in concetto d'haver ingegno, mà valersene in cose simili, con le quali vi s'è insinuato per mezzo del Puccitello suo corrispondente, il principio fu *alcuni anni sono* che mandò a Sua Maestà l'originale de' *Commentari di Traiano* suo padre sopra Tacito, di che pretese 6000 ungarì, e n'ebbe solo il titolo di segretario, e 200 scudi di provisione in Napoli, credo durante la sua vita; ha doppo preteso servire di Residente in Venetia, né ho inteso altro, scrivendo tutto questo per notitia della facilità et favori che trovano qua persone simili.²⁵

Y efectivamente hacia 1640 fray Aurelio se afincó en Venecia, desempeñando tareas diplomáticas por cuenta del rey de Polonia. Como leemos en una carta al monarca, desde que se le había manifestado

la buona disposizione della Maestà Vostra in lasciar uscire alle stampe l'opere di mio padre, diedi tutto l'animo a ridurle a tale che si potessero vedere dal mondo,

23. Guasti (1891: 201).

24. En el fondo Reginense Latino de la Biblioteca Apostólica Vaticana se conservan tres manuscritos autógrafos de los *Comentarii* que

llevan en la portada la dedicatoria de fray Aurelio al rey de Polonia. Cf. Tirri (1998: 482-483).

25. Citado por Tirri (1998: 471). La cursiva es mía.

sodisfacendo in questa guisa al debito di buon servitore della Maestà Vostra e di figlio obligato alla memoria del suo genitore. Ho condotta la fatica a segno tale, che di già si può darne principio; me n'hanno ancora persuaso alcuni di questi senatori, che hanno stimato questa fatica degna di vedersi in publico e mi hanno detto che ne' tempi occorrenti passeranno facilmente alcune cose che in altri vi sarebbe qualche pensiero. Ho dunque dato al Padre Inquisitore e al Padre Maestro Fulgenzio, consultore e teologo di questa Serenissima, parte della fatiche e ne ho cavate le licenze, come vedrà la Maestà Vostra a cui mando il libro, e anderò continuando di mandare il rimanente, acciò che soggiacciano alla benigna censura di Vostra Maestà; e quando non sdegnasse che io stampassi queste opere in questa città e sotto li felicissimi auspici della Maestà Vostra, potrei ponervi la mano; e intanto che un libro si imprimesse, l'altro starebbe alla correzione onde non si perderebbe tempo, e in questa guisa avrei molto piú commodo che in andare in Olanda, né lascierei il servizio qui di Vostra Maestà dove è condizione migliore senza dubbio avere la stampa e la carta, che in qual altro si voglia luogo. Queste soddisfazioni però tutte devono da me regolarsi al gusto della Maestà Vostra, senza il cui assenso e intiera soddisfazione non ardirei di farne stampare pur un solo foglio, per lo che tutte le mie deliberazioni riceveranno il moto da quelle della Maestà Vostra, che starò attendendo. Non senza soggiungere che quella avvertenza del Padre Maestro Fulgenzio di levare alcuni epiteti odiosi, sarà puntualmente eseguita.²⁶

Sin embargo, fray Aurelio, acostumbrado a jugar con dos barajas (¡o más!),²⁷ mientras albergaba la esperanza de ver impresa la obra bajo los auspicios de Ladislao IV, no tuvo reparo alguno en dirigirse a la vez a otros posibles patrocinadores. Así pues, en una epístola de 1645 al tesorero del rey de Francia, invocó la protección y el favor del cristianísimo soberano, a cuyo servicio había estado antaño:²⁸

[...] vengo a supplicarla che si compiaccia a impartirmi gli ufficij della sua benignità; acciò che possa tornare a godere della munificenza fin dall' hora essercitata meco da S.E. onde abbia poi da eseguire i miei instantissimi pensieri d' esporre al mondo sotto

26. Citado por Tirri (1998: 471-472). La carta no está fechada, pero creo razonable datarla a principios de 1645, y, en todo caso, después de que se hiciera efectiva la suspensión del vitalicio a favor de fray Aurelio, sobre la que me detendré más adelante. De ser así, serían correctos los cálculos hechos por el servita en una misiva de enero de 1648: según su reconstrucción, el maestro Fulgenzio Micanzio y el doctor Gasparo Lonigo habían terminado tres años antes la revisión de los inéditos paternos.

27. Sobre su actividad de agente doble en Venecia, véase Preto (2010: 185-187).

28. Lo confirma un pasaje del memorial presentado junto con el hermano Rodolfo ante el Senado veneciano: «Frate Aurelio [...] non ad

altro fine si è partito dalla Corte di Francia (dalla cui Maestà fu gli anni adietro con caratteri honorevolissimi favorito, et honorato) che per prender dal fratello le fatiche fatte dal Padre sopra il medesimo Cornelio Tacito per publicarle poi al mondo al suo ritorno o in Parigi, o dove fosse di maggior gusto di VV.EE.». *Vid.* Cicogna (1834: IV, 364). Cabe destacar que el 10 de abril de 1626, poco antes de que abrazase la vida religiosa, Clemente había redactado en París la *epistola nuncupatoria* de la *Pietra del paragone politico* impresa por Jacques Villery, firmándose C.B.G.R (Clemente Boccalini Ghislieri Romano), «humilissimo et obligatissimo servitore» del Arzobispo de Toulouse, a quien iba dirigida la obra. *Vid.* Boccalini (1626: f.n.n.).

aug.mo nome della M.tà Sua li scritti di mio padre sopra Cornelio Tacito. Confido che la lunghezza degli anni non avranno cancellati i fondamenti delle mie fortune, e che riceverò i soliti honori da V. S. Ill.ma cui bacio humilmente le mani.²⁹

Ese mismo año, en su afán de lucrarse de una manera u otra con los inéditos comentarios tacitianos, el fraile dio un paso en falso, sometiéndolos a la atención de las autoridades españolas en Milán, a cambio de una lauta recompensa. Como era de esperar, ello desencadenó un frenético carteo entre el residente véneto en Milán, Taddeo Vico, y los Inquisidores de Estado de la Serenísima. El 15 de febrero de 1645 el diplomático les señalaba prontamente que el Padre Aurelio Boccalini acababa de dejar el texto en manos del Gobernador:

Sabbato mattina partí pur di qua il P. Boccalini, sendo prima stato visitato da' ministri di corte, da quelli di principi e altra nobiltà, e sempre spesato a nome della Regia Camera; ed avendo qui lasciati undeci tomi di compositioni di Traiano suo padre toccanti considerazioni sopra Tacito e appropriate a' tempi presenti, si ode che n'abbi ricevute da Sua Eccellenza una buona recompensa, oltre il regalo di 200 doppie [...].³⁰

Vico llevó a cabo en breve la misión que se le encargó a vuelta de correo, la de descubrir el contenido exacto de los once tomos y los planes del servita:

Dette opere consistono in undeci volumi in foglio grande, che saranno di 300 pagine in circa per ciascheduno; hanno tutti la medesima prescrizione, qual è la seguente: «Considerationi di Traiano Boccalini sopra li commenti di Cornelio Tacito»; sono manuscritti e sono legati in carta solia bergamina, che è di color giallo; si vogliono mandar alle stampe, ma non così presto potrà ciò seguire, poiché prima si devono riveder da Spagnoli per cercar di ritorcere tutti quei concetti che vi fossero dentro contrarii e non conferenti ad essi; ed il Signor Gran Cancelliere si è addossato questo peso, e perché solo presume di portarlo, onde ha rifiutato li aiuti d'altri che sarebbero stati buoni correttori, non può esser di meno che non sia tardo nel sgravarsene [...].³¹

Consecuencia inmediata de la incauta actuación de Boccalini fue la suspensión del pago de su vitalicio por parte de las autoridades venecianas, que además, a sabiendas de las quejas del religioso, extremaron la vigilancia sobre su conducta, máxime en lo que atañía a las gacetas políticas que éste iba redactando para Vladislao IV sobre el espinoso asunto de la guerra de Candía. Véase a tal propósito el despacho que fue enviado al embajador véneto en Polonia, Giovanni Tiepolo:

Di quello che operò in Milano a' mesi passati il padre Aurelio Boccalini circa le opere manoscritte del quondam Traiano suo padre, risservate anco per propria disposizione

29. Citado por Tirri (1998: 474, n. 54).

30. Citado por Tirri (1998: 463, n. 27).

31. Carta del 1 de marzo de 1645, citada por Tirri (1998: 464, n. 27).

di lui al solo arbitrio et autorità dell'eccellentissimo Consiglio di dieci, Vostra Eccellenza avrà avuta notizia intiera da lettere che scrisse il residente Vico all'eccellentissimo Senato. Ora, avendo esso Boccalini sparsa qualche voce di doglianza per quello che dal medesimo eccellentissimo Consiglio fu con somma prudenza deliberato intorno a certo assegnamento mensuale ch'egli gode, stimiamo conferente assai al pubblico servizio nelle congiunture presenti che la virtù e zelo singolare dell'Eccellenza Vostra s'impieghi in questa parte ancora di ben osservare e con sicurezza intendere con quali forme egli scriva a cotesta maestà circa li affari correnti in particolare con Turchi, de' quali asserisce esso Boccalini tener ordine preciso dalla maestà sua di far distinto, puntuale racconto in scrittura et inviargliela [...].³²

Fray Aurelio no dejó de hacer llegar sus reclamaciones por la sanción del Consejo de los Diez hasta la corte de Varsovia, donde protestó que «per haver obbedito a Sua Maestà in mostrare a' Spagnoli l'opere di mio padre»³³ había perdido la pensión de doce ducados. Desconocemos si su nombramiento como residente del rey Vladislao IV en Venecia fue una suerte de compensación por el daño padecido: lo cierto es que el 26 de agosto de 1646 el servita fue acreditado como tal en la Serenísima, y el 9 de septiembre se le recibió en el Colegio para la primera audiencia.³⁴

El rastro de Padre Aurelio Boccalini se pierde en 1649, año en que se registra su presencia primero en Venecia y después en Roma. A finales de marzo de ese año, desde la Serenísima envió una copia de los *Comentarii* a Cristina de Francia, duquesa regente de Saboya, acompañada por una epístola donde expresaba a la Madama Real el deseo —que resultaría frustrado una vez más— de ver publicada la obra bajo su égida:

Io dunque, che nell'eredità paterna, non ho cosa che maggiormente stimi che l'opere del mio buon genitore sopra Cornelio Tacito, le quali mi vedo posto in necessità di esporre alla pubblica censura del Mondo, *in qualche parte mutilate per non irritare contro di me e la memoria paterna tutto il Collegio de' Principi*; né sapendo come poter piú vivamente testimoniare a Vostra Altezza Reale la mia umilissima et ereditaria divozione, ardisco di offerirle riverentemente una copia di dette fatiche in quella purità per appunto che uscirono dalla penna del mio Padre; huomo, se l'affetto filiale non s'inganna colla commune opinione degli huomeni, assai versato ne gl'interessi e maneggio de' Principi grandi, de' Popoli, e di che regge. Dissi purità, poiché queste di lui osservazioni furono un parto nudo, e da niuna artificiale accuratezza adornati ed abbelliti. Gli occhi de' Principi non hanno bisogno di fuoco, ma godono bensí quella lenità di stile che, abbenché non alletti con finti colori, diletta però coll'isquisitezza de' Sali. Gradisca Vostra Altezza Reale questa mia umilissima oblazione; che se io poi conseguirò il mio Desiderio di poner sotto il torchio questi volumi, gli vederà il Mondo tutti aspersi delle Glorie di Cotesta Real Casa, ed io mi preggerò di adornare buona parte dell'Augustissimo Nome di Vostra Altezza Reale, da cui attenderò d'udire in

32. Carta de los Inquisidores de Estado a G. Tiepolo, a 27 de julio de 1645. *Vid.* Caccamo (1984: 63-64).

33. Benzoni (1969a: 5).

34. Cf. Caccamo (1984: 63, n. 1; y 369-370).

tanto i sensi, acciò che gradendone l'esibizione possa incontanente commandarne le copie, et umilmente a Vostra Altezza Reale m'inchino.³⁵

En agosto de 1649, Giovanni Giustinian, embajador véneto ante la Santa Sede, señalaba la prolongada estancia de Boccalini en Roma, donde, en su supuesta calidad de ministro del rey de Polonia, se había reunido con varios cardenales y había solicitado una audiencia papal. Según la reconstrucción de Gino Benzoni, «con lo stesso Giustinian il B[occalini] ha un colloquio, manifestandogli con 'studiosa essageratione' il suo amore per Venezia, [e] il desiderio di finirvi i giorni 'appresso le ceneri sí benemerite del padre'». ³⁶ Desconocemos en qué año falleció fray Aurelio y si sus restos mortales encontraron sepultura junto a los de Traiano, pero lo más probable es que el servita no viviera lo suficiente para ver salir en letras de molde en 1677 — ¡por fin! — una parte conspicua de los comentarios tacitianos,³⁷ que al año siguiente fueron reimpressos en Ginebra bajo el título de *Bilancia politica*, y con las notas de Louis Du May. El texto de Boccalini fue sometido entonces a la enésima manipulación y falsificación, como se deduce de la advertencia a los lectores firmada por el impresor («Lo stampatore a chi legge»). Johann Herman Widerhold aclaró en ella el papel desempeñado por el intelectual protestante Du May, quien fue encargado de suavizar ciertos tonos y pasajes de los *Comentarii*, además de glosarlos:

E perché in alcuni luoghi, usando il Signor Traiano della libertà del suo genio o dell'inclinatione che par nata con tutti li signori italiani, sparla spesso delle reforme di Luthero, di Calvino e d'altre, a cui la troppo gran authorità de' Papi e la dissolutezza degli altri Ecclesiastici parve intolerabile, pregai il Cavalier du May *d'adolcir alquanto quel che poteva parer troppo acerbo a quelli che hanno diversi sentimenti di quelli del Boccalini in materia di religione*. Quel signore (che par nato solamente per servir il publico) accettò la mia domanda e la sua cortesia fu tale non solo che si compiacque di ammonire li lettori di ciò che devono notare ove si tratta di religione e d'altre cose nelle quali bisogna andar con la briglia in mano, e in tutti gli altri luoghi dove l'eccessiva libertà del Boccalini potrebbe offendere gli occhi di chi legge, ma anche altrove vi aggiunse quel che li parve necessario per renderlo intelligibile a quei che meno sanno delle pratiche del mondo.³⁸

Fue así como las observaciones a Tácito se convirtieron en instrumento de propaganda antirromana. Curioso destino el de Traiano Boccalini: esmerado funcionario del Estado pontificio, escrupuloso observante de la moral católica, acabó siendo autor de referencia para los protestantes europeos. En el último tercio del siglo XVII, la Congregación del Índice no pudo dejar de ocuparse de él, prohibiendo por decreto

35. Saco la cita de Tirri (1998: 468, n. 42). La cursiva es mía.

36. Benzoni (1969a: 6).

37. Es decir las glosas a los seis primeros libros de *Annales*, al primer libro de *Historiae*,

y al *Agricola*. Cf. Boccalini (1677). «Inediti in piú esemplari giacciono i commenti ai libri XI-XIII degli *Annales* e al libro IV delle *Historie*»; *vid.* Firpo (1969: 17b).

38. Boccalini (1678: f.n.n.). La cursiva es mía.

tanto los *Comentarii* de 1677 como su reedición de 1678,³⁹ (que incluía también los avisos del Parnaso y un epistolario ampliamente apócrifo). Por supuesto, en ambos impresos se había borrado de un plumazo la cuidadosa advertencia con que el autor había cerrado sus glosas manuscritas: «Sopra tutte le cose io sottopongo e me e queste mie fatiche alla censura della S. Madre Chiesa, non volendo in modo alcuno che in esse si legga cosa che non sia di somma soddisfazione alla S. Sede Apostolica».⁴⁰

El parecer del Consejo de Estado español

En el Archivo General de Simancas se conserva, entre los papeles del Consejo de Estado, un interesantísimo expediente sobre la eventual impresión de los comentarios a Tácito del Lauretano, que Fernando Bouza fue el primero en señalar.⁴¹ Ahora bien, no creo que nadie haya reparado hasta la fecha en que el Antonio Ronquillo encargado de *reconocer* el texto, y cuyo parecer, parcialmente cifrado, Bouza resume, no es sino ese Gran Canciller del Milanésado al que se refiere Taddeo Vico en la misiva citada antes.⁴²

Don Antonio Briceño Ronquillo llegó a Italia tras una brillante carrera de letrado «che lo aveva portato dalla carica di uditore a Valladolid, tenuta per nove anni, a sedere per cinque anni nel *Consejo de las Órdenes*, e, contestualmente all'incarico milanese che tenne fino al 1645, a godere di una *plaza* nel Consiglio di Castiglia».⁴³ Tras desempeñar durante una década (1635-1645) el segundo más alto cargo del Estado de Milán, después del de Gobernador, a mediados de 1645 fue nombrado embajador del rey de España ante la República de Génova. Así pues, empezó a ocuparse de los manuscritos boccalinianos en febrero de 1645, en su calidad de Gran Canciller de Milán, y los tuvo en su poder por lo menos año y medio, llevándoselos a la nueva sede diplomática.

La previsión de Vico («Il Signor Gran Cancelliere si è addossato questo peso, e perché solo presume di portarlo, onde ha rifiutato li aiuti d'altri che sarebbero stati buoni correttori, *non può esser di meno che non sia tardo nel sgravarsene*»)⁴⁴ se reveló acertada: solo el 3 de septiembre de 1646 Ronquillo pudo enviar al rey Felipe IV el informe solicitado —que llegó a su destino el 19 de noviembre de ese mismo año—, y lo hizo desde la localidad genovesa de «San Pedro de Arenas» (la actual Sampierdarena).⁴⁵ Transcribo a continuación dicha misiva:

39. Cf. Bujanda (2002: 142).

40. Reproduzco las últimas líneas de los comentarios a *Ann.* VI presentados ante el Consejo de los Diez, según la transcripción de Cicogna (1834: IV, 357).

41. Bouza (2005: 27).

42. Cf. la p. 225 del presente trabajo.

43. Buono (2009: 78).

44. La cursiva es mía.

45. Se trata sin lugar a dudas, de este municipio italiano, y no del abulense Arenas de San Pedro, como apunta Bouza (2005: 27). San Pier d'Arena (según la grafía antigua) se encontraba en aquel entonces en las afueras de Génova. A principios del siglo xx fue englobado en la capital ligur, de la que hoy día representa uno de los barrios más populares.

Señor:

Sirvióse V.M. de mandarme reconoçiese *las notaciones políticas del Bocalini sobre Cornelio Tácito* y hallo que están llenas de malignidad contra las acciones *del s.^r Rey D. Ph.^o segundo y del s.^r Emp.^{or} Don Carlos, y generalmente contra todos los Españoles*. Si esto se quita, fáltale a la obra mucho de sazón, y aventúrase que *en estampándola* en aquella forma se haga sospechoso y obligue a otros que tienen tanvién *copias a que las estampen* como están y aun con *más veneno*, y solo pudiera salir a luz quando con aquellos materiales *se formara la obra de nuevo*. El Padre Bocalini *insta por los libros* y se queixa de que por haverlos *entregado le quitó la República* la pensión que le dava, y se ha hecho difidente *de Francia*, y perdido sus comodidades, y como V.M. se sirviese de mandarle *yr socorriendo* de quando en quando con alguna cossa, se podría yr entreteniendo y en el entretanto creo se podría disponer *que alguna persona pusiese la obra en estado que, quitando lo más perjudicial*, y dexando algunas cossas de menos inconveniente, la formasse de manera que se pudiese publicar. V.M. mandará lo que fuere de su real servicio. Guarde Dios la Católica Persona de V.M. como la cristiandad ha menester. S. P.^o de Arenas, 3 de septiembre de 1646.⁴⁶

Ronquillo no pudo dejar de reparar en las violentas críticas antiespañolas diseminadas en los inéditos de Traiano Boccalini, cuyo blanco predilecto eran las gloriosas hazañas del emperador Carlos V y del rey Felipe II. Conceder el visto bueno a semejante obra era inconcebible; expurgar los pasajes más polémicos, muy complejo. La única solución viable parecía ser reescribir el texto *ex novo*, aprovechando los materiales disponibles, pero mientras tanto era preciso compen-sar económicamente al hijo del autor por la pérdida del vitalicio veneciano, con tal de evitar publicaciones no autorizadas de los manuscritos paternos.⁴⁷

El expediente de Simancas se completa con la resolución del Consejo de Estado en que intervinieron el Marqués de Mirabel, el Duque de Villahermosa, don Francisco de Mello y el Marqués de Valparaíso, reunidos para debatir la memoria de Ronquillo y tomar una resolución sobre sus propuestas. El acta correspondiente está fechada en el 20 de diciembre de 1646:

[...] El Consejo ha conferido sobre lo que contiene esta carta (como V. Mg.^d fue servido de mandarlo), y ha pareçido bolver a las R.^s manos de V. Mg.^d. Y el Marqués de Mirabel dixo que le pareçe conveniente espurgar estos libros, particularmente en las calunias tan conoçidas de querer desacreditar la prudencia de Su Mg.^d del Rei N.ro Señor Phelipe Segundo, y su justo gobierno, y las acciones que tan justamente deven benerar de la Mag.^d del Emperador Carlos 5.^o, que no an menester mayor crédito que lo que por sí mismo ganaron tan conoçido en el mundo, y que para quitar lo superfluo perjudicial importaría mucho cometerlo a personas de toda satisfacción, y que profesan materia de Historia y Política, que el mismo Don Antonio Ronquillo que lo ha reconoçido podría disponerlo, comunicándose con el Marqués de la Fuente, para que ajuste con el Bocalini, que se halla en Venecia, lo que combinere, porque no sien-

46. Archivo General de Simancas, Estado, Legajo 3851, Fol. 78 r-v. Señalo con cursiva las partes cifradas.

47. Nótese que Ronquillo imaginaba o sabía a ciencia cierta que existían más copias de los códices tacitianos.

do con su notiçia sería yrritarle, para que sin valerse deste remedio le haga imprimir i continúe sus escritos, en mayor perjuicio de V. Mg.^d y para todo le pareçe al Marqués mui combiniente se le den algunas asistencias y socorros, y que V. Mg.^d le satisfaga en la cantidad de la pensión que la República le a quitado, i que de presente se le diese alguna ayuda de costa, y que lo uno y lo otro sea efetivo.

El Duque de Villahermossa se conformó con el Marqués de Mirabel i que pues Don Antonio Ronquillo escribe que está lleno de malignidades contra las Mag.^{des} de los señores Emperador y Phe. 2º, sería bien que con particular estudio lo exsaminase, porque mejor modo de procurar de que se enmiende (demás de pagárselo) debe ser satisfacerle de que lo son con la verdad de lo que ha pasado, y si Don Antonio Ronquillo huviere apuntado las cossas en que prinçipalmente repara, se le pudiera satisfacer dellas desde acá, y teniendo tanto tiempo ha este libro en su poder pudiera haverle copiado todo.

También pareçe al Duque que sin más dilación le vaia socorriendo y entreteniendolo como él dice i que sea por mano del Marqués de la Fuente ajustada la cantidad con Ronquillo, y al Marqués se le partiçipe todo, por si tubiere que adbertir a Don Antonio en las mismas notaciones.

Don Françisco de Mello y Marqués de Valparaíso dixeron lo mismo. V. Mg.^d resolverá lo que más fuere servido.

Como se ve, el análisis y las conclusiones de Ronquillo encontraron el beneplácito general: objeto de discusión de los consejeros fue únicamente la manera de poner en práctica sus sugerencias, y en este sentido, la intervención más destacada fue la del Marqués de Mirabel quien recomendó que se encargara de la revisión alguien muy competente en historia y política; que se involucrara en el asunto al Marqués de la Fuente, bien experimentado en tareas diplomáticas;⁴⁸ y que se mantuviera al corriente de toda novedad a fray Aurelio, ya que el actuar a sus espaldas hubiera podido provocar reacciones incontroladas e indeseadas. El Duque de Villahermosa, además, pretendía convencer al servita de que las críticas paternas carecían de fundamento, y ansiaba ver una lista de los pasajes más controvertidos de la obra, para que se confutasen desde Madrid punto por punto. El Consejo de Estado ignoraba a todas luces que el único hijo supérstite del Lauretano, lejos de querer seguir la cruzada del ilustre progenitor contra la mayor monarquía de Europa, hubiera accedido a callar por un puñado de monedas.

Semblanzas de Carlos V y Felipe II en los *Comentarii sopra Cornelio Tacito*

No sorprenden las objeciones levantadas por don Antonio Ronquillo frente a la posibilidad de que se llevasen a la imprenta los comentarios tacitianos de Bocalini, cuya aversión hacia España (objeto de invectivas punzantes en los *Ragguagli*) era bien conocida. Sin embargo, en este caso resultaba imposible

48. En aquel entonces el marqués era embajador en Venecia.

sanear el texto a golpe de tijeretazos, tal y como se había hecho con motivo de la publicación de los *Discursos políticos y avisos de Parnaso*, versión castellana de los *Ragguagli*, de la que quedaron excluidos los que «degenerando del nombre de avisos, bastardearon a ser sátiras, con declarada malediciencia».⁴⁹

No se trataba de eliminar, al igual que lo hizo el traductor Fernando Perez de Sousa, alguna que otra gaceta protagonizada por los más ínclitos protagonistas del reciente pasado político-militar, como el Gran Capitán o el Duque de Alba. Es que la obra entera estaba salpicada de impertinencias y críticas cáusticas contra las principales cabezas coronadas de la historia española y sus validos: el suprimirlas hubiera implicado, según insinuó el mismo Ronquillo, replantear totalmente los *Comentarii*. Baste un simple botón de muestra para ilustrar lo dicho. Boccalini no deja de reprochar al emperador Habsburgo sus responsabilidades en el atroz saqueo de la ciudad eterna:

Carlo V doppo haver saccheggiato Roma, e tenuto prigione Clemente VII con le braccia del suo essercito mezo luterano, hebbe tant'horrore della sinderesis che non assaggiò mai piú un'oncia di riposo, sinché ridotto a misera vita nell'Escuriale di Spagna, non bagnava che di lacrime [le guancie], e di sangue le reni con un flagello di funi, che lasciò in eredità preziosa al suo figlio Filippo.⁵⁰

En otro comentario lo tilda de incapaz en la elección de los altos mandos:

Hoggi giorno i principi soccombono a notabili miserie per i loro capitani, mentre per le vane gare di precedenze e pretensioni sono costretti nell'elettione d'un generale haver piú riguardo alla sua nobiltà [...] che al merito insigne e al valore [...]. Nell'istesso scoglio ruppesi una volta anche l'ingegno non sempre miracoloso di Carlo V, quando volle mandar al governo di Milano e alla diretion dell'essercito che vi manteneva l'illustre di prosapia don Diego di Mendoza, piú alla corte que al campo, e piú con la penna che con la spada habile a farsi conoscere per buon servitore del suo monarca. Onde dalla sua infelicissima condotta rimasero strascinati gl'interessi cesarei all'ultima confusione nell'importanza d'Italia.⁵¹

Más adelante, a él y a su hijo se les reconoce la primacía en el arte de cubrir con «manto de piadoso brocado»⁵² sus propios intereses:

Nella corte di Roma piú che in altra che si trovi, s'ode con parole mestissime e modestissime ascondere grandissime bruttezze di concetti. Chiamar riformata religione, estirpar la verginità, rubbar le chiese, applicar a sé i beni degli hospitali. Cosí Carlo

49. Boccalini (1640: f.n.n.). Para la historia editorial de las gacetas parnasianas de Boccalini, y la censura a la que fueron sometidas en España me permito remitir a mis trabajos: Gagliardi (2010a) y (2010b).

50. Boccalini (1677: 75).

51. Boccalini (1677: 117).

52. Boccalini utiliza esta imagen en la *Pietra del paragone politico* para representar la hipocresía española.

V quando ponea i ferri e le catene di ferro all'Italia dicea di combattere per la libertà d'Italia; suo figliolo ammonito di non travagliar tanto la Francia, diceva che per il nome che havea di Cattolico era obligato protegerla e perseguitar gli heretici, e così con belle parole far brutti fatti.⁵³

Al glosar *Ann.* VI, 26 («Ut odium et gratia desiere, ius valuit») el Lauretano apunta:

Nell'animo oppresso da queste due passioni, non può dimorar la giustitia, né cos'alcuna di puro e ottimo giudice [...]. I Principi non caminano nelle cose grandi con altri piedi che con quelli dell'interesse, e con queste leggi giudicò Carlo V nelle cause di Modena e Reggio e del Monferrato piú che conforme al giusto.⁵⁴

Y para aclarar lo arriesgado que es encargar un negocio a una sola persona, cuya caída puede resultar fatal, comenta: «Cosí intervenne a Carlo V, il quale avendo fondata tutta la sua speranza nella Provenza nel valor d'Anton da Leva, come il vidde morto perdé affatto l'animo, e si ritirò vergognosamente dall'impresa».⁵⁵

Por otra parte, no engañen las palabras elogiosas dedicadas al rey Felipe II en *Ann.* I, 84: «A mio giudizio la Spagna non ha conosciuto miglior politico re di Filippo secondo».⁵⁶ El retrato que Boccalini va esbozando en las páginas de sus *Comentarii* es el de un soberano sombrío, vengativo, excesivamente severo, y en ocasiones poco magnánimo; dominado por Ruy Gómez de Silva «suo primo ministro, anzi suo primo padrone»;⁵⁷ maestro en el arte de la disimulación deshonesto (véase la expedición encubierta de la Invencible Armada, «che egli mandò in Francia [...] sotto colore d'haverla spedita in Inghilterra»),⁵⁸ obcecado por el afán de poder, y el sueño de renovar los fastos romanos de la monarquía universal:

Il desiderio di regnare e dominare è un demonio che non si scaccia con l'acqua santa. Per questo sol capo Filippo II tante volte nominato ammazza il figlio, fomenta l'heresie degli Ugonotti, arma la Lega Santa, e spende sopra cento millioni in Francia, nella quale pretendeva porre il piede per passare da' Pirenei a Milano sempre sul suo, e congiungendo Milano a Napoli, tagliar il collo alla libertà d'Italia.⁵⁹

Boccalini no duda en dar crédito a la leyenda negra de un Felipe II asesino tanto de su propio hijo, don Carlos, como de su hermanastro, don Juan de Austria. Las peores sospechas, los terribles rumores que circularon tras la muerte de ambos se convierten en verdad indiscutida en sus anotaciones. Para eliminar tan incómodos rivales, el rey recurrió al veneno, «patibolo de' Principi»:⁶⁰

53. Boccalini (1677: 333).

54. Boccalini (1677: 474).

55. Boccalini (1677: 490).

56. Boccalini (1677: 80).

57. Boccalini (1677: 159).

58. Boccalini (1677: 110).

59. Boccalini (1677: 516).

60. Boccalini (1677: 503).

essendo entrato in gelosia del principe Carlo, suo unico figliolo, e di don Giovanni suo fratello bastardo, ancorché non fussero venuti all'atto prossimo di armarsegli contro, nondimeno gli diede il cuore di levare la vita col veleno ad ambidue.⁶¹

Menudean en particular las referencias al supuesto homicidio de don Carlos, que despierta en el Lauretano una firme indignación:

[...] per venire all'atto di punire il figliolo con l'ultimo supplicio, oltre al delitto chiaro e grandissimo deve esser congiunta l'incorrigibilità, se il principe non vuol riportar nome di crudele verso se medesimo uccidendo un suo figliolo. Ma se alla sentenza del principe don Carlo vi fu il beneplacito del padre, come poté lingua di padre per qualsivoglia delitto comandare cosa così atroce, e proferir con il cuore, se non con la lingua: «Ammazzatelo! Io mi contento?»⁶²

Más adelante se concretan los detalles de su diabólico plan:

Il re Filippo II, volendo levar la vita con sicurezza al principe Carlo suo figliolo, il tenne prigioniero da Natale fino al giorno di S. Giovanni, perché a soggetti di questa sorte si leva prima la reputatione nella prigione, con gli esilij, e altri strapazzi e poi la vita, poiché il popolo col tempo si scorda dell'affetto portato loro, e va a poco a poco deponendo lo sdegno concepito contro il Principe.⁶³

Otro sonado acontecimiento sobre el que Boccalini se detiene en varios lugares de sus anotaciones es la muerte violenta de Juan de Escobedo, ejecutada por unos sicarios del secretario de Estado, Antonio Pérez, y decretada, según el escritor, por el mismo monarca. Al relato de las llamadas alteraciones de Aragón, reino donde Pérez consiguió la protección de los Fueros, siguen unas notas corrosivas acerca de la gestión absolutista del poder por parte de Felipe II, y sobre sus errores de evaluación del contexto político en la rebelión de Flandes. Conflicto infeliz del que los Españoles sacarían una lección de humildad:

Filippo II [...] sí come erasi opportunamente valuto d'Antonio Perez per amazzare il di lui nemico Escovedo, così per esser ruffuggito il Perez aragonese in Saragozza affine di vivere sicuro dal bando regio, accozzato un essercito all'improvviso lo spinse sotto Saragozza, e presala fece tagliare il capo a tutto il Giustitia, come quello che richiesto di consegnar al re Antonio Perez, havendo ricusato, si pretese incorso in delitto di lesa maestà, per lo che fu spogliato il regno di tutti i suoi privilegij [...]. Si persuase Filippo soprannominato di poter fare il medesimo gioco anche in Fiandra, dopo i primi moti di quella ribellione; onde a tal fine vi spedí quel terribile antropofago del duca d'Alva, ma gli andò errato il calcolo, perché Aragona si vedde prima abbrugiata che accesa; ma le Fiandre, poste in mezo ai potentati d'Europa, hebbero

61. Boccalini (1677: 32)

62. Boccalini (1677: 319).

63. Boccalini (1677: 434).

acqua da tutte le parti del mondo per estinguer il furor spagnuolo, e tizzoni da tutti i principi cristiani, e massime da quelli della nuova religione, ch'era una setta di gente unita per opporsi all'affettata monarchia universale di Castigliani, affinché potessero scaldarsi per non morir di freddo, e per attaccar fuoco inestinguibile nelle viscere dell'inimico; onde doppo l'infelice condotta di quella sanguinosa e lunga guerra, hanno imparato i Spagnoli a nudrir pensieri men vasti, e a moderare quella loro ambizione che non haveva orizzonte, essendosi per prova disingannati che il mondo vuol vivere, e non vuol vivere spagnolo, e che a loro deve bastare il vivere e lasciar vivere, se non vogliono urtar in peggio.⁶⁴

Boccalini vuelve sobre el asunto más adelante, cuando se propone glosar *Ann. II, 39*. Para demostrar que la *libido faeminarum* puede conllevar dramáticas consecuencias, dedica dos densas páginas a esclarecer tanto el presunto, sórdido móvil del asesinato de Escobedo, como las causas de la caída de Antonio Pérez, reduciendo las complejas intrigas y confabulaciones de palacio protagonizadas por la princesa de Éboli a un mezquino *affaire* amoroso:

[...] Così le donne rovinano il mondo. Se non mi credono i principi, ne dimandino alla Spagna, la quale, per l'intemperanza di Filippo II ha ingrandita la fortuna di Francia col snudar agli occhi di Parigi gli arcani tutti più cupi di Madrid: udite come.

Innamoratosi fieramente Filippo II d'Anna (nome fatale a' regi) Mendoza, vedova di Ruigomez de Silva, favorito ministro già del medesimo Filippo, e donna di singolari bellezze, fece consapevole di questi suoi amori il suo confidente segretario Antonio Perez, il quale di ruffiano s'avanzò a diventare amante e poi goditore delle bellezze della Mendoza; il che fu poi scoperto al re dall'Escovedo segretario di don Giovanni, venuto all'ora di Fiandra affinché restasse abbattuto il Perez, il quale contrariava nel consiglio del padrone i disegni di don Giovanni. Percosso il re di quest'avviso, risolvette di perdere non meno il rivale Antonio Perez che il nemico Escovedo, sollevatore dell'animo di don Giovanni a farsi padrone delle Fiandre.⁶⁵

Tampoco se pierde la ocasión de subrayar que, para más inri, Antonio Pérez logró finalmente sustraerse a la venganza de Felipe II, encontrando amparo entre los acérrimos enemigos de la corte madrileña, a los que, ni corto ni perezoso, reveló los más arcanos secretos de su patria:

Vedendosi in pericolo, ricorse al sacrario non violabile del re di Francia, dove fu accolto e favorito con grandissimo danno della monarchia spagnola; perché questo grand'huomo scoprí alla Francia tutte le macchine di Spagna, insegnandole a vincerla e attraversarla così bene con le finezze de' negotij e strattagemmi, come con l'armi e con le penne. Né tanto gran male hebbe altr'origine che l'amore del re Filippo con la Mendoza vedova di Ruigomez.⁶⁶

64. Boccalini (1677: 123-124).

65. Boccalini (1677: 158).

66. Boccalini (1677: 159).

A la luz de cuanto he venido exponiendo, se entenderá la dificultad de expurgar el texto de los *Comentarii*: si Tácito había consagrado los seis primeros libros de los *Annales* al principado de Tiberio, Boccacini constela sus glosas de apuntes mordaces y notas especialmente polémicas sobre el reinado de Felipe II, cuyo lóbrego retrato va perfilándose precisamente como el de un renovado Tiberio. Sobre ambos se cernía la sospecha de haber urdido asesinatos inconfesables (Germánico y Druso por una parte; don Carlos y don Juan de Austria por la otra), y además, como Tiberio se deshizo de Pisón, al que había recurrido contra Germánico, así Felipe II no tuvo reparos en librarse de Antonio Pérez, del que se había servido para neutralizar a Juan de Escobedo; los dos entregaron «ambo le chiavi del cor» a un todopoderoso ministro (Sejano y Ruy Gómez), etc.

«Quitar lo más perjudicial» de las anotaciones tacitianas hubiera implicado desvirtuarlas del todo. Lo más sencillo y eficaz resultó ser, pues, vetar *tout court* el paso a la imprenta de la obra, de la misma manera que se había impedido la aparición en letras de molde castellanas de la *Pietra del paragone politico*, cuya trabazón no era sino el sarcástico *animus* ferozmente antiespañol de Boccacini.⁶⁷

67. En Gagliardi (en prensa) analizo el despiadado retrato de la Monarquía Española que el Lauretano esbozó en la *Pietra del paragone politico*.

Bibliografía

- BENZONI, Gino, «Aurelio Boccalini», *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XI, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1969a, 4-6.
- , «Rodolfo Boccalini», *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XI, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1969b, 8-10.
- BOCCALINI, Trajano, *Ragguagli di Parnaso e scritti minori*, Luigi Firpo (ed.), Bari, Laterza, 1948, 3 vols.
- , *Pietra del paragone politico*, Parigi, appresso Iacomo Villery al Palazzo, 1626.
- , *Discursos políticos y avisos del Parnaso [...] Contienen noventa y uno avisos. Tradújolos de la lengua toscana en la española Fernando Perez de Sousa*, Huesca, Juan Francisco Larumbe, a costa de Pedro Escuer, 1640.
- , *Comentarii di Traiano Boccalini romano sopra Cornelio Tacito*, Cosmopoli, per Giovanni Battista della Piazza, 1677.
- , *La bilancia politica di tutte le opere di Traiano Boccalini [...] il tutto illustrato dagli avvertimenti del signor cavaliere Ludovico Du May*, Castellana, per Giovanni Hermano Widerhold, 1678.
- BOUZA ÁLVAREZ, Fernando J., *El libro y el cetro: la biblioteca de Felipe IV en la Torre Alta del Alcázar de Madrid*, Salamanca, Instituto del Libro y de la Lectura, 2005.
- BUJANDA, Jesús M. de (ed.), *Index librorum prohibitorum. 1600-1966*, avec l'assistance de Marcella Richter, Sherbrooke, Université, Centre d'études de la Renaissance; Montréal, Médiaspaul; Genève, Librairie Droz, 2002.
- BUONO, Alessandro, *Esercito, istituzioni, territorio. Alloggiamenti militari e «case herme» nello Stato di Milano (secoli XVI e XVII)*, Firenze, Firenze University Press, 2009.
- CACCAMO, Domenico (ed.), *Il carteggio di Giovanni Tiepolo ambasciatore veneto in Polonia (1645-1647)*, Milano, Giuffré, 1984.
- CIAMPI, Ignazio, *Della vita e delle opere di Pietro Della Valle il Pellegrino: monografia illustrata con nuovi documenti*, Roma, Tip. Barbera, 1880.
- CICOGNA, Emanuele Antonio, *Delle iscrizioni veneziane*, Venezia, Cicotti, 1824-1853, 6 vols.
- FIRPO, Luigi, «Una inedita biografia settecentesca del Boccalini», *Giornale storico della letteratura italiana*, vol. CXXXVII, 1960, 228-238.
- , «Traiano Boccalini», *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XI, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1969, 10-19.
- GAGLIARDI, Donatella, «Fortuna y censura de Boccalini en España: una aproximación a la inédita *Piedra del Parangón Político*», *Studia Aurea Monográfica*, 1, 2010a, 191-207.
- , «Las versiones castellanas inéditas de la *Piedra del Parangón Político*: *recensio* y descripción de los manuscritos», *Crítica Hispánica*, vol. XXXII, n° 2, 2010b, 163-192.
- , «Para una semblanza de la Monarquía Española en las sátiras póstumas de

- Traiano Boccalini», *Roma e Madrid nei secoli XVI e XVII: arte diplomazia e politica*, a cura di Alessandra Anselmi, Roma, Gangemi, en prensa.
- GUASTI, Cesare, «Lettera della figlia di Traiano Boccalini al granduca Ferdinando II», *Giornale storico degli archivi toscani*, vol. II, 1858, 69-70.
- , (ed.), *Le carte strozziane del R. archivio di Stato in Firenze. Inventario*, Firenze, Tipografia galileiana di M. Cellini e C., 1884-1891, 2 vols.
- PRETO, Paolo, *I servizi segreti di Venezia. Spionaggio e controspionaggio ai tempi della Serenissima*, Milano, Il Saggiatore, 2010.
- SALMASO, Valentina, «Traiano Boccalini e i *Commentarii* a Tacito», *Come leggere i classici. Presenza e influenza dei classici nella modernità. Atti del Convegno internazionale di Napoli, 26-29 ottobre 2009*, Roma, Salerno Editrice (Pubblicazioni del «Centro Pio Rajna». Sezione Prima, Studi e saggi 19), 2011, 609-624.
- SAVELLI, Paolo, «Su una lettera inedita di Traiano Boccalini e alcuni manoscritti di Giulio Pallavicino», *Il pensiero politico*, n° 3, 1983, 403-409.
- TIRRI, Assunta, «Materiali per un'edizione critica delle *Osservazioni a Cornelio Tacito* di Traiano Boccalini», *Il pensiero politico*, n° 3, 1983, 455-485.

El otro mundo en las sátiras menipeas de Quevedo. Una evolución a merced de la censura

Ramón Valdés Gázquez

Universitat Autònoma de Barcelona

*No he de callar por más que con el dedo,
ya tocando la boca o ya la frente,
silencio avises o amenazas miedo.
¿No ha de haber un espíritu valiente?
¿Siempre se ha de sentir lo que se dice?
¿Nunca se ha de decir lo que se siente?*

Era don Francisco de Quevedo un espíritu poco dócil, como los versos iniciales de la *Epístola satírica y censoria* dejan ver a las claras. Sin embargo, si observamos el conjunto de sus sátiras menipeas, podemos percibir en ellas una evolución en la que con seguridad la censura jugó un papel de cierta importancia y el creador acabó, de un modo u otro, bajando la cabeza o desviándose de su camino. Me refero concretamente al paso de la ambientación cristiana a una ambientación pagana, o para ser más exacto, pues no se trata sólo de una cuestión de escenarios, a la representación del otro mundo cristiano, con todas sus implicaciones literarias y religiosas (motivación, ambientación, personajes, coordenadas espaciotemporales; realidades escatológicas, doctrinales e incluso teológicas), al mundo mitológico pagano.

En una de sus primeras creaciones menipeas, el *Sueño del Juicio final*, que se produce como el título indica en el día del Juicio, en el valle de Josafat, podemos ver como personajes de la narración a diablos, a Judas, a los diez mandamientos (en una prosopopeya) o al mismísimo Dios. *La hora de todos*, en cambio, sátira menipea ya de la madurez, comienza con una asamblea olímpica en la que entran en juego Júpiter, Marte, Baco, Saturno, Neptuno, Plutón, la Fortuna como gran protagonista que a todos tiraniza y su acompañante, la Ocasión. Pero sea cual sea el escenario, sea cual sea la escatología, pagana o cristiana, son precisamente el contacto con el otro mundo y los recursos fantásticos que implica esa situación los que permiten el desarrollo de la sátira, el desencadenamiento de la crítica acompañada de la ridiculización y la risa. Por ello es por lo que podemos hablar en cualquier caso de sátiras menipeas.¹

1. Véase Valdés (2006).y (2010)

Las incongruencias de la sátira menipea de contenidos cristianos

Lo cierto es que el desarrollo mismo del género de la sátira menipea en un contexto religioso represor comporta ciertas dificultades. Las críticas, chanzas e irreverencias que se permitía Luciano respecto a la propia religión, las creencias y supersticiones tuvieron sus ecos en el primer renacimiento de la sátira menipea. Giovanni Pontano, en el *Charon* (1467), abordó esas cuestiones, referidas ahora de una manera algo ambigua a la religión cristiana, aunque fuera utilizando en sus obras personajes paganos. En el *Charon* dialogan Carón y Minos para abordar cuestiones como la crueldad de los hombres con Cristo:

CARÓN. Oh, buen Plutón, ¿cómo es tanta la ingratitud y tanta la crueldad?, ¿es ésta la recompensa que merece la enseñanza y la instrucción?

MINOS. El género de los hombres es ingratisimo e incontinente. Dejo a los poetas, que fueron los primeros en contar la verdad sobre los infiernos, a los que ahora desprecian todos. A Sócrates, que era hombre íntegro y muy sabio, lo envenenaron. Y repara en lo que le hicieron a Cristo. Ni siquiera nos atrevimos a tocar las heridas del costado y de los pies, porque nos resistíamos a admitir tanta maldad en los hombres. [...] sé que hasta a los hombres mismos les pareció abominable que mataran cruelmente a Cristo los mismos a quienes enseñaba, y con quienes vivió inocente durante años, mientras que nosotros y esta turba de sombras, que no lo conocíamos, de inmediato le honramos y adoramos.

CARÓN. Es aborrecible tanta depravación, y nunca acabaré de entender su causa.²

No deja de ser sorprendente, y paradójico en cierto modo, que los paganos Minos y Carón ponderen la crueldad de los hombres y digan honrar y adorar a Cristo. En una operación retórica algo arriesgada presentará a Cristo como defensor de la verdad, y como tal, lo parangonará con Pitágoras y Sócrates; así dice Minos:

las pasiones violentas y los apetitos desordenados e irrefrenables terminaban por vencer a aquella parte que sigue a la razón, que ya deja así de prestar ayuda alguna para mantenerse en un recto medio. De aquí se siguen los vicios, las sediciones, las guerras y todos los males que afligen a los mortales; de aquí que les resulte incómoda la verdad, y que no quieran escuchar ni sufrir a los que les enseñan lo justo y lo honesto. Por esto murió Pitágoras en el fuego, Sócrates envenenado y Cristo clavado en una cruz. Los mortales, ciegos, vencidos por sus deseos, como poseídos por la locura, no quisieron ni supieron conocer al que mataban, y los que le conocieron no pudieron salvarlo, porque eran pocos y es muy rara la bondad.³

Más adelante, en diálogo ahora Carón y Mercurio, éste, tras afirmar que sacerdotes y pontífices «son los que menos se ocupan de la verdadera religión. No

2. 33-34.

3. 34-36

tienen otro afán que el de acrecentar su patrimonio, acumular riquezas y engordar sus barrigas»⁴, ataca a continuación la superstición y la devoción a los santos:

No sólo cuelgan en el templo pies y manos de cera o de metal, sino también las partes obscenas del cuerpo: se ruborizan cuando se las enseñan al médico, pero no se avergüenzan de ponerlas ante los dioses [...] a Martín le tienen tanta devoción los franceses, españoles, alemanes e italianos, que tienen por idiota a quien en la fiesta del santo no se emborracha y se harta de comer. No hay día en la tierra más indecente ni más empapado en vino. En una ciudad de Alemania, cuando llega el día de San Martín, sacan su imagen en procesión por las calles del pueblo y, si sale el día bueno y claro, riegan al San Martín con su mejor vino.⁵

Son temas que reencontraremos más adelante en las sátiras erasmianas. Lo que nos interesa aquí es esa incongruencia por la que en el sincretismo del género un dios pagano se convierte en un examinador y defensor de la pureza de la fe. En esa situación nos volveremos a encontrar en el *Diálogo de Mercurio y Carón* de Alfonso de Valdés. Allí Mercurio se escandaliza y sufre al ver la vida que llevan los cristianos:

Y finalmente, los vi a todos tan ajenos de aquella paz y caridad que Jesucristo les encomendó, dejándosela por señal con que los suyos fuesen conocidos, que en todo el mundo junto no hay tantas discordias ni tan cruel guerra como en aquel rinconcillo que ellos [‘los cristianos’] ocupan. De manera que, cotejando en estas y en otras muchas cosas la doctrina cristiana con la vida de aquella gente, hallé que aquéllos debían ser los que Alastor me había dicho. Y por mejor informarme, bajado a la tierra pregunté qué gente era aquélla y todos me decían que eran cristianos. Cuando yo aquello oí comencé a decir: ¡Oh, cristianos, cristianos! ¿Ésta es la honra que hacéis a Jesucristo? ¿Éste es el galardón que le dais por haber derramado su sangre por vosotros? ¿No tenéis vergüenza de llamaros cristianos, viviendo peor que alárabes y que brutos animales? [...] Éstas y otras palabras me verías decir con tanto enojo, que parecía arrancárseme las entrañas. [...] Pregunté dónde estaba la cabeza de la religión cristiana, y sabido que en Roma, me fui para allá, y como llegué, estuve tres días atapadas las narices del incomportable hedor que de aquella Roma salía, en tanta manera, que, no pudiendo allí más parar me pasé en España [...] Todo esto te he querido decir porque de hoy más no te maravilles de cosa que oyeres decir.⁶

Mercurio presencia el saqueo de Roma y, cuando observa el famoso episodio en que un soldado del ejército del Emperador arroja una hostia consagrada con desprecio sobre un altar, comienza a dar gritos asustado, pero es nada menos que San Pedro quien lo tranquiliza con el argumento de que estos excesos eran lección necesaria para que Roma corrija los suyos. Nos encontramos, pues, con una situación cuando menos llamativa: Mercurio tranquilizado ante los aparen-

4. 92.

5. 66-69

6. 87-90.

tes sacrilegios contra la religión cristiana por San Pedro. Para decirlo en términos proverbiales, nos encontramos con un dios pagano más papista que «el Papa»:

Y como viese yo un soldado hurtar una custodia de oro, donde estaba el santísimo sacramento del cuerpo de Jesucristo, echando la hostia sobre el altar, comencé a dar gritos. Y dijo el buen San Pedro: «Calla, Mercurio, que ni aun aquello se hace sin causa, para que los bellacos de los sacerdotes que abarraganados y obstinados en sus lujurias, en sus avaricias, en sus ambiciones y en sus abominables maldades, no hacían caso de ir a recibir aquel santísimo Sacramento y echarlo en aquella ánima hecha un muladar de vicios y pecados, viendo agora lo que aquellos soldados hacen, cuanto más ellos lo acriminaren, tanto más a sí mismos se acusen y tanto más confundidos se hallen en pensar cuánto es mayor abominación echar el dicho Sacramento en un muladar de hediondos vicios que en el altar, donde con ninguna cosa se ofende sino con la intención del que lo echó. ¿Piensas tú, Mercurio, que no se ofende más Dios cuando echan su cuerpo en un ánima cargada de vicios que cuando lo echan en el suelo?».⁷

Quevedo frente al paganismo

Según sus contemporáneos y según algunos críticos, Quevedo, como Pontano y Valdés, sigue desde sus primeras sátiras menipeas el modelo de Luciano, pero su opción estética, incluso podríamos decir ideológica, es distinta. Frente a estas sátiras del Humanismo y del Renacimiento en que se mezclan motivos paganos y temas cristianos, Francisco de Quevedo opta de manera decidida en sus primeras sátiras menipeas por un marco cristiano sin ambigüedad alguna. De hecho, en más de una ocasión se pronuncia en su prosa festiva contra el abuso de la mitología pagana en la literatura:

En los poetas hay mucho que reformar, y lo mejor fuera quitarlos del todo; mas por que nos quede de quién hacer burla, se dispensa con ellos, de suerte que, gastados los que hay, no haya más poetillas [...] Quitamos más: que no traten del carro de Apolo, la Aurora, Filomena, la Parca, Venus, Cupido, ni se quejen de cabellos, ojos, boca de su dama...⁸ Y, últimamente, a todos los poetas en común, les mandamos descartar de Apolo, Júpiter, Saturno y otros dioses, so pena que los ternán por abogados a la hora de su muerte. Todas las cuales cosas mandamos guardar a nuestras justicias, inviolablemente, con el rigor acostumbrado.⁹

Y concretamente, en el propio *Sueño del Juicio final* dirá:

Fueron juzgados filósofos y fue de ver cómo ocupaban sus pensamientos en hacer silogismos contra su salvación. Mas lo de los poetas fue de notar, que de puro locos querían hacer creer a Dios que era Júpiter y que por él decían ellos todas las cosas.¹⁰

7. 31; véase Valdés (2008).

8. *Pregmática que este año de 1600 se ordenó*, en *Prosa festiva completa*, 149.

9. *Pregmáticas del Desengaño contra los poetas güeros*, en *Prosa festiva completa*, 190-191.

10. *Los sueños*, ed. Arellano, 118.

Aunque, por supuesto, estas alusiones podrían interpretarse como intrascendentes críticas o sencillas burlas de los tópicos literarios y del abuso de los motivos y referencias mitológicas, parece haber una base más sólida para ellas. Según Victoriano Roncero, por ejemplo, Quevedo, humanista, a pesar de su inmenso amor y admiración por la sabiduría de los clásicos, no puede dejar de sentir hacia ellos algún recelo, motivado precisamente por su paganismo.¹¹ Por eso, se sentía llamado a justificar su traducción del *Anacreón castellano* en 1609 o, todavía en 1635, obligado a escribir para su *Epicteto y Focilides en español con consonantes* una «Prevencción a la pluralidad de los dioses».

La opción quevedesca: el marco cristiano de sus primeras sátiras menipeas

Sea como sea, es un hecho que en los tres primeros opúsculos que componen los que conocemos como sus *Sueños*, esto es, el *Sueño del Juicio final*, *El alguacil endemoniado* y el *Sueño del infierno*, optó por «cristianizar» la sátira menipea. Son opúsculos escritos entre 1605 y 1608 aproximadamente, y en todos ellos las creencias cristianas de la ortodoxia católica, ya sea el Juicio final, la posesión demoníaca y el exorcismo o el Infierno no son motivos accesorios, sino que son recursos imprescindibles para el desarrollo y narración de la sátira. El narrador presencia el juicio y la condena de los muertos que habían cometido todo tipo de pecados, o dialoga con el diablo que posee el cuerpo de un alguacil, o visita el infierno y ve a los condenados y dialoga directamente con ellos. Éstos son los marcos de ficción, los marcos narrativos que le van a permitir realizar la sátira.

Pero es también un hecho que optar por esa vía en su desarrollo del género de la sátira menipea implicaba mezclar asuntos doctrinales con burlas y chanzas. Una mezcla que algunos, en ese ambiente postridentino, con facilidad podrían considerar irreverente y sacrílega, contraria a la fe católica. Y en esa medida, nuestro autor, consciente o inconscientemente, estaba corriendo un riesgo. Es algo que ya observó muy oportunamente en su famoso estudio sobre la sátira Gilbert Highet:

In the same way as it is difficult for a devout Christian to write a tragedy, so it is difficult for a devout Christian to compose a Christian satire dealing with death and the judgment and the next world. [...] Quevedo's book of *Visions* begins with an explicit allusion to Dante's *Comedy*, and the largest of them is a sort of parody of Dante's *Hell*; out even there we meet something which only a very unorthodox Christian would have even dreamed of writing. In the place of Punishment, Quevedo sees Judas Iscariot. Dante, seeing Judas, did not speak to him and could not. But Quevedo

11. «Quevedo hace uso de la sabiduría que transmiten [los clásicos], de esa sabiduría acumulada que los humanistas italianos del siglo xv habían empezado a recuperar, pero tiene muy en cuenta su paganismo, demostrado en el recelo con que había presentado a sus lectores su traducción del poeta griego Anacreón» (Roncero, 2000: 84).

speaks to him. He reproaches him. Judas does not accept the reproach. He replies, «Y no penséis que soy yo sólo el Judas, que después que Cristo murió hay otros peores que yo y más ingratos, pues no sólo le venden y compran, azotan y crucifican y lo que es más que todo, ingratos a vida y pasión y muerte y resurrección, le maltratan y persiguen en nombre de hijos suyos, si yo lo hice antes que muriese, con nombre de apóstol y despensero». This is caustic and piercing satire; but it will not fit into Christian Thought, and we see why the satirist was forced to hark back to the old pagan philosophical jester for his chief model.¹²

Efectivamente, a la primera oportunidad que se presentó, estos opúsculos habrían de topar con dificultades. Al parecer, el primer intento de publicación de los *Sueños* de Quevedo no sería muy tardío: tras un tiempo de circulación manuscrita, se solicitaría licencia para publicar por primera vez *Sueños* en 1610, y fue entonces cuando se emitió la primera censura negativa o reprobación escrita por Antolín de Montojo por promover «dudas sobre cosas muy sagradas, que deben tratarse siempre con más gravedad que se hace en este libro». Añade:

el autor se ha propuesto burlarse de las Sagradas Escrituras o las ignora, según su modo de hablar de ciertas cosas, por lo que da lugar a que se crea por menos malo para él que no ha saludado el Evangelio y que ignora su doctrina, pues creer que la sabrá, sería tanto como tenerle por sacrílego, pues que le pretendía satirizar ridículamente. El estilo es chabacano e imprudente y escandaloso sobremanera, y más propio de truhanes que de gente honrada y cristiana.¹³

Señalaba además fray Antolín un pasaje concreto, anticlerical, de la obra que le parecía sacrílego. Aunque al poco tiempo, en 1612, otro censor iba a emitir un dictamen positivo, esta censura negativa, o el escándalo que pudiera percibir Francisco de Quevedo que producían sus opúsculos, seguramente le empujó a contenerse, a la autocensura. Seguramente a ese *enfant terrible* también le gustaba escandalizar, pero cuando, del escándalo, sus enemigos o detractores pasaban a la infamia, podía resultarle ya más molesto. Y así, esa tendencia a la autocensura pudo empezar a fraguarse desde el temprano 1608: Henry Ettinghausen ha subrayado cómo desde

12. Highet (1962: 169).

13. Apud. Gacto (1991: 31-32). Hay que notar, con todo, que Jauralde Pou (1998: 235n) duda de la autenticidad de este documento que por primera vez fue transcrito por Astrana Marín. Aunque tampoco está de más, para ser justos, recordar a la vez que en otras ocasiones en que se ha dudado de la existencia de la documentación editada por Astrana Marín, ésta ha acabado apareciendo. Es una lástima que Astrana Marín no señalara la procedencia de los documentos editados, pero es

de esperar que investigaciones como la que actualmente lleva a cabo Fernando Bouza disipen estas dudas y colmen las lagunas de información. [Entre la fecha de entrega de este artículo y la de su revisión lo que advertía en esta nota se ha revelado profético: precisamente quien dudaba de la existencia de esa censura de Antolín de Montojo, Pablo Jauralde Pou, ha dado con ella, según daba noticia en su blog «Han ganado los malos», en 9 de septiembre de 2010, en los archivos de los herederos de Aureliano Fernández Guerra].

ese año se puede percibir en el prólogo al *Sueño del infierno* la persecución de que se siente objeto el autor por su polémica obra. Polémica obra precedida de polémico prólogo en el que maldecía al lector, pero también le pedía, recuerda Ettinghausen, «no tuerzas las razones ni ofendas con malicia mi buen celo».¹⁴

Autocensuras quevedescas: escenarios y ficciones de *El mundo por de dentro* y el *Sueño de la Muerte*

Conocidísimo es el episodio de los *Juguetes de la niñez*, la edición expurgada de los *Sueños* en 1631; en seguida nos ocuparemos. Pero tal vez no se ha prestado suficiente atención a la evolución que sus sátiras menipeas sufren ya antes de llegar a esa fecha. No parece descabellado pensar que escribió Quevedo sus dos siguientes opúsculos de corte menipeo, de la misma serie de los *Sueños*, condicionado ya por la presión de la censura y los ataques de sus enemigos, lo que le llevó a optar por ambientes y objetivos satíricos no connotados religiosamente. *El mundo por de dentro*, escrito precisamente en torno a 1610, se desarrolla en un ambiente alegórico, con la figura del viejo venerable Desengaño y la calle de la Hipocresía; el *Sueño de la Muerte*, compuesto en torno a 1621, se sitúa en un ambiguo, no necesariamente cristiano, mundo de los muertos, con la famosa descripción de doña Quintañona y la presencia de numerosas figuras folclóricas. El tribunal de la Muerte bien podría ser una traslación del tribunal de Dios, del juicio final, pero evitando ahora alusiones religiosas explícitas. Como bien notó J. O. Crosby, «el *Sueño de la Muerte* es mucho más secular que el *Juicio*, y los *oficiales* del tribunal no son santos, sino figuras negativísimas»; «el juicio de Dios entronca más directamente con lo religioso, el de la Muerte es más profano pero no menos moralizante».¹⁵

La *princeps* de los *Sueños y discursos* (1627) y un nuevo desafío: el *Discurso de todos los diablos* (1628)

Sin duda, la aprobación obtenida en 1627 para la publicación en Barcelona de la primera edición de los *Sueños y discursos*, que incluía los cinco opúsculos de que venimos hablando, en una versión que, sin ser exactamente la de los manuscritos, era suficientemente atrevida, debió de significar para Quevedo, independientemente de que él fuera el promotor o no, una pequeña victoria, casi un acicate para retomar un camino que, con *El mundo por de dentro* y el *Sueño de la Muerte*, parecía haber dejado atrás.¹⁶

14. Ettinghausen (2010: 171).

15. Introducción a su edición de *Sueños y discursos*, 72 y 77 respectivamente. Discrepo, no obstante, de la interpretación del tribunal de la Muerte como *parodia* del de

Dios que sostiene Crosby (*Sueños y discursos*, 76-77).

16. Implicado o no en la publicación de *Sueños y discursos*, sí parece haberlo estado en la de *Desvelos soñolientos*.

Volvió, pues, sobre sus pasos, y en un nuevo impulso y ambicioso proyecto, afrontó la escritura y publicación del *Discurso de todos los diablos o Infierno enmendado*. La estrategia para la publicación era ya clara: evitar el reino de Castilla y a ciertos censores. Por otro lado, la obra iría directa a imprenta, sin difundirse previamente en manuscritos. Se publicó en Gerona en 1628, próxima la fecha de su redacción, con aprobación de un fraile franciscano. En cuanto a su contenido, burlas y chanzas volvían a adueñarse del infierno cristiano, aunque se daba paso a materias también muy serias. El expediente es bien conocido: tres personajillos cizañeros, un entrometido, una dueña y un soplón, se han escapado de los lugares que en el Infierno se les había asignado y, así, todo él se ha revolucionado. Entonces Lucifer recorre e inspecciona todo el Infierno para restablecer el orden. En su recorrido va tropezándose con todo tipo de condenados (arquetipos sociales o morales, representantes de gremios, personajes históricos, etc.) y se entablan los diálogos que pueden tener un carácter satírico burlesco o más serio. De hecho, en esta ocasión la sátira menipea se convierte en territorio propicio no sólo para las sátiras y burlas más comunes que veíamos en sus anteriores *Sueños*, sino también para una profunda y coherente meditación filosófico-política.¹⁷

Pero estas chanzas ambientadas en el infierno, este reto reincidente, no quedarían sin respuesta. Y de hecho, fue una de las más contundentes, tal vez definitiva. En 1629 escribía fray Diego Niseno (de la orden de san Basilio) su reprobación, en la que es de subrayar todo el inicio en donde señala lo inoportuno, incompatible, del género satírico con el dogma católico sobre el más allá:

digo por mayor que el asunto de la obra de *Todos los diablos* es sátira; su principal artificio, hablar del infierno como cosa de burla, como de lugar donde los condenados dicen chistes, gracejan y se entretienen. Esto tiene conocido escándalo, no sólo para los ignorantes, sino para los doctos. Para doctos, viendo que se permite en la Iglesia de Dios hacer donaire de lo que es castigo de los malos, freno de los buenos; debe ser escarmiento de todos los que viven; es pena preparada por el mismo Dios para los demonios y sus imitadores, viendo que haya un católico que le haga tan poca disonancia a la voluntad y al entendimiento el lugar donde perpetuamente se carece de la vista de Dios, y que juegue con él, se entretenga, le tome por instrumento de manifestar sus conceptos burlescos, como pudiera de lo que fuera burla o juego... Es escándalo a ignorantes, porque creerán que en el infierno pasa así todo lo que aquí dice este autor; que no son las penas como nos enseña la fe, pues les dan lugar a los condenados a tales conversaciones; que hay estado peor que el infierno, y se puede apeteecer éste mejor que otros...

Folio 1, pág. 1: dice que «los demonios no se conocían». Es contra el común sentir de los padres y santos, que afirman no perdieron los ángeles malos nada de lo natural; y así, que se conocen unos a otros.

En la misma pág. 1. Que el infierno es «casa revuelta y confusa». No lo entiende,

17. Véase Blanco (1998) y Valdés (2007).

porque los demonios tienen sus órdenes y jerarquías; las penas, su orden y concierto, pues determinó Dios los castigos a la medida de los pecados. Quien no sabe la Escritura, no se le ha de consentir juegue con ella.

En el mismo folio, pág. 2: Que «mire por sí Satanás, que le quieren quitar el diablazgo». [...] Decir «diablazgo» es irrisorio de lo que se debe temer.

Folio 2, pág. 1: Que tiene Lucifer «guarda de tudescos y alemanes», que el entremetido «hacia cortesías a las almas en el infierno y se voseaba con ellas». Todo es irrisión de los castigos de Dios; ocasión que los tengan por burla los ignorantes.

Folio 6, pág. 1: Que echaron a los maridos que habían sido ofendidos de sus mujeres «al Jarama del Infierno». Irrisión de las penas.

Folio 11, pág. 1: «oígame vuestra diablencia». Mucho juega con los demonios. Puédesse temer que han de jugar allá mucho con él. Pero si le sucede, allá verá que no es juego. [...]

Que los vengativos, invidiosos y presumidos decían que si volvieran a nacer o a la vida, se enmendarían. Es dar a entender que en el infierno hay algún género de arrepentimiento. Es error en la fe, porque ésta enseña que en el infierno no puede haber amor de Dios, ni del prójimo, sino obstinación perpetua y aborrecimiento continuo de Dios. [...]

Discurre que es mejor ser condenado que volver a nacer, y lo afirma tres veces. Parece que se ríe del infierno, o que no cree que le hay, quien tal dice. Por lo menos, ignora que dijo Cristo que es mejor no nacer que condenarse. Es discurso gentilico, asquerosamente discurrido y hablado. [...]

Desde donde comienza a hablar de Julio César hasta donde dice que Lucifer dividió el infierno en chancillerías es una sátira osada, injuriosa, escandalosa, mal sonante; ocasión al pueblo de menospreciar los superiores.

Todo el discurso de los príncipes y privados es sátira contra ellos, bañada en lisonja; lisonja torpe. Satiriza atrevido, y si bien dicho con modestia, en un tratado grave, pudiera enseñar, dicho en lengua vulgar, en unas relaciones entremesadas, es escandaloso y sedicioso. [...]

Juzgo que este autor es digno de enmienda; de que se le prohíba escribir en todas materias, que lo que ha escrito se sepulte todo; que no se admita aun después de expurgado, pues dejar correr escritos corregidos es privilegio de los que, estándolo de lo que tienen contra fe y buenas costumbres, enseñan algo de lo que se debe saber y edifican los fieles. Pero los deste autor, cuando más azarandados, siempre son ofensa de los más principales estados de la República cristiana, enseñanza de todo mal y pecar al pueblo.¹⁸

Fray Diego Niseno es sutil (excelente lector de sátira: capta todos los maticismos), elocuente y minucioso, y nos podría convencer de que había múltiples razones para esta reprobación, especialmente las irreverentes o sacrílegas alusiones a temas religiosos. Con todo, el grado de arbitrariedad, apasionamiento y parcialidad en estos informes era conocido y no se nos escapa hoy. Enrique Gacto llama la atención, con mucho tino, sobre la incongruencia que implica escribir esta reprobación para *El discurso de todos los diablos* de Quevedo y luego

18. Gacto (1991: 33-34).

redactar una aprobación, completamente favorable, como hizo el mismo Diego Niseno unos diez años más tarde, para una obra que, por idénticas razones, resultaría reprobable como es *El diablo Cojuelo* de Luis Vélez de Guevara.¹⁹

El propio Enrique Gacto trae a colación, después, otro parecer negativo, firmado esta vez por el doctor Bartolomé de la Fuente. Su censura parecería inicialmente que iba a ser positiva, pues destaca que se trata de una obra de ficción y todo lo que en ella se trata son cosas fingidas, sin embargo, inmediatamente a continuación objeta a propósito del título y asunto de la obra, y ofrece una serie de reflexiones que nos hacen ver hasta qué punto eran acertados, también, los juicios de Gilbert Highet; esas bromas acerca del más allá eran aceptables en «gentiles sin fe», pero no lo pueden ser en los católicos, en los que la mezcla de la sátira con cuestiones de la fe no puede más que condenarse, y especialmente en Quevedo, por su mordacidad satírica:

Cuanto al asunto del autor, me parece que es satírico y escandaloso, porque da ocasión de errar a los ignorantes y gente vulgar cerca de la materia del artículo de la de las penas del infierno, pensando que son como él las cuenta, y en lugar de poner espanto y terror, como le pone la Sagrada Escritura y los sanctas y la Iglesia católica para que sean formidables y freno para que no ofendan a Dios, pone en ellas consuelo, alivio, entretenimiento y donaires y otras cosas repugnantes al estado de los condenados.

Bien sé que Luciano, a quien imita el autor, hizo un *Diálogo* en que finge haberse abierto la tierra y por un boquerón della haber descendido al infierno y visto muchas cosas que después refirió en él, y Virgilio en sus *Eneidas* hace mención del infierno y de los tormentos de los malos, del río Flagetón y de la barca de Acherón, en que pasaba las almas; pero éstos eran gentiles sin fe, y así se tiene por fábula lo que cerca desto dicen; mas un hombre católico, que debe sentir fielmente de las cosas de la fe, diga cerca de la materia dellas cosas fingidas y donaires, no se puede excusar de la censura sobredicha, especialmente que las toma por rebozo para infamar los estados más principales de la república de graves y enormes vicios y pecados, generalmente sin exceptar a ninguno; porque aunque no usa de proposiciones universales, sino indefinitas, pero en materias morales equivalen a las universales; y así, es una sátira disfrazada, injuriosa a los dichos estados: lo que no tiene el libro de *Lazarillo* ni de *Celestina*, porque tratan de personas singulares y de defectos leves y comunes; y añádase a esto que el autor usa de palabras y sentencias de la Sagrada Escritura para estas murmuraciones y donaires, cosa prohibida por el concilio tridentino, sesión 4, llamando a los autores deste abuso *temeratores et violatores fidei*. Por todo lo cual me parece que ni este Discurso ni otros semejantes que cerca de algún artículo de la fe dicen cosas fingidas fabulosas, chistes y donaires se deben permitir, y en especial se han de vedar a este autor, porque es muy mordaz y satírico, y usa destas ficciones para infamar sangrientamente los estados de la república. Y esto me parece, salvo sem miliori censura. En Toledo, 19 de marzo, 1630.--El Dr. Bartolomé de la Fuente.²⁰

19. Gacto (1991: 33).

20. Quevedo, *Obras completas en prosa*, ed. Astrana Marín (1945: 262).

Entre los años 1629 y 1631 se gestaban paralelamente el nuevo índice de libros prohibidos de Antonio Zapata y la versión expurgada de los *Sueños* que se titularía *Juguetes de la niñez* e incluiría también el *Discurso de todos los diablos*, ahora rebautizado, como todos los opúsculos, con el título menos comprometido de *El entremetido, la dueña y el soplón*. Es muy posible que hubiera alguna comunicación o negociación entre Quevedo y los miembros de la junta preparatoria del *Índice* (son indicios de esos contactos la coherencia entre lo que se dice en el *Índice* y algunos preliminares de *Juguetes*). En Quevedo podemos percibir una mezcla de humilde defensa de su propia obra, de frustración, sumisión y resignado arrepentimiento obligado o retórico, pero, a la vez, de rebelión.

La versión expurgada: *Juguetes de la niñez*

El *Index librorum prohibitorum et expurgatorum* de Antonio Zapata incluyó la siguiente prohibición respecto a nuestro autor:

DON FRANCISCO de Quevedo.

Varias obras que se intitulan y dicen ser suyas impresas antes del año de 1631, hasta que por su verdadero auctor, reconocidas y corregidas, se vuelvan a imprimir.²¹

No sabemos si la redacción de esta anotación es anterior, posterior o incluso simultánea a la preparación y publicación de *Juguetes de la niñez*,²² pero desde luego la instrucción era clara, y marcaba lo que había sido o había de ser la nueva edición de los sueños (y de otras obras de Quevedo). Los opúsculos debían ser corregidos y, en su nueva edición, reconocidos por su autor como los auténticos. De hecho, éstas son las líneas de argumentación de los preliminares a los *Juguetes de la niñez*, sin dejar de hacer también cierta retractación y acto de contrición:

A LOS QUE HAN LEÍDO Y LEYEREN

Yo escribí con ingenio facinoroso en los hervores de la niñez, más ha de veinte y cuatro años, los que llamaron Sueños míos y, precipitado, les puse nombres más escandalosos que propios. Admítaseme por disculpa que la sazón de mi vida era por entonces más propia del ímpetu que de la consideración. Tuve facilidad en dar traslados a los amigos, mas no me faltó cordura para conocer que en la forma que estaban no eran sufribles a la imprenta, y así los dejé con desprecio. Cuando, por la ganancia que se prometieron de lo sabroso de aquellas agudezas, sin enmienda ni mejora, algunos mercaderes extranjeros las pusieron en la publicidad de la imprenta, sacándome en las canas lo que atropellé antes del primer bozo, y no solo publicaron aquellos escritos sin lima ni censura, de que necesitaban, antes añadieron a

21. Zapata, *Index*, 399.

22. Téngase presente que tanto algunos preliminares de *Juguetes* como los del propio

Index llevan fecha de 1629. Los *Juguetes* se publicaron finalmente en 1631; el *Index*, en 1632.

mi nombre tratados ajenos, añadiendo en unos y dejando en otros muchas cosas considerables; yo, que me vi padecer no sólo mis descuidos, sino las malicias ajenas, dotrinado del escándalo que se recibía de ver mezcladas veras y burlas, he desagradado mi opinión y sacado estas manchas a mis escritos, para darlos bien corregidos, no con menos gracia, sino con gracia más decente, pues quitar lo que ofende no es disminuir, sino desembarazar lo que agrada.²³

Pero no acaba con estas palabras Quevedo este prólogo «A los que han leído y leyeren», sino con las siguientes:

Tanto ha podido el miedo de los impresores, que me ha quitado el gusto que yo tenía de divulgar estas cosas, que me dejan ocupado en su disculpa y con obligación a la penitencia de haberlas escrito. Si v. m., señor lector, que me compró facinoroso, no me compra modesto, confesaré que solamente le agradan los delitos, y que solo le son gustosos discursos malhechores.²⁴

No sé por qué, sospecho que Quevedo apreciaba más al lector facinoroso que al modesto, y que hay algo de orgullo en los delitos cometidos y discursos malhechores. De hecho, en mayo de 1628, cuando escribía *Su espada por Santiago* y ya había comenzado a sufrir la persecución por sus sueños y discursos, admitía su autoría y no se distanciaba tanto de las impresiones que se habían hecho: «[Valerio Vicencio dice que] escribí los *Sueños* y otras burlas. No niego que los escribí; libros son de mi niñez y mocedad, de apariencia distraída, mas de enseñanza y doctrina sabrosa: así lo dicen las impresiones que se han hecho».²⁵ Según Alfonso Rey, Quevedo, frente a lo que mantiene en este prólogo a *Juguetes*, participó de algún modo en las ediciones y diferentes versiones impresas de sus textos surgidas en 1627. Y de hecho, en esas ediciones y versiones, el texto ya acarrea alguna suerte de censura o autocensura, aunque desde luego muchísimo más leve que la de *Juguetes*.²⁶

Pero volvamos a centrarnos en los preliminares de los *Juguetes de la niñez*, porque en ellos vamos a encontrar nuevos indicios de disconformidad de Quevedo con el libro que está presentando. Además del prólogo que hemos mencionado, y que va seguido por la «Advertencia de las causas de esta impresión» que firma el amigo de Quevedo don Alonso Mesía de Leyva, todo ello va precedido por una dedicatoria «A ninguna persona de todas cuantas Dios crió en el mundo» que acaba proclamando lo siguiente: «Hagan todos lo que quisieren de mi libro, pues yo he dicho lo que he querido de todos. Adiós, mecenas, que me despido de

23. *Juguetes*, 412-413.

24. *Juguetes*, 412-413.

25. *Su espada por Santiago*, 498.

26. A. Rey (2000: 330): «No parece haber duda de que Quevedo envió los *Sueños* a la imprenta, lo que pone de relieve que no estuvo al

margen de las fases que he enumerado como 2) [*princeps Sueños y discursos*, Barcelona, 1627] y 3) [edición *Desvelos soñolientos*, Zaragoza, 1627], que suponen una versión más precavida en algunos aspectos, fruto de alguna suerte de censura».

dedicatoria». Y firma significativa y contundentemente: «Yo.».²⁷ Nótese que este preliminar, con estas contundentes palabras finales, es el único de todos que va firmado por Quevedo. Un Quevedo que parece querer distanciarse, desentenderse, en lo posible, de la nueva versión de su obra con una declaración que se parecería bastante a un «je m'en fous».

La pública retractación y autenticación, se supone que prácticamente obligatoria, de la versión va en cambio, curiosamente, sin firma:

Estos discursos en la forma que salen corregidos y en parte aumentados, conozco por míos, sin entremetimiento de obras ajenas que me achacaron. Y todo lo pongo debajo de la corrección de la Santa Iglesia Romana, y de los ministros que tiene señalados para limpiar de errores y escándalos las impresiones. Y desde luego con anticipado rendimiento me retrato de lo que no fuere ajustado a la verdad Católica, o ofendiere a las buenas costumbres.²⁸

Parece necesario hacer un esfuerzo por discriminar cómo introducía Quevedo entre líneas su propio discurso de rebelión frente a la palinodia obligada por sus enemigos y por la Inquisición.

El resultado de la purga, a pesar de los esfuerzos y las intenciones seguramente buenas de Mesía de Leyva, fue más bien desastroso. Según el relato que Alonso Mesía de Leyva hace en la «Advertencia de las causas de esta impresión» fue Quevedo quien tomó la iniciativa de pedir a la Inquisición que recogiera y, se entiende, prohibiera todas las anteriores ediciones —y versiones— de los *Sueños*. De hecho, dice Leyva —coincidiendo con el argumento blandido por Quevedo en su preliminar «A los que han leído y leyeren»—, si no fuera porque se habían publicado previamente fuera de todo control los *Sueños* y *discursos*, no se publicarían ahora los *Juguetes de la niñez*, que habrían de considerarse más que publicación de una obra literaria, en su conjunto *retractatio in toto* de las versiones anteriores: «no consintiera hoy esta impresión a no hallarse obligado por las muchas que destos propios tratados se han hecho en toda Europa, tan adulteradas que le obligaron a pedir al Tribunal Supremo de la Inquisición las recogiese».²⁹

En un ardid digno del mejor abogado defensor posible, Mesía de Leyva compara en humildad y prudencia a Quevedo, al pedir que se recojan sus obras, nada menos que con un Papa, Pío II, cuando mandó recoger sus obras de juventud firmadas nada más y nada menos que como Eneas Silvio Piccolomini. En fin, decía el amigo de Quevedo:

Salen enteras, como se verá en ellas, con cosas que no habían salido, y en todas se ha excusado la mezcla de lugares de la Escritura y alguna licencia que no era apacible, que aunque hoy se lee uno y otro en el Dante, don Francisco me ha permitido esta

27. *Juguetes*, 412.

28. *Juguetes*, 415.

29. *Juguetes*, 414.

lima, y aseguro en su nombre que procura agradar a todos sin ofender a alguno, cosa que en la generalidad con que trata de solo los malos, forzosamente será bien querido; sujetándose a la censura de los ministros de la Santa Iglesia romana en todo, con intento cristiano y obediencia rendida.³⁰

Nuevo toque de autoridad: si lo dice Dante, ¿no ha de permitirse a Quevedo? Y con todo, se ha limado y purgado. En definitiva, para que el libro resultara aceptable para la Inquisición, por tanto, había que descargarlo de toda referencia religiosa. De esa labor, como él mismo explica, se ocupó Mesía de Leyva con el permiso de Quevedo. El resultado, como ya decíamos, fue desastroso. La evaluación realizada por James O. Crosby parece bastante adecuada:

[el objetivo de la nueva versión, de] descristianizar la obra, se llevó a cabo mediante la introducción de una enorme cantidad de variantes paliativas y la sustitución de imágenes, símbolos, conceptos y eventos del cristianismo por los motivos paganos. Fracás dicho intento, pues es francamente imposible sustituir con estos motivos mitológicos aquellos que se relacionan conceptualmente con el catolicismo contrarreformista. Quevedo escenifica además actos de importancia capital en los textos sagrados (como el Juicio Final), e incluye personajes que estaban presentes en el alma de cada lector español (Dios, los ángeles, los demonios), y otros que le acompañaban físicamente a lo largo de su vida (el clero). El resultado es un texto híbrido que acusa contrasentidos y disparates.³¹

No es de extrañar, por tanto, el descontento que el propio Quevedo expresaba en los preliminares con la versión disparatada que *Juguete de la niñez* comportaba de sus sueños y discursos y que se veía obligado a sancionar como auténtica.

Veamos sólo un par de ejemplos. Las perniciosas consecuencias de la lima y enmienda de la versión original se pueden percibir desde el inicio del *Sueño del juicio final*, ahora *Sueño de las calaveras*:

Los sueños dice Homero que son de Júpiter y que él los envía, y en otro lugar que se han de creer. Es así cuando tocan en cosas importantes y piadosas o las sueñan reyes y grandes señores, como se colige del doctísimo y admirable Propercio en estos versos: *Nec tu sperne piis venientia somnia portis / cum pia venerunt somnia pondus habent*. Dígolo a propósito que tengo por caído del cielo uno que yo tuve en estas noches pasadas, habiendo cerrado los ojos con el libro del [Beato Hipólito de la fin del mundo y segunda venida de Cristo], lo cual fue causa de soñar que veía [el Juicio Final]. Y aunque en casa de un poeta es cosa dificultosa creer que haya cosa de juicio aunque por sueños, le hubo en mí por la razón que da Claudiano en la prefación al libro 2 del *Rapto*, diciendo que todos los animales sueñan de noche como sombras de lo que trataron de día.³²

Los sueños dice Homero que son de Júpiter y que él los envía, y en otro lugar que

30. *Juguete*, 414.

31. Crosby (2001: 119-120).

32. Versión de *Sueños y discursos*, 89-93.

se han de creer. Es así cuando tocan en cosas importantes y piadosas o las sueñan reyes y grandes señores, como se colige del doctísimo y admirable Propercio en estos versos: *Nec tu sperne piis venientia somnia portis / cum pia venerunt somnia pondus habent*. Dígolo a propósito que tengo por caído del cielo uno que yo tuve en estas noches pasadas, habiendo cerrado los ojos con el libro del [Dante], lo cual fue causa de soñar que veía [un tropel de visiones]. Y aunque en casa de un poeta es cosa dificultosa creer que haya cosa de juicio aunque por sueños, le hubo en mí por la razón que da Claudiano en la prefación al libro 2 del *Rapto*, diciendo que todos los animales sueñan de noche como sombras de lo que trataron de día.³³

Evitar los motivos religiosos parecía fácil. En este fragmento las intervenciones censorias, señaladas aquí entre corchetes, son mínimas y parecen eficaces. Sin embargo, el arte de la agudeza quevedesca, en el que todas las palabras, imágenes, motivos y alusiones se asocian, se puede desbaratar muy fácilmente. Era lógico soñar con el Juicio Final tras leer al Beato Hipólito, pero al cambiarlo por Dante, se debe cambiar también la inconveniente alusión al novísimo por «un tropel de visiones». Ambas intervenciones son coherentes y correctas. Pero, claro, en el chiste que viene a continuación, en que se usa el doble sentido de juicio («aunque en casa de un poeta es cosa dificultosa creer que haya cosa de juicio, le hubo en mí...»), implica un juego de palabras por dilogía (juicio, por 'Juicio Final' y por 'cordura') que pierde todo su sentido en la versión de *Juguetes*. La operación era sumamente arriesgada y la agudeza de Quevedo se va fácilmente al traste con estos retoques.³⁴

Lo cierto es que el propósito de paganizar los *Sueños* era una locura en sí mismo. Parecía razonable, coherente incluso con los modelos originales como Luciano o Séneca. Ya en esos modelos clásicos se habían tratado temas escatológicos y relacionados con divinidades. En ese sentido, había cierta coherencia; pero poco tenía que ver el cuestionamiento y la burla de los mismos mitos y creencias religiosas presentes en Luciano o Séneca con la sátira de vicios, personas y oficios que, por esos medios, había llevado a cabo Quevedo. Mesía de Leyva podía preocuparse de transformar a Dios en Júpiter, a Satanás en Plutón, los demonios en verdugos, etc., pero ¿cómo se podía paganizar la alusión a los diez mandamientos o a la persecución de los cristianos por los emperadores, por ejemplo? Los diez mandamientos, por ejemplo, son convertidos en unos abstractos «preceptos» aunque coincidan a la letra con los mandamientos del Cristianismo. Eso por no hablar de los despistes o descuidos en la expurgación, cuando aquí o allá aparece todavía de repente un demonio, o ese pasaje de *Sueños* que sobrevivió tan llamativamente en *Juguetes*, sobre el que advirtieron ya Enrique Gacto o Ignacio Arellano en su edición, en el que Judas, en la versión

33. Versión de *Juguetes de la niñez*, 416.

34. Ignacio Arellano advierte en su edición (416n) que ha señalado pasajes donde la inter-

vención censoria ha producido disfunciones, pero sólo algunos, los más llamativos, pues eran demasiados para señalarlos todos.

cenurada, se dirige a Júpiter como si fuera Cristo: «-Señor, yo soy Judas, y bien conocéis vos que soy mucho mejor que éstos, porque si os vendí remedié al mundo, y éstos, vendiéndose a sí y a vos lo han destruido todo».³⁵

Al final, como bien se puede ver, en el colmo de la ironía y la paradoja, Quevedo estaba publicando con su nombre una obra en la que, como él había criticado en los poetas de los que se burlaba años antes en su primera versión del *Sueño del Juicio Final*, se quería hacer creer a Dios que era Júpiter («lo de los poetas fue de notar, que de puro locos querían hacer creer a Dios que era Júpiter y que por él decían ellos todas las cosas»)³⁶

La mezcla de frustración y rebelión que debió sentir al ver su obra así trastocada y maltratada, tanto en su concepción estética como intelectual, se puede percibir en los pasajes que hemos entresacado de sus preliminares y es fácil de imaginar. A eso habían quedado reducidas sus sátiras menipeas en la versión *Juguetes de la niñez* aprobada por los calificadores de la Suprema Inquisición: una sarta de sinsentidos y disparates. Cuando lo cierto es que tanto los *Sueños y discursos* como el *Discurso de todos los diablos* son una parte sustancial, medular, de su importante obra satírica en prosa y, en esa medida, de su producción literaria, porque la sátira es uno de los grandes logros de Quevedo y, salta a la vista, una de sus pasiones. Por eso, si no quería topar con la Iglesia, habría de probar otros caminos para seguir cultivando un género que tanto placer estético y creativo, así como tanto renombre, le había proporcionado.

Alegorías y fantasías en la *Visita y anatomía de la cabeza del cardenal Richelieu* (1635)

Y efectivamente, así hubo de hacer. Conforme a su espíritu rebelde, inquieto, seguía teniendo cosas que decir y no quería callar, y la sátira menipea le pareció de nuevo vehículo más que adecuado para hacerlo con eficacia. Por eso reincidió en el género, pero, vista la experiencia, efectuó un viraje para evitar topar con los mismos problemas. Y ese viraje obligado va a resultar extremadamente creativo.

La *Visita y anatomía de la cabeza del cardenal Richelieu* fue la primera sátira menipea que escribió Quevedo tras la publicación del *Index* de 1632. Su editora, Josette Riandière, sitúa su composición en la fecha misma de la dedicatoria que la precede: 1635. Desde luego la *Visita y anatomía* nos sorprende a día de hoy por el grado de fantasía de su trama y su imagería. Estos planteamientos totalmente fantásticos y alegóricos alejan al panfleto de ficciones y creencias escatológicas de contenido religioso que pudieran levantar sospechas en la Inquisición o, más importante aún, que pudieran ser instrumentalizados por esa

35. *Juguetes*, 426.

36. Versión de *Sueño del Juicio Final*, 118.

vía por los enemigos de Quevedo.

El opúsculo sigue la tradición platónica y aristotélica de la alegoría y analogía del «cuerpo de la república», en la que los gobernantes son la cabeza, el ejército los brazos y manos y los campesinos los pies. Sobre esta base desarrolla su sátira del cardenal Richelieu. Francia está enferma, y el mal procede de su cabeza, pero no del Rey, sino de su privado Armand de Richelieu. Para identificar y atajar el mal, Jacques de Billy, abad de Saint Michel en Herm, convoca una junta de médicos:

Viendo que hasta ahora el peor y más contagioso y asqueroso humor que infestaba el mundo era el que llaman mal francés, y que hoy en Francia se ha derramado y que corre por todos sus miembros peor humor de otro peor francés, y sabiendo que toda la sciencia afirma que estos humores bajan de la destemplanza de la cabeza, y siendo cierto que no es la de nuestro señor el Rey de donde procede por ser bien templada y compuesta y asistida de real temperamento, buscando cuál cabeza será ésta, que es manantial de tanto veneno, he hallado que sea la del eminentísimo cardenal de Richeleu, no por conjeturas, sino por testificación ocular y experiencia mayor de toda excepción; y como para la cura sea necesario acudir al origen y reconocerle, he acudido a vosotros, doctísimos médicos, para que veáis de qué suerte se podría explorar con la anatomía de esta cabeza la raíz de tan copiosa y mortal pestilencia. Responda vuestra resolución a mi propuesta.³⁷

Localizada la cabeza, el prestigioso anatomista Andrea Vesalio (que ya estaba muerto: el panfleto utiliza el recurso lucianesco de diálogo de muertos), «se ofrece a entrarse en ella con nunca vistos pasos de anatomía y visitarla seno por seno, célula por célula y sentido por sentido».³⁸ Extrañado, el Abad pregunta a Vesalio cómo podrá «en una cabeza tan dura, estando viva, podría él entrar y después salir».³⁹ Y Vesalio replica:

me entraré en ella de rondón, pues, vistiéndome de embeleo y de embuste, luego que me vea se abrirá de par en par para admitirme; él mismo me pasará por todas sus concavidades y, después que las haya visto, con sólo darme un calorillo de advertimiento o de buen consejo, sin solicitarlo yo, él me arrojará de sí, y yo vendré a informar de todo lo que en su cerebro y cholla he reconocido para que, en su conformidad, estos señores receten. Y pues tanto importa hacer esta jornada, iré a prevenir la brevedad.⁴⁰

Tras conferir la junta médica, efectivamente parte Vesalio para hacer su visita y anatomía, y explica a su vuelta:

Salióme tan feliz mi disignio y fue tan a propósito mi disfraz que, a tiro de mos-

37. *Visita y anatomía*, 322.

38. *Visita y anatomía*, 323.

39. *Visita y anatomía*, 324.

40. *Visita y anatomía*, 324.

quete la oreja del Cardenal, sedienta de embustes, hecha Caribdis sorbedora de embelecocos, con remolinos y huracanes de viento, me arrebató, dando vueltas por lo retorcido de los cartiláginos de su oído, entré, dándome de encontrones con otro innumerable concurso de marañas y quimeras que entaban, y adentro no cabíamos, y unos embustes a otros nos decíamos: «Hágase allá».
Yo, luego que me vi dentro de su cabeza, miré al techado y vi en él...⁴¹

Y así sigue relatando su visita y anatomía en la que todas las afecciones y la morfología del cerebro del Cardenal que va describiendo Vesalio adquieren un valor alegórico y, por supuesto, un efecto satírico, además de ser un análisis de la política francesa reciente. Las alusiones religiosas son puntuales y no sirven para llevar adelante la sátira; no son su armazón y de ninguna manera tienen el carácter que tenían en las menipeas anteriores. Aunque Quevedo varió su rumbo, en el nuevo camino no perdió en absoluto efectividad satírica respecto a sus opúsculos anteriores y podría decirse que al lector actual le pueden producir incluso más sorpresa algunas de estas imágenes y alegorías, como el momento en que Vesalio entra por la oreja del Cardenal, aunque lo cierto es que para esas ficciones y motivos el señor de la Torre de Juan Abad contaba con algunos predecesores. En otro lugar, y con otros estudiosos, hemos coincidido en señalar los distintos modelos y fuentes que utilizó Quevedo para la redacción de este opúsculo; cabe destacar a François de Rabelais con su *Gargantúa y Pantagruel*, así como a Traiano Boccalini y otros autores que a éste y sus *Raguagli di Parnaso* imitaron.⁴²

Final: dioses y motivos paganos en *La hora de todos* y la *Fortuna con seso* (1636)

Quede claro que la fecha que aparece en el epígrafe de la línea anterior no es más que la de la dedicatoria y orientativa en cuanto a las fechas de composición, que Lía Schwartz data «hacia mediados de la década de 1630».⁴³ La redacción o concepción de la obra, por tanto, podría ser anterior incluso a la *Visita y anatomía*, aunque una redacción anterior a 1630, tal como alguna vez se propuso, parece ir descartándose con el paso del tiempo y el conocimiento más profundo de la obra y la vida de Quevedo.

Conocido es el planteamiento de *La hora de todos*, cuyo marco narrativo inicial (el que Bourg, DuPont y Geneste titularon como «prólogo» en su edición) es sin duda el pasaje más lucianesco de todas las sátiras menipeas de Quevedo.

41. *Visita y anatomía*, 330.

42. Imprescindible citar para esta obra, claro está, a su editora y estudiosa Josette Riandière, y centrados más en modelos y fuentes, Blanco

(1998), Valdés (1998), E. Fernández (2003) y Arranz Lago (2009).

43. En la Introducción a la edición de Schwartz de *La hora de todos* y la *Fortuna con seso*, 19.

Lía Schwartz ha repasado con detenimiento los diálogos de Luciano que están en el origen del fragmento. El planteamiento de los temas y la situación, incluso el estilo con el que se expresan los personajes, que son dioses y héroes del Olimpo, pueden encontrarse ya en los diálogos del samosatense (*Asamblea de los dioses, Zeus confundido, Zeus trágico...*). Como ya he señalado en otro lugar, no sólo cabe mencionar como modelo a Luciano, sino también a los autores que a su vez lo imitaron y que precedieron a Quevedo, como Leon Battista Alberti con su *Momus* o Antonfrancesco Doni con *I mondi*.⁴⁴

Júpiter convoca a los dioses a asamblea y pide a Mercurio que traiga a la Fortuna, que al llegar se encara con el dios alardeando de su poder. Júpiter le recrimina que con su inicuo modo de actuar ya los hombres piensan que no hay dioses y que él es «un dios de mala muerte». Y es que la Fortuna, piensan los hombres, reparte arbitrariamente, méritos, premios y castigos, dando «las dignidades a quien habías de quitar las orejas, y que empobreces y abates a quien debieras enriquecer».⁴⁵

La Fortuna no se queda callada, responde descaradamente, y acude en su defensa también la Ocasión, pero, con todo, Júpiter le dice que «está decretado irrevocablemente que en el mundo, en un día y en una propia hora, se hallen de repente todos los hombres con lo que cada uno merece».⁴⁶ Y así sucede: en cinco minutos la Fortuna prepara los mecanismos de su rueda y entre las cuatro y las cinco de la tarde todo el mundo recibirá su merecido y cambiarán las tornas. En este marco de ficción,⁴⁷ se presentan todos los cambios que se producen uno por uno, cuando llega la hora, cuando dan las cuatro, y que ocupan el cuerpo del libro;⁴⁸ todos los personajes y situaciones que son sometidos a escrutinio y sátira van experimentando el vengativo castigo a sus pecados o vicios o el desvelamiento de sus verdades y vergüenzas. En este marco de ficción, en este contexto mitológico pagano, es en el que se desarrollan las ficciones y sátiras que se presentan a lo largo de toda la obra.

De este modo, encuentra Quevedo una nueva formulación para realizar la sátira menipea. Esa nueva formulación, esa nueva obra literaria es producto de diferentes impulsos, precedentes y circunstancias. Por supuesto, ahí están las obras de Luciano y lucianescas como modelo. Pero, por otro lado, es conveniente observar los paralelismos estructurales con la versión completa de *El mundo por de dentro* que aparece en *Juguetes de la niñez*. Recordemos que *El mundo por de dentro* incluye todo un nuevo pasaje en *Juguetes de la niñez* que tiene gran trascendencia estructural: presenta un contraste antes/después de pasar «bajo cuerda» que comporta a su vez un contraste de carácter satírico apariencia/esencia. Esta estructura bimembre de contraste es la misma que se

44. Véase Valdés (2010).

45. *La hora de todos y la Fortuna con seso*, edición de Schwartz, 88.

46. *La hora de todos y la Fortuna con seso*, 96.

47. Con su prólogo, 75-96, y epílogo, 373-379.

48. *La hora de todos y la Fortuna con seso*, 97-373.

aplicará, episodio por episodio, en *La hora de todos*, y en ella antes/durante la Hora implicará la oposición Fortuna inmerecida, vida cotidiana, falsedades, iniquidades/Fortuna merecida, castigo, verdades, justicia. El embrión de *La hora de todos* estaba, pues, en esa segunda versión o versión completa de *El mundo por de dentro*.⁴⁹

Sin embargo, mientras que la ambientación de *El mundo por de dentro* es esencialmente alegórica, con la figura del viejo Desengaño, la calle de la Hipocresía y esa cuerda descubridora de engaños bajo la cual pasan los personajes, el escenario de *La hora de todos* es mitológico, pagano. Quevedo habría variado significativamente su criterio respecto a esos ataques a la poesía de motivos paganos. Es más que posible que el impulso para tomar esta decisión proviniera precisamente de sus agrias experiencias con la censura. De hecho, así como decimos que la estructura de *La hora de todos* está de forma embrionaria en *El mundo por de dentro*, podríamos decir que en conjunto *Juguete de la niñez*, sátira menipea paganizada a la fuerza, funciona también como una indicación del camino que podía tomar. Claro está, ahí tenía Quevedo a Luciano, y no hacía falta más, pero si después de 1631, gracias a la publicación y aprobación de *Juguete de la niñez*, sabía que plantear una sátira menipea en esos términos estaba aceptado, podía luego tomar con más seguridad ese camino, como hizo.

¿Implicaba esta ambientación pagana una renuncia a sus principios estéticos? ¿Un total sometimiento a la censura y la Inquisición? ¿Una derrota ante sus enemigos? ¿Lograron que se callara? Son varias preguntas a las que procuraremos dar respuestas matizadas.

Recordemos que precisamente en 1635 Francisco de Quevedo se sentía en la obligación de escribir una «Prevenición a la pluralidad de los dioses» para su traducción de Epicteto, que comienza diciendo:

En nuestro Epicteto se lee esta palabra dioses, entre los católicos herética, entre los idólatras frecuente; empero tan repugnante a la razón y al discurso, que me persuadiendo no creyeron pluralidad de dioses algunos de los antiguos

Así pues, sus recelos respecto a la gentilidad seguían vivos, y por ello se ve compelido a escribir esta *Prevenición* donde ofrece algunos argumentos filológicos en apoyo de interpretaciones teológicas monoteístas y apologéticas de los antiguos. No parece que sea un escrito para satisfacer a terceros sino propio de un humanista cristiano que pretende defender la verdad subyacente en los clásicos. Y para ello argumenta:

49. A pesar del juicio de desastre que merece la versión expurgada *Juguete de la niñez*, es también cierto que hay algún pasaje, excepcional,

en ella, que parece provenir de manos quevedescas e implica una innovación de interés; véase A. Rey (2000: 331).

Con estos fundamentos conjeturo que algunos gentiles griegos y romanos observaron un Dios, con diferentes nombres. Tiene esta opinión, entre los modernos, Juan Baudoin, en el hermoso y docto libro que imprimió en París el año 1631, de las *Fábulas de Esopo* traducidas suavemente, y con buen juicio y varia enseñanza comentadas. En la fábula 74, Del hombre y del ídolo: «Esta fábula ha puesto en mi espíritu la opinión que yo tenía días antes acerca de los antiguos; es á saber: que los más sabios de ellos no creyeron la pluralidad de los dioses sino por burla, y á fin de acomodarse á la brutalidad del pueblo». Esto fortalezco con las palabras de un fragmento de Marco Varrón, que dice: «Hay tres Teologías: una de la república, otra para las cosas, otra para el teatro. La seria era la primera, la popular la segunda, la licenciosa la tercera».⁵⁰

Así pues, en la rigurosa concepción estética quevediana, la misma que le llevaba a ambientar los *Sueños* en un infierno cristiano y condenar a quienes querían hacer creer a Dios que era Júpiter, se admitía que existía una teología licenciosa, la cómica, y que entre los antiguos se creyó en la pluralidad de los dioses sólo como burla. Por eso, también como burla, había de ser lícito utilizarlos en la literatura, como él hizo en *La hora de todos*. Y es que de hecho, a poco que se piense, sólo en un ambiente pagano y olímpico es concebible esta obra si pensamos en sus contenidos y en el momento en que se escribió. Se estaban poniendo en solfa cuestiones como la predestinación, el libre arbitrio... sólo eso le faltaba a Quevedo, abordar estas cuestiones desde ficciones cristianas mezclándolas con sátiras y burlas. Ni siquiera a él le debía parecer oportuno. Por el contrario, el abordaje desde la mitología clásica le permitía no sólo un tratamiento satírico de las distintas materias, sino de los mismos dioses...

Y así llegamos al otro impulso o precedente que pudo pesar en la composición de esta obra. Otro terreno sobre el que Quevedo, como sus contemporáneos, pisaba ya seguro era precisamente el de la mitología burlesca. Desde principios de siglo había tratado a los dioses desde una perspectiva paródica y burlesca en el campo de la poesía. Ahora se trataba de trasladar esa experiencia a la prosa. La obra ofrecía así, podríamos decir, mayor cohesión interna y, por otro lado, mayor coherencia con el modelo. Júpiter, Marte, Mercurio, la Fortuna hablan y se comportan como jaques, con un fuerte efecto cómico, y por lo tanto con una cohesión mayor entre los personajes utilizados y su modo de expresión con los contenidos satíricos que se querían tratar.

En definitiva, al redactar *La hora de todos* no renuncia Quevedo a sus principios estéticos o ideológicos. No hubo de callar por más que le avisaran silencio o le amenazaran miedo. Y tal vez por eso prácticamente acabó sus días en la cárcel. Es cierto que las primeras sátiras menipeas que escribió Quevedo las situó *motu proprio* en el otro mundo cristiano. La persecución que por ello sufrió por parte de sus enemigos y de la censura implicó un obstáculo para el libre desarrollo de su arte literario, pero también una evolución y una variación. La evolución y va-

50. *Epicteto y Phocilides*, fol. 8v.

riación que se observa a lo largo de los años en las sátiras menipeas de Quevedo, especialmente por lo que se refiere al paso de unos ambientes, motivos y personajes cristianos a otros de carácter pagano, fue indiscutiblemente condicionada por la censura. Paradójicamente, la versión expurgada de *Juguetes de la niñez*, que debe evaluarse en su conjunto como un engendro literario, pudo actuar como indicación para tomar un nuevo camino. Podía escribir una sátira menipea pagana, pero bien; concibiéndola como tal desde el principio. En ese desvío Quevedo salió victorioso: en la obra, los motivos y personajes paganos son perfectamente coherentes con los planteamientos satíricos, adquiriendo tal vez por momentos un tono más burlesco (en el prólogo mitológico) que los primeros *Sueños*. En cuanto a sus contenidos no se sometió, siguió arriesgando, ahora fundamentalmente en el terreno político, lo que probablemente le costó la libertad casi hasta su muerte. Dijo lo que sintió, sí, pero también sintió lo que dijo.

Bibliografía

- ARRANZ LAGO, David Felipe, «Quevedo contra Richelieu: *Visita y anatomía*, sátira menipea y aguja de navegar cabezas cardenalicias», *Perinola*, 13 (2009), 167-182.
- ASENSIO, Eugenio, «Censura inquisitorial de libros en los siglos XVI y XVII. Fluctuaciones. Decadencia», *El libro antiguo español. Actas del primer Coloquio Internacional* (Madrid, 18 al 20 de diciembre de 1986), M^a L. López-Vidriero y P. M. Cátedra (eds.), Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, etc., 1988, 21-36.
- BLANCO, Mercedes, «Del Infierno al Parnaso. Escepticismo y sátira política en Quevedo y Trajano Boccalini», *Perinola*, 2 (1998), 155-193.
- CROSBY, James O., «Introducción» a su edición de Francisco de Quevedo, *Sueños y discursos*, Madrid, Castalia (Clásicos Castalia, 199), 1993.
- , «‘Más he querido atreverme que engañarme’: Quevedo frente al dilema de hablar o callarse en *Los sueños*», *La Perinola*, 5 (2001), 109-124.
- ETTINGHAUSEN, Henry, «Enemigos e inquisidores: los Sueños de Quevedo ante la crítica de su tiempo», en *Literatura, sociedad y política en el Siglo de Oro*, ed. Eugenia Fosalba y Carlos Vaíllo, Universitat Autònoma de Barcelona – Universitat de Girona (*Studia Aurea Monográfica*), Bellaterra - Gerona, 2010.
- FERNÁNDEZ, Enrique, «La interioridad de Richelieu anatomizada por Quevedo», *Bulletin Hispanique*, 105 (2003), 215-229.
- GACTO, Enrique, «Sobre la censura literaria en el s. XVII: Cervantes, Quevedo y la Inquisición», *Revista de la Inquisición*, 1 (1991), 11-61.
- HIGHET, Gilbert, *The Anatomy of Satire*, Princeton, Princeton University Press, 1962.
- LUCIANO DE SAMÓSATA, *Obras*, introd. J. Alsina Clota, trad. y notas, varios eds., Madrid, Editorial Gredos, 4 vols.
- QUEVEDO, Francisco de, *Epicteto y Phocilides en español con consonantes*, Barcelona, Sebastián y Jaime Matevad impresores, a costa de Juan Saperas, 1635.
- , *Obras completas en prosa*, ed. Luis Astrana Marín, Madrid, Aguilar, 1945.
- , *Los sueños. Versiones impresas: Sueños y discursos. Juguetes de la niñez. Desvelos soñolientos*, ed. I. Arellano, Madrid, Cátedra, 1991.
- , *Prosa festiva completa*, ed. Celsa Carmen García-Valdés, Madrid, Cátedra, 1993.
- , *Visita y anatomía de la cabeza del cardenal Armando de Richeleu*, ed. J. Rian-dière La Roche, en *Obras completas en prosa*, dir. A. Rey, Madrid, Castalia, 2005, vol. III, 307-45.
- , *Discurso de todos los diablos*, ed. de M. Marañón, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2005.
- , *La hora de todos y la Fortuna con seso*, ed. Lía Schwartz, Madrid, Castalia (Clásicos Castalia, 300), 2009.

- REY, Alfonso, «Las variantes de autor en la obra de Quevedo», *Perinola*, 4 (2000), 309-344.
- RONCERO LÓPEZ, Victoriano, *El humanismo de Quevedo. Filología e Historia*, Pamplona, Eunsa, 2000.
- SCHWARTZ, Lía, «Golden Age Satire: transformations of Genre», *Modern Language Notes*, 105 (1990), 260-282.
- VALDÉS, Ramón, «Quevedo, metáforas tópicas, motivos y modelo de la *Visita y anatomía de la Cabeza del Cardenal Richelieu*», en *Rivista di Filologia e Letteratura Ispaniche*, 1 (1998), 129-142.
- , «Rasgos distintivos y corpus de la sátira menipea española en su Siglo de Oro», en C. Vaíllo y R. Valdés (eds.), *Estudios sobre la sátira española del Siglo de Oro*, Madrid, Editorial Castalia, 2006, 179-207.
- , «La historia en las sátiras menipeas de Quevedo», en *Narrazione e storia fra Italia e Spagna nel Seicento*, ed. Clizia Carminati y Valentina Nider, Trento, Università di Trento, Dipartimento scienze filologiche e storiche, 2007, 327-366.
- , «La historia en la sátira menipea: de Séneca y Luciano a Alfonso de Valdés y los modelos humanistas», en *Letras humanas y conflictos del saber. La filología como instrumento a través de las edades*, ed. Ana Vian y Consolación Baranda, Madrid, Editorial Complutense, 2008, pp. 127-181.
- , «Fantasía, risa y sátira en las menipeas de Quevedo», en *Expresiones del humor desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Vitoria, Servicio Editorial Universidad del País Vasco, 2010, pp. 161-185.
- ZAPATA, Antonio, *Novus Index Librorum Prohibitorum et Expurgatorum*, Sevilla, imprenta de Francisco de Lyra, 1632.

La Collezione *ad usum Delphini* di Huet e Montausier (1674-1730). Implicazioni storiche di una formula censoria¹

Simona Munari

Universitat Autònoma de Barcelona

Nei dizionari francesi moderni l'espressione *Ad usum Delphini* rinvia all'edizione dei classici latini che il duca di Montausier concepì per il suo allievo, Delfino di Luigi XIV,² sotto la direzione scientifica di Pierre-Daniel Huet: sessantaquattro volumi realizzati tra il 1660 e il 1730.³ Per estensione, la formula è passata nel tempo a designare quelle opere che a vario titolo e con esiti diversi sono state sottoposte a espurgazione. Vale la pena di ripercorrere per sommi capi la vicenda che condusse questa Collezione, uno dei primi esempi di impresa editoriale, a entrare nella storia e nel vocabolario della censura.

La decisione di rendere accessibile al principe un florilegio di autori antichi rientra in una linea educativa di tradizione gesuita. L'impianto testuale prescelto dai commentatori della Collezione denuncia una certa resistenza agli strumenti innovativi che si diffondono a fine secolo, dalle grammatiche bilingui ai testi tradotti. Ma la salvaguardia del latino nel momento del suo declino come lingua di cultura risponde a un ben preciso quadro culturale e politico, nel quale si avverte

1. Questo lavoro è stato realizzato nell'ambito del programma «Ramón y Cajal» finanziato dal Ministerio de Ciencia y Educación, per il progetto di ricerca *Poéticas cristianas y teoría de la censura en el siglo XVI* (FFI2009-10704) diretto da María José Vega presso la Universidad Autónoma de Barcelona.

2. Destinatario della Collezione è il *Grand Dauphin*, titolo dato a Monseigneur (1661-1711), erede di Luigi XIV e Maria Teresa d'Austria, per distinguerlo dal duca di Borgogna suo figlio (1682-1712), che diventa *Dauphin* nel

1711 dopo la morte precoce del padre. L'anno successivo il duca di Borgogna è tra le vittime di un'epidemia infettiva che decima la famiglia, perciò è il piccolo Luigi duca d'Anjou, nato nel 1710 e unico sopravvissuto, a essere incoronato nel 1715.

3. La Collezione comprende 64 volumi in latino più uno in greco su Callimaco (1675) ed è pubblicata a Parigi tra il 1674 e il 1691. Si interrompe nel 1680 col matrimonio di Monseigneur, poi riprende lentamente. Gli ultimi due volumi sono del 1698 e del 1730.

l'urgenza di offrire una nuova visione del passato per ridefinire la supremazia francese attraverso la figura del re.

I trattati di educazione riservati ai futuri sovrani, molto diffusi nell'antichità, ricompaiono in epoca carolingia come programmi di formazione conformi ai precetti biblici. Questi *miroirs des princes* si rivolgono a un principe predestinato da Dio a guidare il popolo in un'alchimia di saggezza e virtù cristiana. Religione, morale e cultura, poi intesa anche nel senso di esperienza e «scienza politica», rappresentano l'ideale di perfezione cui tende un insegnamento fondato su *exempla*, volto a valorizzare le qualità intellettuali dell'allievo. In seguito, Umanesimo e Rinascimento mettono l'accento sull'infanzia del re: Erasmo insiste sull'importanza della scelta del precettore ed elabora un metodo che, in armonia con le fasi della crescita, apre la cultura alla conoscenza del mondo.

Nella Francia del Cinquecento e Seicento i precettori reali si dedicano a redigere trattati destinati a Francesco I, Carlo IX, Enrico III, Luigi XIV, al Delfino, al duca di Borgogna e a Luigi XV, con l'ambizione di farne «un prince accompli et un parfait honnête homme». ⁴ Lo stesso Luigi XIV, divenuto re a quattro anni e cresciuto dalla madre insieme a Mazarino, pur riconoscendo il ruolo importante del ministro nella sua formazione appare consapevole di aver ricevuto un'educazione incompleta. Convinto che soltanto un re possa davvero insegnare i segreti del mestiere a un altro re, a partire dal 1661 redige una serie di note brevi —raccolte da Périgny e poi da Pellisson— che fungono da cronaca e memoria del suo regno. Dopo il 1668, rassicurato dalle vittorie militari in Fiandra e dalla pace di Aix-la-Chapelle, il sovrano riscrive i suoi *Mémoires* sotto forma di istruzioni al Delfino. Il tono familiare, quasi confidenziale, con cui lo interpella —«mon fils»— cela un'opera storica dalla struttura precisa. Ogni evento, riportato in dettaglio, è accompagnato da un commento sulle circostanze che lo hanno determinato: una lezione di politica e diplomazia sul contegno che dovrebbe tenere un governante capace di cogliere e sfruttare le contraddizioni della sua epoca, ma anche un monito sulla solitudine del potere, uno sguardo lucido sulla debolezza umana. ⁵

L'itinerario educativo del principe, a maggior ragione quando si tratta di un *roi mineur*, è dunque al centro di un insieme di pratiche e discorsi che veicolano una certa immagine di sovranità. L'esigenza di legittimazione della monarchia trasforma l'educazione del sovrano in un problema politico prima che pedagogico. Ne è prova la fortuna del genere letterario della *Institutio*, strumento di edificazione morale e comportamentale che alimenta la riflessione di stampo

4. La citazione è in Cornette (2002: 111-145) che riprende la formula riportata nei trattati di educazione. L'autore analizza l'opera pedagogica di Guillaume Budé, Pierre de Ronsard, Jacques Amiot, La Mothe Le Vayer, Bossuet, Fénelon, Guez de Balzac, il cardinale Fleury.

5. Goubert (1992: 7-39). I *Mémoires* di Louis XIV coprono solo cinque anni dei cinquantacinque del suo regno e ci sono pervenuti incompleti. L'edizione consultata è relativa agli anni 1661, 1662, 1666, 1667 e 1668. Sulla genesi dei *Mémoires*, Kleber (1998: 523-533).

erasmiano sul ruolo del precettore di casa reale, e manifesto di una nuova strategia di insegnamento che ricorre a un raffinato esercizio di scelta e riformulazione dei testi *ad usum Delphini*.⁶ Poiché gli esiti di queste operazioni risentono dei dispositivi di censura entrati in uso durante la Controriforma, proviamo a inquadrare il lavoro dei precettori di Monseigneur alla luce delle modalità censorie privilegiate in ambito pedagogico.

L'iniziativa di Huet e Montausier ha implicazioni importanti nella storia dell'editoria, in quanto introduce l'uso dell'opera completa invece dell'antologia di testi, rifacendosi a un sistema pedagogico di matrice controriformista. La realizzazione del progetto offre una miniera di occasioni censorie che vede coinvolti non solo i commentatori gesuiti, giansenisti e protestanti, ma soprattutto i librai, principali responsabili del suo fallimento.⁷ Parliamo volutamente di «occasioni» e non di «strategie» perché la sensazione è che le strategie di censura, se mai sono esistite, si siano sfilacciate molto presto in una serie di derive eterogenee. Se, accogliendo il suggerimento di Adriano Prosperi, si considera la censura un dato consustanziale allo sviluppo della cultura, appare evidente il rapporto di intreccio e scambio tra censura e opera letteraria. La storia della censura non si presenta allora più nei termini di una dicotomia rigida tra oscurantismo e libertà, ma come una serie di tecniche destinate ad arginare le potenzialità della letteratura. Di conseguenza, «frutto involontario della censura» è anche il perfezionamento di strumenti critici di analisi letteraria, ancora gestita da una ristretta cerchia di letterati.⁸

Negli studi più recenti si avverte uno spostamento o ampliamento di prospettiva, per cui la censura è presa in considerazione nelle sue pieghe «creative», negli interstizi che permisero la formazione di un nuovo canone narrativo in linea con le esigenze del pensiero controriformato. Da un lato, spiega Luigi Firpo, si agisce sui testi già in circolazione sostituendo alla distruzione materiale dei volumi una manovra di «ripensamento» ad opera dei revisori; dall'altro, il giudizio sulla qualità dello scritto e sull'ortodossia dell'autore promuove una serie di trattati pedagogici, fino alla redazione di vere e proprie liste di libri consigliati. Questi elenchi, nati come complementi ai cataloghi dei libri censurati, finiscono per diventare un repertorio di opere e argomenti mirato a orientare il lavoro di inquisizione.⁹

Incalzati da un'azione di vigilanza sempre più esplicita e dissuasiva, gli editori ridefiniscono la loro produzione, determinando nuove tendenze e trasformazioni sensibili nel mercato editoriale. In occasione di riedizioni e traduzioni, prediligono adattamenti moralizzanti con interventi testuali atti ad ampliare la diffusione dei libri in contesti culturali e sociali diversi. La possibilità di riproduzione dei testi editi e l'abitudine di moltiplicare edizioni e ristampe condurrà nel

6. Ferrari (1996).

7. Volpilhac-Auger (2000: 134).

8. Prosperi (1997: 148-149; 159).

9. Firpo (1961: 155).

secolo successivo alla prassi di riproporre testi «rivisti e migliorati», corretti o ritoccati dallo stesso autore. La sostanziale incapacità della censura di contrastare il mercato dei testi stampati —già sottolineata da Georges Minois—¹⁰ non impedisce l'autocensura degli autori, che intervengono sui loro scritti per sottrarli ai controlli. Nonostante questo fenomeno indubbiamente negativo, proprio nel tracciare una linea definita tra le idee accettate e quelle clandestine la censura diventa un potenziale quanto impreveduto veicolo di attivazione della curiosità e di incremento della lettura.

L'espurgazione, sia da parte dello stesso autore come ad opera dei supervisori, si sostanzia in una forma ambigua e complessa di rilettura e riscrittura, che genera una riflessione sui libri infetti, pagani o per qualche motivo considerati pericolosi. Il dibattito prende corpo attraverso opere di educazione e morale, sorta di manuali nati in ambito ecclesiastico per contrastare l'influenza negativa dei romanzi. Il fatto che cattolici e protestanti facciano riferimento agli stessi principi denota una sostanziale convergenza di posizioni sulla letteratura, e si accompagna a una revisione generale del canone secondo criteri di protezione della morale.¹¹

Gli esiti della critica alle «favole» sono sintetizzati a fine secolo dal gesuita Possevino nella *Bibliotheca Selecta* (Roma 1593), che sviluppa in chiave pedagogica le idee guida della Controriforma. Possevino completa il progetto di formazione della Compagnia di Gesù inserendolo in un ampio quadro che non sempre converge con la riorganizzazione del sapere controriformato, ma crea un definitivo raccordo tra la censura narrativa e l'attività pedagogica. Il programma censorio della *Bibliotheca Selecta* appronta una bibliografia metodica sorretta da un progetto di egemonia culturale speculare e complementare all'Indice, configurandosi come una «biblioteca cattolica modello»¹² che vede in stretto rapporto l'impegno pedagogico e la funzione del libro. Possevino delimita il sapere in campi canonicamente controllabili e differenzia il processo educativo secondo le capacità dei singoli. Esorta i suoi lettori a eliminare dalle biblioteche i manoscritti in greco, latino o altre lingue, per non lasciare agli eredi libri impuri. In tal modo, contribuisce probabilmente a dare impulso alle «biblioteche proibite»¹³ che durante la Controriforma raccolgono testi protestanti o edizioni non espurgate per rispondere a esigenze di informazione e di studio. La difficile reperibilità, gli alti costi e i rischi impliciti nella conservazione di questo tipo di materiale non scoraggiano il costituirsi di «biblioteche ideali»¹⁴ che favoriscono il dibattito e l'interesse teologico, anche presso conventi e nunziature. Consapevole del ruolo fondamentale dei librai dopo il passaggio dal tavolo del copista al laboratorio tipografico, Possevino suggerisce loro alcune tecniche di espurgazio-

10. Minois (1995: 69-70); Prosperi (1997: 147).

11. Cappello (1997).

12. Biondi (1981: 258-259).

13. Minois (1995: 105-116).

14. Rozzo (1994: 44).

ne «per togliere il sinistro sentimento e l'intelligenza, l'Eresie & le disonestà, & le cose oscene»,¹⁵ offrendo così una sistematizzazione teorica al grande esercizio di riscrittura realizzato dalla Controriforma: cassare le epistole dedicatorie, le prefazioni e interi brani che potevano incorrere nella censura, oppure riscriverli.

Nel momento in cui una nuova erudizione pluridisciplinare diventa disponibile a un mercato più ampio, riconfigurando la modalità di accesso ai testi, il pubblico inizia a perseguire un approccio diretto a contenuti non filtrati da interpretazioni altrui. Ancora in questa linea, quasi un secolo dopo, si inquadra il rifiuto di Huet e Montausier per l'erudizione sterile, a favore di una ricerca autonoma di significato attraverso l'immersione totale nella lingua: un intento non originale, ma innovativo nella forma. Fino a quel momento erano rari i testi pedagogici in latino dotati di strumenti che guidassero lo studente nell'apprendimento. Riportavano più che altro brani scelti di Cicerone, Tito Livio e Seneca sui quali il lettore esercitava una *praelectio* erudita che si assorbiva nell'apprendimento mnemonico.¹⁶ Sollecitare attraverso lo studio l'autonomia di pensiero dell'allievo era il principale obiettivo dei precettori, e non poteva esaurirsi col Delfino: si auspicava che l'opera raggiungesse quanti più lettori possibile, un pubblico nuovo, definito attraverso la Collezione stessa.¹⁷ «L'instruction de Monseigneur le Dauphin est une affaire toute publique», leggiamo nell'*Avertissement* di una grammatica latina manoscritta, composta per il Delfino e attribuita a Bossuet; e in una lettera del 1671 Huet concorda: «Il s'agit non point seulement de l'éducation du fils du roi, mais de l'éducation de tous».¹⁸

Durante il regno di Luigi XIV prende corpo un progetto politico, sociale e culturale che trova la sua massima espressione nella letteratura dell'*âge classique*, come si definisce convenzionalmente il movimento letterario sorto intorno al polo culturale dell'*Académie* a partire dal 1635. L'Accademia diventa un simbolo che legittima e accelera un processo già in corso: il francese si fa lingua principe nel commercio delle idee, superando italiano, spagnolo e latino, e le traduzioni in volgare si rivolgono a un pubblico che ormai intrattiene solo rapporti lontani e indiretti con le fonti latine e greche. Il Rinascimento italiano e il *Siglo de Oro* spagnolo avevano imposto definitivamente la supremazia delle lingue vernacolari sul latino: la *Défense et illustration de la langue française* di Du Bellay è del 1549, e a partire dagli anni 1570 sotto l'impulso di Enrico III è incoraggiata la ricerca di un purismo linguistico fondatore, al quale corrisponde lo sforzo di costruzione di una letteratura nazionale. L'*Académie* ha l'obiettivo di elaborare una retorica e una poetica che con nuovi temi e forme si faccia portavoce di

15. Il capitolo 49 della *Bibliotheca* è dedicato alla «correctio, emendatio, et purgatio librorum». La citazione nel testo è in Balsamo (2006: 67).

16. L'équipe guidata da Martine Furno (2005)

recensisce le principali edizioni precedenti la Collezione di ogni autore latino che ne fa parte.

17. Volpillac-Auger (2000: 38-39).

18. Le citazioni sono in Lopez (1994: 211-228).

una visione del mondo priva delle certezze umanistico-rinascimentali, ma resta comunque un'istanza di origine politica: durante il regno di Luigi XIV la letteratura diventa luogo di riuscita sociale sancita dal riconoscimento reale. Questo fattore favorisce la fioritura di una cultura nazionale pienamente giustificata e autorizzata, rispetto a una tradizione scolastica fondata sul latino che ancora domina la cultura europea dell'epoca.

Nel Seicento Parigi si trasforma in un grande *atelier* di traduzioni, non solo dal latino, per sancire la nuova egemonia della lingua francese,¹⁹ che si interroga sull'intero processo della scrittura in un percorso di rinnovamento di cui possiamo seguire le tappe attraverso le prefazioni e i testi teorici che accompagnano la pubblicazione delle *pièces* teatrali.²⁰ La «*bataille du théâtre*», come la definisce Jean Rousset, si articola in «*toute une littérature de traités et de préfaces*»²¹ che dura un decennio rimettendo in discussione molte consuetudini. La libertà dai vincoli della narrazione, l'importanza della verosimiglianza sul piano strutturale e nella scelta dei soggetti, il rifiuto della dimensione storica: tutti questi elementi che caratterizzano il teatro «irregolare» fanno riferimento al dramma libero inglese e ai modelli italiani, e si configurano come rivendicazione da parte degli autori moderni della possibilità di prescindere dall'imitazione degli antichi. A fine secolo, l'Accademia diventa il principale campo di confronto tra *Anciens* e *Modernes*: si contesta la supremazia dell'umanesimo tradizionale a favore di una letteratura nazionale in lingua francese, riconosciuta dai Moderni superiore alle letterature antiche. I testi critico-teorici degli autori impegnati sul fronte teatrale difendono opere che si richiamano al genere tragicomico o al pastorale, e gli studi sull'italianismo francese secentesco hanno messo in evidenza come il prestigio di cui godono gli italiani costituisca una garanzia delle licenze nei confronti della tradizione classica. Fin dal xv secolo l'Italia è per la Francia la caposcuola del ritorno alle Belle Lettere antiche, e al tempo stesso un modello di letteratura moderna. L'imitazione di opere italiane permette ai francesi di aggirare i classici rifacendosi a un'altra tradizione consolidata: gli italiani sono considerati moderni perché hanno saputo evolvere e creare grandi novità, e antichi in quanto custodi e continuatori del mondo classico.²² Il classicismo francese presenta in tal senso un'ambiguità significativa: laddove negli altri paesi il termine «classico» definisce la cultura e l'arte del v secolo a.C., in Francia si sovrappone al cosiddetto «Grand Siècle». Il classicismo francese si iscrive nella storia letteraria come un'invenzione a posteriori, la fissazione deliberata di un segmento di storia in oggetto di studio, di riferimento e celebrazione dopo il periodo barocco (1598-1630) e un'epoca di transizione (1630-1661) in cui «regolari» classici e «irregolari» barocchi si affrontano in scena.

Gli autori della tarda antichità raccolti nella Collezione avrebbero dovuto —nelle intenzioni dei curatori— adattarsi tanto all'ispirazione barocca come

19. Fumaroli (2001: 13).

20. Dotoli (1993: 37).

21. Rousset (1953: 269).

22. Dalla Valle (1969: 59-78); Dotoli (1991: 180).

al rigore classico. Entrambi traduttori, Huet et Montausier erano consapevoli della posta in gioco. «L'Autorité politique, le dogmatisme de l'Esprit et l'unité du langage classique»²³ sono per Roland Barthes gli elementi intorno ai quali si sostanzia un'epoca che però del «classico» assume tutti i valori solo nel momento in cui si oppone a una nascente idea di modernità. Nella registrazione di una «perfezione dell'ideale classico» risulta fondamentale il ruolo del pubblico, destinatario e consumatore di testi, identificabile in un gruppo culturale elitario.²⁴ Se però si può accreditare il ruolo dinamico di un pubblico «classico» che acquisisce autorevolezza e autonomia di scelta, non si può prescindere dal considerare le conseguenze che ciò ebbe in ambito pedagogico nella riformulazione delle teorie esistenti.

Il sistema educativo di cui avevano beneficiato Luigi XIII e Gaston d'Orléans ancora traeva spunto da opere realizzate a questo scopo per i Valois. Successivamente, gli eruditi e poeti di corte avevano tentato di fondare l'educazione «nazionale» sullo studio della storia antica e del diritto, sotto la stretta sorveglianza della Chiesa, creando le basi per nuove aperture.²⁵ Alla feconda storiografia protestante cinquecentesca subentra una reinterpretazione cattolica della storia francese: Richelieu incoraggia la redazione di *Grandes histoires de France* che valorizzano gli eroi nazionali, veri e propri manifesti patriottici per erigere a mito la gloria della monarchia.²⁶ In seguito, il genere conosce una flessione, ma nelle arti e nelle lettere la parabola discendente di Alessandro Magno come modello di guerriero conquistatore e re magnanimo è paradigmatica dell'esigenza di rinnovare il rapporto con l'Antichità.²⁷

L'appropriazione da parte del potere di un personaggio storico per costruire un mito politico, e poi l'oblio del medesimo quando diventa nocivo alla monarchia assoluta, è segno di transizione verso una nuova concezione della storia. Più o meno a partire dal 1670 nell'«Olimpo del re sole» si predispose un codice linguistico e iconografico che mette antichità e mitologia al servizio dell'ideologia monarchica attraverso tutte le arti. Letteratura, pittura, musica e scultura assecondano un apparato celebrativo sontuoso che trova adeguato allestimento

23. Barthes (1972: 42-43).

24. In questa costruzione di temporalità critica, il riferimento a una precisa tipologia di lettori è un criterio utile a definire le opere sulla scorta della teoria di Paul Valéry, che distingue quelle che sembrano create dal pubblico, alle cui attese rispondono, da quelle che invece tendono a crearlo (*L'enseignement de la poésie au Collège de France*). Valéry, come in seguito Barthes nella distinzione tra «texte de plaisir» e «texte de jouissance» (*Le plaisir du texte*), intendeva in realtà trovare un appiglio teorico per separare i testi necessari dagli altri, rendendo

cruciale la posizione del lettore: una posizione che non cessa di evolvere a partire dal momento in cui la lettura diventa un fatto privato. Merlin (1994).

25. Mormiche (2009: 230-238). Una puntuale ricostruzione dell'educazione reale è in Druon (1897), che sulla base di documenti storici esamina la formazione di Enrico IV, Luigi XIII, Gaston d'Orléans, Luigi XIV, Philippe d'Orléans (ovvero *Monsieur*, fratello del re) e del *Grand Dauphin*.

26. Grell (1998: 539).

27. Grell e Michel (1988).

scenico nell'architettura di palazzi e giardini. La realtà storica subisce una doppia trasformazione, in senso trans-storico, facendo del re una reincarnazione dell'eroe antico; e in senso poetico giacché l'Olimpo scende nel cuore della storia suscitando l'immagine degli dei, la cui presenza proietta l'evento fuori dal tempo, nel mito. In questo schema asfittico di manipolazione del repertorio allegorico, la retorica assume un ruolo fondamentale nella teorizzazione in senso evemeristico di un possibile passaggio dallo stato umano al divino.²⁸ Letteratura e iconografia concorrono a plasmare un dispositivo di trasfigurazione del sovrano che, tuttavia, non potrebbe realizzarsi senza un'adesione collettiva. Uno dei Privilegi che sanciscono l'appartenenza di un'opera alla Collezione recita infatti che essa ha lo scopo di facilitare al Delfino tredicenne l'apprendimento della storia antica in lingua latina, ma che tutti i lettori ne trarrebbero vantaggi indiscutibili.

Il sovrano, consapevole del fragile incanto che custodisce la sua immagine, fa in modo che il suo successore abbia la lucidità necessaria a comprendere le complesse dinamiche del potere. Dispone che il Delfino trascuri l'apprendimento mnemonico a favore dello studio dei meccanismi politici, per elaborare una propria concezione della storia. Secondo la testimonianza del diplomatico erudito Ezéchiel Spanheim, autore di una *Relation de la cour de France en 1690*, i precettori del Delfino, Huet e Bossuet, avevano l'incarico di istruirlo sulla religione e sui doveri ad essa connessi, di insegnargli le basi della lingua latina attraverso buoni autori e di guidarlo a maturare riflessioni degne di un principe.²⁹ L'istruzione del bambino, nato nel 1661, è gestita sin dal 1666 dal precettore Périgny: deve imparare subito a scrivere in francese e latino, e a partire dai sette anni, età in cui i giovani principi escono dal controllo femminile per iniziare il percorso adulto, l'educazione sarà perfezionata dal duca di Montausier, nominato suo *gouverneur*.³⁰ Affiancato da una schiera di eruditi tra i quali spicca Pierre-Daniel Huet, uomo di lettere e di scienza molto noto nel *milieu* intellettuale di corte,³¹ il duca si impegna a formare *Monseigneur* fino al suo matrimonio nel 1680. Nonostante i tentativi di Montausier di far nominare Huet precettore alla morte di Périgny, il re sceglie Bossuet, che raggiunge così il folto gruppo di insegnanti (un professore di matematica, uno di disegno, un calligrafo, un maestro di danza e un musicista).

28. Néraudau (1986).

29. Volpilhac-Auger (2000: 31).

30. Il *gouverneur* riceveva gli ordini direttamente dal re. Supervisionava la formazione del principe e gestiva anche economicamente la *Maison de l'enfant*. Coordinava due assistenti *gouverneurs*, il precettore e il secondo precettore, il lettore e i gentiluomini della *Chambre*. Organizzava le giornate in modo che il Delfino imparasse l'etichetta partecipando alla vita di Corte. Dopo il matrimonio del principe ne diventava

di solito primo gentiluomo. Il precettore si occupava invece solo dello studio, per facilitare il quale era tenuto a inventare strumenti didattici. Il Delfino poteva usare libri illustrati o il gioco delle carte per apprendere le virtù del sovrano, la storia nazionale e la geografia. Secondo le testimonianze analizzate da Mormiche (2009), Montausier ricorreva volentieri alla punizione fisica del suo pupillo, colpevole di cedere a una «collera» inadatta al ruolo di futuro governante.

31. Guellouz (1994).

E' Montausier a concepire il progetto di pubblicare l'opera completa di autori che considera indispensabili, dotando i testi di una presentazione uniforme affinché, come scrive al re, «tous les enfants de ses sujets eussent part à l'instruction de son auguste Fils, & que son éducation particulière devait devenir en quelque sorte commune et générale». ³² Assegna i volumi della Collezione a diversi commentatori, prescrivendo loro di rispettare l'unità formale indispensabile a un progetto di così largo respiro. Huet fissa a quaranta gli autori prescelti (tra gli altri, Terenzio, Virgilio, Orazio, Tacito, Svetonio, Plinio il Vecchio, Boezio, Catullo, Properzio): gli antichi che Aulo Gellio chiamava «classici» per il ruolo che avevano avuto nel definire l'uso della lingua. Spicca l'assenza di Seneca e Quintiliano, e di alcuni storici quali Ammiano Marcellino, Varrone, Vitruvio, ma soprattutto mancano i grandi nomi della Chiesa, così come rari sono gli autori cristiani. Si prediligono testi che permettano di utilizzare la storia come fonte di riflessione morale e politica. La retorica stessa, abbondantemente rappresentata nella Collezione come in tutte le *Rationes Studiorum*, appare subordinata alla *magistra vitae*. In sostanza, un'Antichità «tardiva» ereditata dal Medioevo, in un certo senso fuori canone, che scomparirà nel secolo successivo.

Per quanto nella Collezione non si avverta una linea religiosa dominante, il ruolo dei gesuiti è innegabile, soprattutto tra il 1684 e il 1689, quando il Delfino ha ormai concluso gli studi. A quel punto l'opera si dirige a un pubblico più vasto e — forse dietro insistenza di Huet — Montausier affida ai gesuiti un terzo dell'operazione. ³³ Tuttavia risulta impossibile coordinare un lavoro tanto grandioso, che rimane fluttuante nella sua ambizione di completezza. Gli stampatori, in tutto una decina, entrano in conflitto se costretti ad approntare edizioni condivise, e per mantenere il ritmo richiesto subappaltano la stampa, provocando rallentamenti e la dispersione delle opere realizzate. Ma queste vicende dimostrano come la Collezione, scarsamente orientata sul piano ideologico, si sia arenata più che altro per motivi contingenti. ³⁴ Anche la sua ricezione registra uno scarso interesse, quando non se ne parla con esplicita ironia: la lista degli autori trattati è approssimativa, la stampa ritarda a causa delle altissime spese, e nei cataloghi di vendita i volumi pubblicati sono man mano riuniti in rubriche speciali che non contribuiscono a preservarne la memoria. ³⁵ In un curioso cortocircuito, la Collezione diventa in fretta materia per collezionisti.

Il suo stesso ideatore, il duca di Montausier, possedeva una magnifica biblioteca ed era in contatto con i più noti eruditi dell'epoca. Attraverso Chapelain e lo

32. La citazione delle lettere di Montausier è in Lopez (1994: 211-228).

33. Volpilhac-Auger (2000: 98-99, 144-145). Trascriviamo in appendice l'elenco degli autori presenti nella Collezione, così come sono recensiti dal gruppo di studiosi diretti da Martine Furno (2005).

34. Volpilhac-Auger (2000: 129-134) relaziona ad esempio le lunghe vicissitudini del volume intitolato a Tito Livio. Più di una volta i curatori della Collezione subirono le interferenze dei librai nella gestione editoriale, e anche il volume su Ovidio rischiò di essere stampato a Ginevra o a Berna.

35. Volpilhac-Auger (2000: 26).

strasburghese Boecler aveva ottenuto che Freinshemius, professore a Upsala, bibliotecario e storiografo della regina Cristina,³⁶ redigesse dei supplementi alla raccolta dei testi di Tito Livio per migliorarne la leggibilità. Questa novità, introdotta per colmare le lacune del testo originale, determinò una tradizione editoriale lunga quasi due secoli, durante i quali i supplementi si trasmisero di edizione in edizione.³⁷

Nella sempre più manifesta ricerca di supremazia culturale con cui la Francia compensava l'insicurezza politica e militare, la partecipazione di letterati stranieri alla Collezione era un punto a vantaggio della gloria nazionale. Montausier poteva accedere facilmente a tutti gli ambienti culturali europei in quanto protestante convertito nel 1645, di simpatie gianseniste. Nella sua vita avventurosa, considerata una «sintesi del Grand Siècle»,³⁸ era passato dal campo di battaglia all'hôtel de Rambouillet, diventando presto il soggetto ideale di panegirici biografici che incrementavano la curiosità sul personaggio, indicato come modello reale del *Misanthrope* di Molière.³⁹ Il fatto che avesse contatti con Strasburgo lascia intendere che potesse accedere ai testi che circolavano illegalmente. Durante gli studi presso la scuola protestante di Sedan diretta dal ministro del culto riformato Pierre du Moulin, disponeva di una fornitissima biblioteca al castello di Angoulême, probabilmente curata dal conte di Brassac suo zio, un ugonotto erudito che si occupava del nipote orfano. Dopo la conversione e il matrimonio con Julie d'Angennes, poi nominata dama d'onore della regina e governante del Delfino, Montausier abbandonò la raccolta di libri, che finì per disperdersi. Si stima che al momento del suo trasferimento definitivo a Parigi (1653) possedesse circa 750 volumi, molti dei quali proibiti. Il catalogo riportato da Sauzé, di cui proponiamo una sintesi in appendice, può rivelarsi utile a illuminare certe scelte relative alla Collezione sulla base degli autori presenti in una biblioteca di formazione protestante dell'epoca.⁴⁰

36. Anche Huet era stato invitato alla corte di Svezia tra il 1652 e il 1653. Ne riferisce nei suoi *Mémoires*. Guellouz (1994).

37. Volpilhac-Auger (2000: 43) nota che le edizioni successive dei singoli autori spesso mantengono anche il nome del commentatore e il riferimento *ad usum Delphini*.

38. Roux (1860, *Avant-propos*). In questa biografia di Montausier costruita su lettere e documenti dell'epoca, tra cui note di Saint-Simon, memorie di Jean Rou, lettere di Mme de Sévigné e dello stesso Montausier, si insiste sulla crudeltà dei suoi metodi educativi nei confronti del Delfino, «ce triste personnage destiné à végéter à l'ombre sous le titre de grand dauphin» (124). L'appendice riporta una raccolta di aneddoti, alcuni versi di Montausier e una sua breve dichiarazione relativa alla conversione. Per argomentare il suo

ritorno al cattolicesimo, Montausier riconosce l'importanza del ruolo della Chiesa come giudice onnipotente, visibile e infallibile nel dirimere questioni e illuminare le incertezze in materia di fede, e conclude affermando che i riformatori vivono nella più assoluta cecità, oppure la religione di Cristo è corrotta fin dalle sue origini e un milione di martiri avrebbe versato il suo sangue per la dottrina sbagliata (Roux, 1860: 239-240).

39. Sauzé (1893: 4). Si veda anche il titolo della biografia di Roux: *Un misanthrope à la cour de Louis XIV. Montausier, sa vie et son temps*.

40. L'autore trascrive un catalogo del 1671 relativo alla biblioteca di gioventù del duca, ipotizzando un nesso tra l'edizione dei classici *ad usum Delphini* e la sua formazione protestante. Sauzé (1893: 6) precisa tuttavia —citando i *Souvenirs* di Mme de Caylus— che i metodi di

Nel quadro complesso di cui abbiamo tracciato solo le linee fondamentali, la Collezione si pone come riferimento pedagogico, ma anche come modello culturale innovativo. Montausier e Huet inventano un «volgarizzamento» per il monarca e lo trasformano in un'opera divulgativa che però non scende a compromessi sul piano linguistico: non traducono i testi in francese espurgandoli, secondo la prassi controriformista, ma affiancano all'originale una versione in prosa commentata, una riformulazione puntuale secondo il metodo di apprendimento del latino in latino raccomandato dai maestri antichi e utilizzato nei collegi gesuiti. Una *interpretatio*, voce ambigua che include parafrasi, trasposizione, chiosa e commento, fino alla traduzione in altra lingua. In questo caso, non si tratta di parafrasi estensiva né di riassunto, quanto di traduzione parola per parola nella stessa lingua, in cui l'esplicitazione di senso avviene attraverso la riorganizzazione sintattica e la ricerca di sinonimi, mantenendo l'armonia e il ritmo del testo.⁴¹

Nelle intenzioni dei suoi promotori, la conservazione del latino come meta-lingua avrebbe permesso un arricchimento del vocabolario, anche grazie all'*annotatio* che accompagnava i testi in versi o i passi in prosa più complessi.⁴² Questo avviene in un momento in cui la *Ratio* già prevede il ricorso a grammatiche bilingui, aprendo a una formula mista per lo studio del latino che contempla anche l'uso di testi tradotti. All'abbandono del latino come lingua di cultura corrisponde una riflessione sulla storia antica e sui relativi modelli culturali, perciò la Collezione si innesta sull'esigenza di riscrivere la Storia e ripensare la monarchia per tenere insieme le forze centrifughe del regno, animate dalla «plus capricieuse, vaniteuse et romanesque noblesse d'épée d'Europe».⁴³ «Faciliter l'intelligence [des anciens] au jeune prince»⁴⁴ come scrive Chapelain a Graevius illustrando il progetto di Montausier, va ben oltre il problema contingente della sua formazione: intorno al «récit du roi» si compone il paradigma della storia come totalità infinita di attributi della sostanza reale.⁴⁵ Secondo l'interpretazione di Jean-Marie Apostolidès, la nazione si incarna nella persona del re attraverso un cerimoniale la cui funzione è rendere visibile l'immaginario del corpo simbolico. Il corpo della storia si sovrappone al corpo del re attraverso strategie di scrittura che trasformano la rappresentazione degli eventi in una pittura immaginaria.⁴⁶

La Collezione nasce quindi in un contesto dove il valore dell'opera letteraria si costruisce sul confronto implicito con i suoi modelli, e in un momento in

Montausier avrebbero sortito tutt'altro effetto, dando all'allievo «un si grand dégoût pour les livres qu'il prit la résolution de n'en jamais ouvrir quand il serait son maître. Il a tenu parole». A questo proposito, Druon (1897: 253-254) menziona un *Mémoire* che Montausier avrebbe indirizzato a Luigi XIV per giustificare l'efficacia del suo discusso metodo, ricordando al re sotto forma di elogio le difficoltà che aveva dovuto

affrontare come governante a causa di un'educazione trascurata.

41. Volpilhac-Auger (2000: 179-180).

42. Volpilhac-Auger (2000: 228).

43. Fumaroli (1994: XXIII).

44. *Correspondance* (1669) in Volpilhac-Auger (2000: 35).

45. Marin (1981).

46. Apostolidès (1981: 13-14).

cui la legittimazione della lingua francese è legata al suo essere il supporto della parola reale. Eppure la riscrittura dell'Antichità proposta al Delfino non cede alle lusinghe della traduzione: resta un testo latino, «fisicamente» espurgato delle parole e dei passaggi ritenuti moralmente riprovevoli: «Jamais la langue et l'Antiquité romaine n'ont reçu un secours si solide, et un préservatif si assuré contre l'ignorance et la barbarie», commenta Huet.⁴⁷

Sul piano strettamente censorio, i principi che informano l'espurgazione non sono indicati nei testi liminari di tutti i volumi. Laddove compaiono, si rifanno alla necessità di vegliare sul pudore nel rispetto della giovane età dell'allievo, come già raccomandava Cicerone. I passi soppressi sono sostituiti da asterischi, e riportati a fine volume insieme alla *interpretatio* corrispondente. Ogni volume presenta modalità di censura leggermente diverse che rispecchiano la sensibilità del commentatore. Per semplificare, si possono ricondurre a tipologie fisse:

- testo originale espurgato insieme alla sua perifrasi;
- testo originale integro, espurgazione della perifrasi;
- testo originale espurgato e passi condannati riportati nella perifrasi, ma impaginati in modo confuso per nascondere la presenza;
- testo originale espurgato e passi censurati inseriti negli *Index vocabulorum* che chiudono i volumi;
- testo originale espurgato e passi censurati che dispongono di indici propri (*Index vocabulorum que* [nome dell'autore] *ab obscœna detorsit*).

Di fatto, il solo volume espurgato in senso proprio, dove i passi censurati non si ritrovano in appendice, è quello dedicato a Orazio. In linea generale, la censura della Collezione colpisce i costumi, mai le posizioni religiose o i fatti storici, e rari sono gli interventi edificanti sulla morale. Rispetto alle versioni *ad usum scholarum*, i commentatori mostrano un maggiore rispetto per gli originali, non operano tagli senza avvertire il lettore, non sopprimono brani interi e soprattutto non correggono, come era frequente in certe edizioni critiche.

La metafora del giardino e dell'erba cattiva —che richiama la necessità invocata da Possevino di educare la pianta dell'intelletto anche mediante potature dolorose affinché cresca nella giusta direzione—⁴⁸ ritorna nelle parole di Huet, ma è utilizzata contro l'erudizione fine a se stessa che contraddistingue l'attività intellettuale di quegli anni: «J'admets d'ailleurs qu'elle est nécessaire mais elle est aussi basse que le métier des sarcleurs que j'emploie à arracher les mauvaises herbes de mon jardin dont je recueille et mange les fruits».⁴⁹ «Censura» e «cultura» sono in relazione etimologica e figurale, scrive Prosperi, in quanto le proibizioni di lettura avevano lo scopo di svolgere una positiva opera di selezione e riallineamento all'ortodossia.⁵⁰ L'idea di Montausier di offrire attraverso la Collezione

47. La citazione di Huet è in Volpillac-Auger (2000: 37).

48. Prosperi (1997: 153).

49. Huet, *Mémoires*, III in Volpillac-Auger (2000: 156).

50. Prosperi (1997: 152-154).

un testo integrale libero da sovrastrutture critiche si scontrava ancora con la necessità di tutelare i giovani quali principali fruitori. La pratica espurgatoria evidenzia tuttavia la consapevolezza che l'opera aveva un pubblico doppio, se non altro potenziale: il Delfino e l'*honnête homme*, per il quale la cultura antica non è solo oggetto di erudizione ma strumento di conoscenza continua, utile in qualsiasi frangente dell'esistenza.

La tipologia di censura praticata nella Collezione, proprio nel suo essere poco definita e applicata in modo discontinuo, appare di ordine squisitamente pedagogico. Questa certezza rimette in discussione la formula *Ad usum Delphini* nella sua accezione più recente, e conferma l'ambiguità che sempre accompagna l'incontro tra il testo e il lettore: da un lato, gli Indici e la *Ratio studiorum* riducono la cultura a uno strumento di presunta verità che si impiglia in rigide posizioni ideologiche; dall'altro, nel momento in cui l'attività censoria si confonde con quella educativa, coloro che materialmente costruiscono la cultura trovano strategie per aggirare o mitigare i divieti, anche quando ciò significa licenziare alle stampe opere ibride destinate a perdersi nel tempo. In questo caso, il tentativo di trovare un compromesso tra diverse istanze non sempre conciliabili tra loro ha condotto al fallimento un progetto culturale ambizioso. Il suo oblio prefigura dolcemente la deriva di un'epoca vitalissima che attraverso i classici ha voluto farsi «classica», cristallizzandosi in una dimensione trans-storica che ha finito per annullarne i contorni.

Appendice

*I. Sintesi del catalogo dei libri presenti nella biblioteca di Montausier al castello di Angoulême nel 1671. Testi in-folio, in -4°, in -8°, in 12°.*⁵¹

— Versioni della Bibbia e testi religiosi: cinque volumi in ebraico, caldeo, greco e latino stampati ad Anversa e tre volumi di interpretazione delle sacre scritture anch'essi di Anversa (1572); Bibbia in latino stampata a Parigi da Robert Estienne (1532); Bibbia in lettera gotica stampata a Colonia (1541); Vecchio e Nuovo Testamento in greco stampato a Basilea (1545); Bibbia tradotta dai teologi dell'Università di Lovanio e stampata a Parigi (1638); Bibbia stampata a Lione (1549), Bibbia in ebraico; Bibbia commentata da Jean Diodati e stampata a Ginevra (1647); Bibbia commentata dallo stampatore Théodore de Bèze (1589); libro dei dodici Profeti in ebraico con commento di David Kimki stampato a Parigi (1539); Canoni dei Santi Apostoli e Concilii Generali (Parigi, 1561); Canoni dei Padri greci, in greco e latino, Concilii stampati a Venezia (1585, in cinque volumi) e Concilio di Firenze, in greco; atti in greco del terzo Sinodo ecumenico di Efeso; storia sacra in latino;

— Opere di San Gerolamo (in latino, Roma, 1572), Sant'Agostino (dieci volumi, Basilea, 1529), San Gregorio (in latino, Anversa, 1570), Sant'Atanasio Alessandrino (Lione, 1532), Sant'Epifanio (in greco, Basilea s.d. e in latino, Parigi 1564), Giustino martire (in greco, Parigi, 1551), San Basilio il Grande (in greco, Basilea, 1551), San Cipriano (Parigi, 1571), opere e teologia di San Damasceno (Parigi, 1512), opere di Clemente Alessandrino, la storia ecclesiastica di Eusebio in latino e greco (Parigi, 1571), decreti ecclesiastici, *trésor* di luoghi comuni della Santa Scrittura in latino, narrazioni in latino sui Vangeli; orazioni in greco; le controversie di Bellarmino in latino (Parigi, 1620);

— Opere storiche e geografiche, trattati di architettura e diritto: atlante con carte geografiche stampato da Blaeu ad Amsterdam, descrizione delle Indie occidentali (Amsterdam 1622), trattati di navigazione con carte geografiche, la geografia di Strabone (Arras, 1587), la geografia antica e moderna in latino con mappe di Giovanni Antonio Magini; un trattato di architettura romana di Marco Vitruvio Pollione (Parigi, 1547); una storia generale di Spagna in francese (Lione, 1587), cronache di Jean Froissart in francese (Parigi, 1574), e varie storie e cronache greche e latine con commento stampate tra fine Cinquecento e inizio Seicento. Inoltre opere di Guillaume Budé, antichità romane, storia della famiglia Sforza, storia di Firenze e Italia illustrata, storia francese e cronache in latino, studi sull'origine dei francesi, storie ecclesiastiche

51. Sauzé (1893).

e memorie storiche, volumi di storia inglese, danese, tedesca, russa, turca e bizantina pubblicati tra fine Cinquecento e primi Seicento per lo più a Parigi, Francoforte e Basilea; opere dedicate a personaggi storici specifici; annali di consoli romani (Roma, 1560) e storia dei martiri (1608); la costituzione di Giustiniano in greco (1558); libri sui geroglifici e la storia egizia; varie edizioni cinque e secentesche di opere di Sallustio (Parigi, 1634), Tito Livio (Parigi, 1573 e 1625), Tucidide (Parigi, 1559 e 1588), Senofonte (in greco e latino, 1581), Polibio, Plutarco in greco e latino stampato a Francoforte, Cicerone, Svetonio, commento di Cesare alle guerre galliche, Seneca, Diodoro Siculo, Erodoto, Dionigi di Alicarnasso sulle nove muse;

— Edizioni di autori latini con commento: Orazio, Virgilio, Plauto, Terenzio, Quinto Curzio, Giustino, Floro, Sallustio, Svetonio, Valerio Massimo, Velleio Patercolo;

— Filosofia: un trattato di filosofia di Théophraste Boujou stampato a Parigi (1618); un discorso filosofico di Pontus de Tyard in francese; opere di Aristotele in latino e greco, Plotino, Demostene e Platone in latino e greco tra cui un'edizione commentata da Ficino (Lione, 1557), Luciano in greco, Plinio il giovane stampati a Francoforte e Basilea; proverbi di Erasmo in latino (Parigi 1579);

— Vocabolari e testi di retorica, poesia, teatro, narrativa: la Retorica italiana di Cavalcanti (Venezia, 1559); diversi *trésor* della lingua latina e greca; vocabolari greci e latini di fine Cinquecento; antologie di poesia greca; commedie di Plauto e Aristofane; epigrammi di Marziale; tragedie di Seneca; satire di Giovenale e Petronio arbitro; Virgilio; Ovidio; mitologie sugli dei; *L'amour tyrannique*, tragicommedia di M. de Scudéry (Parigi, 1639), con dedica dell'autore;

— Testi in latino di storia naturale, sulla natura e differenza degli animali, trattati di ornitologia stampati verso metà Cinquecento a Parigi, libri di studio su pesi e misure e sui costumi degli antichi;

— diari militari e relazioni di viaggio pubblicati dopo metà Seicento.

II. Elenco degli autori riuniti nella Collezione, con data di pubblicazione, editore e nome del commentatore.⁵²

1. 1674 *Sallustio*, Parigi, ed. Frédéric Léonard: Daniel Crespin (professore onorario all'accademia di Losanna, apprezzato pedagogo vicino all'ambiente riformato).
2. 1674 *Floro*, Parigi, ed. Frédéric Léonard: Anne Lefèvre (unica donna tra i commentatori, nata nel 1654, stimata traduttrice dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, le è affidato il compito di aprire la collezione insieme a Crespin).

52. Per questo elenco si fa riferimento a Furno *princeps* fissata dagli studiosi che hanno partecipato al lavoro. (2005). Seguiamo la datazione delle edizioni

3. 1675 *Fedro*, Parigi, ed. Frédéric Léonard: Pierre Danet (pedagogo di simpatie gianseniste).
4. 1675 *Terenzio*, Parigi, ed. Frédéric Léonard: Nicolas Camus, *J.U.D.* (*juris utriusque doctor*; informazioni biografiche quasi nulle).
5. 1675 *Cornelio Nepote*, Parigi, ed. Frédéric Léonard: Nicolas Courtin (poeta di scarso talento il cui lavoro di commentatore fu invece valorizzato).
6. 1675 *Velleio Patercolo*, Parigi, ed. Frédéric Léonard: Robert Riguez, *S.J.* (professore di grammatica e retorica, poi predicatore).
7. 1675 *Virgilio*, Parigi, ed. Simon Benard: Charles de la Rue, *S.J.* (professore di retorica e autore di poesia religiosa, panegirici, elogi funebri, emblemi).
8. [1675 *Callimaco* con testo in greco].
9. 1676 *Panegyrici Veteres Latini*, Paris, ed. Simon Benard: Jacques de la Baune, *S.J.* (professore a Parigi e autore di discorsi, orazioni funebri, elogi).
10. 1677 *Giustino*, Parigi, ed. Frédéric Léonard: Pierre Joseph Cantel, *S.J.* (autore di varie opere sull'antichità romana dedicate a Louis duca di Bourbon).
11. 1677 *Claudio*, Parigi, ed. Frédéric Léonard: Guillaume Pyrrho (o Pyron. *Doctor eloquentiae consiliariusque et professor regius* a Caen, autore di poesia in francese e latino).
12. 1678 *Quinto Curzio*, Parigi, ed. Frédéric Léonard: Michel Le Tellier, *S.J.* (professore di grammatica, retorica e filosofia, autore di numerose opere teologiche).
13. 1678 *Cesare*, Parigi, Pierre Le Petit: Jean Godüin (Godouin-Godovin-Goudoin, professore a Parigi, teorico di un metodo di apprendimento del latino in latino per bambini, autore di una grammatica ebraica mai pubblicata e di letteratura di circostanza in latino).
14. 1679 *Plauto*, Parigi, ed. Frédéric Léonard: Jacques de L'Oeuvre (Operarius, professore di eloquenza al Collège d'Harcourt a Parigi, autore di un panegirico e di un'orazione funebre).
15. 1679 *M. Manilio*, Parigi, ed. Frédéric Léonard: Michel Dufay (assente dai dizionari biografici, autore di un poema contro la Riforma, di un *carmen paraeneticum* e di un'edizione di Marziale con traduzione di un epigramma, condivide con Huet l'origine normanna ed è possibile che per questo fosse stato reclutato tra i commentatori).
16. 1679 *Valerio Massimo*, Parigi, ed. Veuve Claude Thiboust e Pierre Esclasan: Pierre Joseph Cantel, *S.J.* (commentatore di Giustino).
17. 1680 *Boezio*, Parigi, ed. Lambert Roulland: Pierre Cally (professore di filosofia ed eloquenza all'università di Caen e curato di una parrocchia della città, pubblica un discorso sui misteri in forma di omelia e si dedica attivamente alla conversione dei protestanti).
18. 1680 *Lucrezio*, Parigi, ed. Frédéric Léonard: Michael Dufay (commentatore di Manilio).

19. 1680 *Marziale*, Parigi, ed. Antoine Cellier: Vincent Colleson (Vincencius Collesso, si dichiara giurista, non ha pubblicazioni al suo attivo, il suo nome sconosciuto è presente in due varianti nella Collezione, per la quale prepara un lavoro di scarsa qualità filologica).
20. 1680 *Darete frigio e Ditti cretese*, Parigi, ed. Lambert Roulland: Anne Lefèvre (commentatrice di Floro).
21. 1681 *Aulo Gellio*, Parigi, ed. Simon Benard: Jacques Proust, S.J. (professore di retorica e scrittura al Collegio gesuita La Flèche di Parigi, è autore di una tragedia di Collegio in latino).
22. 1681 *Sesto Pompeo Festo*, Parigi, ed. Roulland: André Dacier (di formazione protestante, marito di Anne Lefèvre, convertito nel 1685, autore di traduzioni dal greco e dal latino e di varie edizioni di tragici greci. Per la sua competenza filologica è ammesso all'*Académie française* nel 1695).
23. 1681 *Sextus Aurelius Victor*, Parigi, ed. Denys Thierry: Anne Lefèvre (commentatrice di Floro, Darete e Ditti).
24. 1679-1682 *Tito Livio*, Parigi, ed. Frédéric Léonard: Jean Doujat (magistrato e uomo di lettere, professore di diritto canonico al Collège Royal nel 1651, eletto all'Accademia nel 1650, storiografo ufficiale, autore di trattati giuridici, dizionari e grammatiche, poesia di circostanza).
25. 1683 *Eutropio*, Parigi, ed. Veuve Cellier: Anne Lefèvre (commentatrice di Floro, Darete, Ditti e Sextus Aurelius Victor).
26. 1684 *Svetonio*, Parigi, ed. Frédéric Léonard: Augustin Babelon (noto solo per questa edizione).
27. 1684 *Cicerone, Orationes*, Parigi, ed. Denys Thierry - Veuve Simon Benard: Charles de Mérouville, S.J. (professore di grammatica, pubblicò solo questa edizione).
28. 1684 *Giovenale e Persio*, Parigi, ed. Frédéric Léonard: Louis Desprez (Præteus, erudito e professore di retorica al collegio parigino Cardinal Lemoine).
29. 1685 *Plinio*, Parigi, ed. François Muguet: Jean Hardouin, S.J. (bibliotecario, erudito, prepara un'edizione scrupolosa destinata non tanto al principe, che si era sposato nel 1680, quanto ad un ampio pubblico di studiosi).
30. 1685 *Stazio*, Parigi, ed. Lambert Roulland: Claude Bérault (menzionato da alcuni dizionari come professore di siriano al Collège Royal, non ha lasciato altre opere ma la sua prefazione lascia intendere che fosse un religioso).
31. 1685 *Catullo, Tibullo, Propertio*, Parigi, ed. Frédéric Léonard: Philippe Dubois (Philippus Silvius, originario della Normandia come Huet, canonico, nel 1677 cura l'edizione delle opere teologiche del gesuita Maldonato di cui prende le difese, poi cataloga la biblioteca dell'arcivescovo di Reims. Lamenta a più riprese i ritardi che subì il volume della Collezione a lui affidato).
32. 1685 *Cicerone, Epistolae ad familiares*, Parigi, ed. Denys Thierry e Simon Benard: Philibert Quartier, S.J. (professore di retorica al Collegio di Clermont, poi *scriptor*).

33. 1682-1687 *Tacito*, Parigi, ed. Veuve Claude Thiboust e Pierre Esclassan: Julien Pichon (Julianus Pichon, abate, autore sconosciuto forse vicino all'ambiente giansenista).
34. 1687 *Cicerone, Omnes qui ad artem oratoriam pertinent libri*, Parigi, ed. Veuve Claude Thiboust e Pierre Esclassan: Jacques Proust, S.J. (commentatore di Aulo Gellio).
35. 1687 *Prudenzio*, Parigi, ed. Veuve Thiboust e Esclassan: Etienne Chamillard, S.J. (professore di filosofia noto per i lavori di numismatica, membro associato dell'Accademia della Crusca).
36. 1688 *Apuleio*, Parigi, ed. Frédéric Léonard: Julien Fleury (professore di eloquenza, nominato canonico a Chartres probabilmente come ricompensa per questo volume, che uscì tra gli ultimi).
37. 1689 *Ovidio*, Lione, ed. Anisson, Posuel e Rigaud: Daniel Crespín (commentatore di Sallustio).
38. 1689 *Cicerone, Opera Philosophica*, Parigi, ed. Veuve Claude Thiboust e Pierre Esclassan: François L'Honoré, S.J. (professore di filosofia e teologia a Caen, molto discusso per avere diretto una tesi nel 1693 in cui si mettevano in discussione la fede, l'esistenza di Cristo e i suoi miracoli. Ne fece pubblica ammenda ma questa tesi, messa all'Indice il 19 maggio 1694, figura tra i libri gesuiti condannati alla distruzione dal parlamento di Rouen nel 1762).
39. 1691 *Orazio*, Parigi, ed. Frédéric Léonard: Louis Desprez (commentatore di Giovenale e Persio).
40. 1730 *Ausonio*, Parigi, ed. J. Guérin: Jean-Baptiste Souchay (precettore a Parigi, entra in Accademia nel 1726, dove si distingue per le numerose pubblicazioni di letteratura latina. Dal 1732 è professore di eloquenza al Collège Royal, dove diventa famoso come specialista di Cicerone. Eredita il volume da Fleury, ma la collezione si interrompe col matrimonio del Delfino nel 1680 e riprende lentamente a causa della nuova imposta che dal 1695 finanzia le spese militari. Il suo lavoro sugli Indici di questo volume e la rielaborazione del materiale lasciato da Fleury, morto nel 1725, gli valsero la stima dei contemporanei e il ruolo di consigliere per le successive edizioni).

Bibliografia

- APOSTOLIDÈS, Jean Marie, *Le roi-machine. Spectacle et politique au temps de Louis XIV*, Paris, Les éditions de minuit, 1981
- BALSAMO, Luigi, *Antonio Possevino S.I. bibliografo della Controriforma e diffusione in area*, Firenze, Leo Oschki, 2006.
- BARTHES, Roland, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil (1953), 1972.
- BIONDI, Albano, *Storia d'Italia. Annali 4: Intellettuali e potere*, Torino, Einaudi, 1981.
- CAPPELLO, Sergio, «Letteratura narrativa e censura nel Cinquecento francese», *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI*, Ugo Rozzo, Udine, Forum, 1997.
- CORNETTE, Joël, «Le savoir des enfants du roi sous la monarchie absolue», *Le savoir du prince du Moyen Age aux Lumières*, Ran Halévi, Paris, Fayard, 2002.
- DALLA VALLE, Daniela, «Aspetti dell'italianismo nelle poetiche barocche francesi», *Studi secenteschi*, C. Jannaco e U. Limentani, vol. IX, Firenze, Olschki, 1969.
- DOTOLI, Giovanni, *Littérature et société en France au XVIIIe siècle*, Fasano, Schena-Nizet, 1991.
- , «Rhétorique et théâtre de la tragi-comédie à la tragédie», *Dalla tragedia rinascimentale alla tragicommedia barocca*, Elio Mosele, Fasano, Schena, 1993.
- DRUON, Henry, *Histoire de l'éducation des princes dans la maison des Bourbons de France*, tome I, Paris, Lethielleux, 1897.
- FERRARI, Monica, *La Paideia del sovrano. Ideologie, strategie e materialità nell'educazione principesca del Seicento*, Firenze, La Nuova Italia, 1996.
- FIRPO, Luigi, «Correzioni d'autore coatte», *Studi e problemi di critica testuale*, Bologna, casa Carducci, 1961.
- FUMAROLI, Marc, *La diplomatie de l'esprit. De Montaigne à La Fontaine*, Paris, Hermann, 1994.
- , «Les abeilles et les araignées», *La Querelle des anciens et des Modernes*, Paris, Gallimard Folio, 2001.
- FURNO, Martine, *La collection Ad usum Delphini*, volume II, Grenoble, EL-LUG-Université Stendhal, 2005.
- GOUBERT, Pierre, *Louis XIV, Mémoires pour l'instruction du Dauphin*, Paris, Imprimerie Nationale, 1992.
- GRELL, Chantal - MICHEL, Christian, *L'école des princes ou Alexandre disgracié. Essai sur la mythologie monarchique de la France absolutiste*, Paris, Les Belles Lettres, 1988.
- GRELL, Chantal, «La monarchie française et l'histoire au XVIIIe siècle. Etats des recherches en France», *Les princes et l'histoire du XVIIe au XVIIIe siècle*, Chantal Grell, Werner Paravicini, Jurgen Voss, Bonn, Bouvier Verlag, 1998.
- GUELLOUZ, Suzanne, *Pierre-Daniel Huet (1630-1721)*, Paris Seattle Tubingen, Biblio 17-Papers on French Seventeenth Century Literature, 1994.

- KLEBER, Hermann, «Louis XIV mémorialiste. La genèse des Mémoires de Louis XIV», *Les princes et l'histoire du XVIIe au XVIIIe siècle*, Chantal Grell, Werner Paravicini, Jürgen Voss, Bonn, Bouvier Verlag, 1998.
- LOPEZ, Denis, «Huet pédagogue», *Pierre-Daniel Huet (1630-1721)*, Suzanne Guellouz, Paris Seattle Tübingen, Biblio 17-Papers on French Seventeenth Century Literature, 1994.
- MARIN, Louis, *Le portrait du roi*, Paris, Les éditions de Minuit, 1981.
- MERLIN, Hélène, *Public et littérature en France au XVIIIe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- MINOIS, Georges, *Censure et culture sous l'ancien régime*, Fayard, Paris, 1995.
- MORMICHE, Pascale, *Devenir prince. L'école du pouvoir en France (XVIIe-XVIIIe siècles)*, Paris, CNRS, 2009.
- MONTAUSIER, Charles de, *Collectio Ad usum Delphini*, Paris, Frédéric et al., 1674-1730 (65 voll.)
- NÉRAUDAU, Jean-Pierre, *L'olympie du Roi-Soleil. Mythologie et idéologie royale au Grand Siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1986.
- PROSPERI, Adriano, «La Chiesa e la circolazione della cultura nell'Italia della Controriforma. Effetti imprevisti della censura», *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI*, Ugo Rozzo, Udine, Forum, 1997.
- ROUSSET, Jean, *La littérature de l'âge baroque en France. Circé et le paon*, Paris, Corti, 1953.
- ROUX, Amédée, *Un misanthrope à la cour de Louis XIV. Montausier, sa vie et son temps*, Paris, Didier-Durand, 1860.
- ROZZO, Ugo, *Biblioteche italiane del Cinquecento tra riforma e controriforma*, Udine, Arti grafiche friulane, 1994.
- SAUZÉ, Charles, *La bibliothèque de Charles de Sainte-Maure duc de Montausier au château d'Angoulême en 1671*, Niort, Clouzot, 1893.
- VOLPILHAC-AUGER, Catherine, *La collection Ad usum Delphini. L'antiquité au miroir du grand Siècle*, volume I, Grenoble, ELLUG-Université Stendhal, 2000.