

El *Diálogo de doctrina cristiana* como obra apócrifa y otras cautelas de Juan de Valdés*

The *Diálogo de doctrina cristiana* as an apocryphal work and other cautions of Juan de Valdés

Fernando Baños Vallejo

Universidad de Alicante

banos@ua.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-5439-9497>

RESUMEN: El propósito de este estudio es aclarar que el *Diálogo de doctrina cristiana* fue elaborado y publicado como obra apócrifa, y no como obra anónima. Dado que recientemente se ha atribuido el texto a Vives, la primera operación es reafirmar la autoría de Juan de Valdés, basándonos en las evidencias documentales de actuaciones impulsadas por la Inquisición que no dejan lugar a duda sobre la autoría real, al tiempo que explican por qué Valdés ocultó su identidad y optó por una autoría apócrifa y ficticia. Esta máscara se analiza además como parte de un conjunto de estrategias de ocultamiento y visibilización que sirven al autor para protegerse, pero también para conferir al libro más autoridad y favorecer así su aceptación.

Palabras clave: *Diálogo de doctrina cristiana*, Juan de Valdés, anonimia, autoría apócrifa, reformismo, Inquisición, censura.

ABSTRACT: The purpose of this study is to clarify that the *Diálogo de doctrina cristiana* was constructed and published as an apocryphal work, and not as an anonymous work. Given that the text has recently been attributed to Vives, the first operation is to reaffirm the authorship of Juan de Valdés, relying on the documentary evidence of actions promoted by the Inquisition that leave no doubt about the real authorship, while explaining why Valdés hid his identity and opted for an apocryphal and fictitious authorship. This mask is also analyzed as part of a set of strategies of concealment and visibility that serve the author to protect himself, but also to give the book more authority and thus favour its acceptance.

* Trabajo desarrollado en el marco del proyecto de investigación “La hagiografía hispánica ante la Reforma protestante” (FFI2017-86248-P) del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad.

Keywords: *Diálogo de doctrina cristiana*, Juan de Valdés, anonymity, apocryphal authorship, reformism, Inquisition, censorship.

La autoría del *Diálogo de doctrina cristiana* es compleja. Y no me refiero solo, ni principalmente, a las razones para atribuir la obra a Juan de Valdés, aunque también esto se ha discutido recientemente; sino que apunto sobre todo al juego literario de ocultaciones y desvíos mediante los cuales el autor difumina la propiedad de sus palabras y de sus ideas. El análisis de este juego, y la consiguiente propuesta de una etiqueta para la autoría de la obra como “apócrifa” y no “anónima”, constituyen el propósito de estas páginas. Intentaré trazar un recorrido lo más claro posible que diferencie por un lado el planteamiento histórico (que ilumina a Juan de Valdés como autor, aunque la obra se publicase sin su nombre) y por otro lado el planteamiento formal o estructural (que oculta el nombre de Valdés para enfocar a otras personas y a los interlocutores, y sobre todo al arzobispo de Granada), para terminar con la síntesis de esas luces y esas sombras que nos permita comprender cómo ambos planos se entrecruzan y se explican mutuamente.

LA ATRIBUCIÓN DEL *DIÁLOGO DE DOCTRINA CRISTIANA* A JUAN DE VALDÉS Y LAS RAZONES DE LA OCULTACIÓN DE SU NOMBRE

La única edición antigua del *Diálogo de doctrina cristiana* (*DDC*), conocida por un ejemplar único que se conserva en la Biblioteca Nacional de Portugal (Lisboa), no consigna por ningún lado el nombre de Juan de Valdés. No obstante, desde que Marcel Bataillon (1925) descubrió el ejemplar y lo editó, la obra se le ha atribuido a él. A partir de aquella publicación, nonagenaria ya, prácticamente todos los estudios, hasta los más recientes, como el de Stefania Pastore (2010) o el de Jorge Orlando Gallor Guarín (2019), toman como evidencia de la autoría de Juan de Valdés los documentos relacionados con las actuaciones de la Inquisición sobre el *DDC*. Los estudios que cito en la bibliografía dan cumplida cuenta de tales actuaciones y de la documentación correspondiente, pero veamos aquí los datos esenciales, que lo son también para establecer el juego de ocultamiento y visibilización.

El 14 de enero de 1529 el *DDC* sale de las prensas de Miguel de Eguía, el impresor que difundió las obras de Erasmo y que en Alcalá de Henares se relacionó con universitarios y erasmistas, también con alumbrados radicales como Juan López de Celain o Juan del Castillo (Pastore, 2010: 262). El libro causa alboroto y es denunciado a la Inquisición (Bataillon, 1925: 67). El 21 de marzo del mismo año Erasmo de Rotterdam le escribe una carta a Juan de Valdés fe-

licitándole por haber salido bien de las molestias y peligros, que no pueden ser otros que los de afrontar las acusaciones que la publicación había recibido. Libro y autor salían en principio bien librados. Esto fue así gracias a que la comisión de teólogos encargada de juzgar la obra estaba constituida por doctores de Alcalá de Henares, donde estudiaba Juan de Valdés, y bastantes de ellos compartían la sensibilidad erasmista:

se disputava entre los doctores theólogos desta villa de Alcalá para liquidar y examinar un libro de doctrina cristiana que hizo un Valdés, estudiante que es natural de Cuenca a lo que dizen, el qual estava impreso, que se intitula *Libro de doctrina cristiana hecho por un religioso*¹.

Por el mismo documento, que es el proceso inquisitorial contra Juan de Vergara, secretario del arzobispo de Toledo y amigo de Juan de Valdés, sabemos que Vergara intercede ante un miembro de la comisión para que se condujesen con moderación en el examen del libro, “porque era su amigo Valdés que le hizo el dicho libro”. Sí que algunos pasajes habían llamado la atención de alguno de los doctores, sobre cuyo sentido le había preguntado al propio Valdés, quien había negado todo sentido luterano: “el dicho Valdés rogó instantísimamente a este testigo que no notasse tales proposiciones ni las descubriese, jurando que nunca en tal sentido él las avía tomado”. Pero si al final el dictamen es benigno y no llegan a calificarse algunos pasajes heterodoxos, es decir, no se llega a concretar una lista de frases sospechosas (Gilly, 1983: 92), es porque el libro y por tanto su autor gozan de la protección de nada menos que el inquisidor general Alonso Manrique, arzobispo de Sevilla, que envía el recado a la comisión de que “en el parecer que oviesen de enviar no calificassen las dichas proposiciones del dicho *Libro de doctrina cristiana*, sino que diesen manera como el dicho libro quedase corregido e se tornase a inprimir sanamente”².

No tenemos más que sumar la carta de Erasmo dirigida a Juan de Valdés con las alusiones que contiene el proceso de Vergara al Valdés estudiante en Alcalá y natural de Cuenca como autor del *DDC*, para dar por buena la atribución de la obra a Juan de Valdés, y pasar por alto que la última edición de la obra, responsabilidad de Francisco Calero y Marco Antonio Coronel (2009), la atribuye a Juan Luis Vives³. Si partimos entonces de las evidencias que vincu-

¹ *Proceso de Vergara*, apud Bataillon (1925: 69).

² *Ibidem* 68-71 y 124.

³ Calero y Coronel (2009) ofrecen un extenso estudio que compara el contenido y el lenguaje del *DDC* con las demás obras de Juan de Valdés y con las que atribuyen a Vives, para concluir que este es el autor del *DDC*, pero es inaceptable que desatiendan toda la documentación histórica que evidencia la autoría de Juan de Valdés. Así lo piensa también Gilly (2016: 153), que afirma que estos editores actúan “escamoteando al lector hasta los cuatro pasajes del proceso de Juan de Vergara en los que tanto Valdés como sus censores y amigos declararon explícitamente haber

lan el *DDC* a Juan de Valdés, y apreciamos que en los círculos eclesiásticos y académicos se sabía que él era el autor, y que se sabía incluso antes de que la obra fuera publicada, pues uno de los miembros de la comisión, el Dr. Hernán Vázquez, lo había tenido en Toledo antes de que se imprimiese y le había hecho a Valdés quitar “otras cosas” del libro “porque no le parecían bien”⁴, tenemos aquí una primera pista para pensar que quizá el miedo no fue la única razón de que Juan de Valdés no firmase su obra.

Pero hablemos del miedo: Valdés tendría 26-28 años cuando escribió el libro⁵, ni tan joven como para ser un incauto, ni tan experto como para medir el alcance de sus palabras en letras de molde. Probablemente confiaba en la protección de que aún gozaba el erasmismo en esos años, aunque en febrero de 1528 había comenzado la persecución de los erasmistas alcalaínos con el arresto de Diego de Uceda (Alcalá, 1997: XVIII). Queda ya comentado el apoyo del inquisidor Alonso Manrique hacia el *DDC*, y recordemos que es el mismo que ampara la traducción al castellano (1526) del *Enquiridión* de Erasmo frente a sus detractores españoles. Pero lo cierto es que, ante la presión del sector más duro de la Iglesia, la persecución inquisitorial se va extendiendo muy rápidamente, tanto que en septiembre de 1530 se disuelve el grupo universitario alcalaíno y no solo huye de allí al extranjero Juan de Valdés, sino también dos teólogos que habían formado parte de la comisión encargada de examinar el *DDC*, y que tan benignamente lo había hecho: el rector Mateo Pascual y Pedro de Lerma⁶. Pero en 1528 los erasmistas todavía eran poderosos, y por eso Juan de Valdés no duda en poner a sus interlocutores ficticios, dos de los tres que intervienen en el *DDC*, nombres tomados de textos de Erasmo (Eusebio y Antronio), ni duda en recomendar sus obras. Esto era tanto como identificar el *DDC* con una reforma que aún entonces no estaba oficialmente condenada, aunque tuviera detractores. Pero miedo, o cautela, sí que hubo de tener, y ello por varios motivos que se exponen a continuación.

vido este el verdadero autor”. Calero llega a atribuir a Vives el *Diálogo de Mercurio y Carón*, el *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, el *Diálogo de la lengua* y el *Lazarillo de Tormes*. Véanse las referencias correspondientes en Calero y Coronel (2009: IX).

⁴ *Proceso de Vergara*, apud Bataillon (1925: 69).

⁵ Alcalá (1997: XI-XII) no cree que Alfonso de Valdés y Juan de Valdés fueran gemelos, sino que aquel habría nacido hacia 1492, mientras que este hacia 1500-1502. Alcalá también argumenta que el hecho de que los padres de los Valdés se casaran en 1482 descarta la fecha de nacimiento de nuestro autor propuesta por Nieto (1979: 175), que sugiere 1509-1510. Véase también Jiménez Monteserín (1997: 56-58 y 63), que apunta 1495 como año de nacimiento de Juan, y que tampoco cree que Alfonso y él fueran gemelos.

⁶ Mateo Pascual parte a Roma, donde hubo de coincidir con Juan de Valdés, hasta que en 1533 volvió a España como vicario general de Zaragoza. A los pocos meses fue detenido y llevado a Toledo, donde se le instruyó un proceso inquisitorial por su apoyo al *DDC*. Volvió a Roma y murió allí. Pedro de Lerma fue profesor de La Sorbona (Alcalá, 1997: XVIII-XIX; y Pastore, 2010: 231).

Es el primero que los hermanos Valdés pertenecían a una familia conversa, que había padecido la persecución de la Inquisición en Cuenca, cuyo máximo grado fue la condena a la hoguera de un tío materno de nuestro autor, acusado de prácticas judaizantes. Ciertamente cuando eso ocurrió, en 1491, Juan de Valdés no había nacido, pero seguro que la familia guardaba recuerdo de tal suceso, como de los conflictos que tuvieron con el Santo Oficio el padre y un hermano de Juan de Valdés, castigados en 1513 en un auto de fe por oponerse a las actuaciones de la Inquisición. Si entonces tenía unos 13 años, esto sí podía recordarlo personalmente Juan de Valdés. Pero no son estos los únicos acontecimientos que habrían aconsejado la cautela al autor, sino que además de los cuidados propios de un cristiano nuevo, hubo de tener los derivados de otras dos persecuciones de la Inquisición que sí habían comenzado ya en 1528: la de los alumbrados y la de los luteranos. Y es que Juan de Valdés bebió de ambos pensamientos heterodoxos.

En efecto, Juan de Valdés fue criado de Diego López Pacheco, marqués de Villena y otros títulos, en su palacio de Escalona, y allí habría conocido las ideas de los alumbrados, y en especial de Pedro Ruiz de Alcaraz, que no se consideraba tal⁷. Pero lo cierto es que Ruiz de Alcaraz había sido denunciado ante el tribunal de la Inquisición de Toledo, y lo había sido desde bastante antes de su detención en febrero de 1524. Ángel Alcalá (1997: XIII-XIV) cree que si finalmente se le detuvo fue por el mayor celo de los inquisidores al conocerse ya por esos años el luteranismo en España. En efecto, la Inquisición acabó asimilando todas las corrientes heterodoxas, pero cuando Juan de Valdés escribió el *DDC*, el erasmismo aún estaba a salvo. No así los alumbrados,⁸ y puede que las detenciones de 1524 motivaran la huida de Escalona de Juan de Valdés, pues de él se pierde el rastro entre 1524 y 1526, cuando aparece en la Universidad de Alcalá (Pastore, 2010: 256). La persecución a los alumbrados sería la razón de que el autor oculte la naturaleza alcaraciana de algunas de sus ideas. En esta línea, José Constantino Nieto (1979: 229) afirma que el erasmismo fue una máscara que utilizó Juan de Valdés para encubrir el pensamiento de

⁷ Pastore (2010: 167) advierte que deben distinguirse planteamientos religiosos diferentes entre los etiquetados como "alumbrados". De hecho, Ruiz de Alcaraz, que propugnaba una espiritualidad ascética e intimista, protestaba porque se le considerara alumbrado, y decía que tal nombre debía reservarse para el grupo de franciscanos de Escalona dirigidos por Juan de Olmillos, que llamaban la atención sobre sus éxtasis, visiones y revelaciones.

⁸ Según Santonja (2000: 366), también en 1524 fue detenida Isabel de la Cruz, otra de las detenciones más tempranas de alumbrados. Pocos años después empezaron a producirse condenas cada vez más sonadas y severas: la de Ruiz de Alcaraz, en la primavera de 1529, obligado a recorrer en una mula y con el sambenito los escenarios de su predicación, incluido el exterior del palacio del marqués de Villena, y prisión perpetua, fue más benigna que la de los condenados a la hoguera Juan López de Celain, en 1530, o Juan del Castillo, en 1537. Véase Pastore (2010: 229, 231 y 237).

Alcaraz⁹. Porque los erasmistas aún tenían poder, como lo tenía el viejo marqués de Villena, uno de los principales nobles del reino, a quien Juan de Valdés dedica el *DDC*, confiándose así a su protección, aunque con ello dé una pista sobre quién es el autor, dada su relación como criado del marqués en Escalona. Era el noble un ferviente devoto, defensor de reformistas, y en concreto de Erasmo. Cuando este recibe en la Conferencia de Valladolid de 1527 el ataque de los frailes, el marqués manifiesta que, si no se lo impidieran su edad y enfermedades, iría a Valladolid a defender a Erasmo de las calumnias de los monjes¹⁰.

El tercer motivo de cautela, seguramente el peligro mayor, es la persecución contra los luteranos. Los libros de Lutero se difundieron desde muy pronto en España. Ya en 1519 el impresor de Basilea Frobenius escribe a Lutero que ha impreso y enviado 600 libros suyos a Francia y España (Martín, 1984: 93). Desde 1521 el Santo Oficio publica en Toledo edictos “contra Lutero y sus libros e obras y secuaces”, y el inquisidor general promulga un edicto en Madrid en abril de 1525, tras el apresamiento de un cargamento de libros de Lutero provenientes de Venecia (Bataillon, 1925: 119-120). Por la respuesta que hubo en Alcalá a los escritos de Lutero, sabemos que en ese ámbito se conocían sus textos, así que Juan de Valdés pudo beber del alemán algunas de las ideas que vierte en el *DDC*. Aunque quizá no en la medida en que pretende Carlos Gilly (1983), sí que parece que parte del contenido del *DDC* provenía de Lutero, concretamente el comentario del Padre Nuestro y el comentario del Decálogo¹¹. No se ha conservado la transcripción, pero sabemos por noticias indirectas que la Inquisición procesó a Juan de Valdés por “hereje formal” y calificó sus obras de luteranas¹². Ahora bien, una cosa es utilizar puntualmente ideas de Lutero y

⁹ De acuerdo con esa instrumentalización del erasmismo, Rallo (2003: 42) apunta que después, cuando Juan de Valdés “ya no lo necesitó, cuando en Nápoles tuvo formada su personal reforma, lo olvidó”.

¹⁰ Así lo testimonia la carta que dirige Alfonso de Valdés a Erasmo (Bataillon, 1925: 30). Recordemos que la Conferencia de Valladolid la convoca el inquisidor general Alonso Manrique, gran protector del erasmismo, para intentar neutralizar las acusaciones contra Erasmo de los religiosos españoles.

¹¹ Parecen, en efecto, las deudas más claras de las que propone Gilly (1983). Alcalá (1997: XXXV-XXXVI), por ejemplo, conviene en que el comentario del Padre Nuestro proviene de la *Explanatio orationis dominicae* de Lutero, de 1520; y que el comentario del Decálogo se hace eco de *Decem praecepta Wittembergensi praedicata populo* de Lutero, de 1518. No faltan estudiosos que duden que Juan de Valdés tomara pasajes de Lutero: así Morreale (1986: 426), Rallo (2003: 176-177) y, sobre todo, Nieto (1997: 24-40); pero a mi juicio la similitud textual de algunos pasajes de las partes susodichas es irrefutable como evidencia por sí misma de que Juan de Valdés se hacía eco de Lutero.

¹² Llorente, en su *Historia crítica de la Inquisición* (IV, 310), afirma que las obras de Juan de Valdés “fueron calificadas por luteranas y su autor por hereje formal. Su prisión no tuvo lugar, porque Valdés huyó del reino”, *apud* Bataillon (1925: 78). Véase también Alcalá (1997: XVIII).

otra ser un luterano declarado, y Valdés no siguió a Lutero en su ruptura con Roma (Bataillon, 1925: 116-117 y 123), ni fue nunca un abierto protestante (Nieto, 1997: 21). Cabe la posibilidad, que se ha apuntado, de que de Juan de Valdés fuera un nicodemita; es decir, que disimulara ideas protestantes, ya en esta época de su vida y sobre todo durante su etapa en Nápoles¹³, pero de todas formas el *DDC* es el resultado de influencias diversas, según vamos viendo.

En todo caso, proscritos los alumbrados y los luteranos, el erasmismo, aunque ya bajo sospecha, era una bandera reformista todavía permitida en España, y si lo era, y si Juan de Valdés contaba con el apoyo de los erasmistas de Alcalá, del inquisidor general, en tanto que erasmista, y del marqués de Villena, dedicatario del libro, quizá protegerse ante la Inquisición no fuera el único motivo para ocultar su nombre. Y para comprender otros motivos, es necesario fijarse en la construcción del texto.

LA FORMA Y LOS PARATEXTOS DEL *DIÁLOGO DE DOCTRINA CRISTIANA*

El *DDC* fue definido por Bataillon (1925: 63) como un “catecismo moderadamente erasmista”, pero nos interesa ahora su forma: un diálogo entre tres interlocutores enmarcado por un prólogo y un epílogo dirigidos al marqués de Villena, dedicatario de la obra, con el apéndice de una traducción de los capítulos quinto, sexto y séptimo del Evangelio de san Mateo. En la portada y demás paratextos hay alusiones indefinidas al autor. Véanse la portada (Figura 1), prólogo (Figura 2) y el comienzo del epílogo (Figura 3), que es a su vez presentación de los capítulos del evangelio, traducidos del griego por el mismo autor del diálogo.

Juan Antonio Llorente fue el último Secretario General del Santo Oficio, y la primera edición española del texto citado se publicó en Madrid en 1822. Gilly (2016: 154) afirma en otro estudio, este muy reciente, que si los censores de Alcalá se hubiesen percatado de los elementos luteranos disimulados en el *DDC*, “no cabe la menor duda de que el joven erasmista y presunto alumbrado Juan de Valdés habría sido inmediatamente encarcelado y condenado a morir en la hoguera como luterano convicto, sin tener ocasión de desarrollar ulteriormente en Nápoles un espiritualismo propio”.

¹³ Sobre la influencia del valdesianismo en Italia, véanse los estudios de Firpo (1986, 2000 y 2016) y Addante (2010). El nicodemismo de Valdés lo señaló Nieto (1979: 554-563) y lo dan por bueno estudios más recientes (Estrada, 2008: 76-77; Addante, 2010: 136). Firpo (2000: 103) lo aprecia ya en el *DDC*, pues entiende que ahí Valdés utiliza a Erasmo “para cubrir y ocultar la espesa trama de citas luteranas”; también relaciona su nicodemismo con su pertenencia a una familia de conversos.



FIGURA 1.—*Diálogo de doctrina cristiana*, portada. Fuente: Bataillon (1925).

Doctrina cristiana. fo. ij.
¶ Al muy illustre señor dō
 Diego lopez Pacheco/ Marqués de
 Villena/ duque de Escalona/ conde de
 Sant Estevan. &c. **¶** El autor.

¶ Assandovn día muy
 illustre señor por vnavilla de
 estos reynos / y sabiendo que
 por mandado dīl señor della/
 y aun a su costa: enseñauan

FIGURA 2.—*Diálogo de doctrina cristiana*, comienzo del prólogo. Fuente: Bataillon (1925).

¶ El autor.
¶ Todas estas cosas/ muy illustre señor/ po
 tras mucha mas/ passamos aq̄lla tarde el cu
 ra y po cō aq̄l arçobispo d̄ buena memoria/

FIGURA 3.—*Diálogo de doctrina cristiana*, presentación de los capítulos del evangelio. Fuente: Bataillon (1925).

Conviene advertir que, en los tres paratextos y ya desde el primero de ellos, la portada, Juan de Valdés combina hábilmente realidad y ficción, puesto que hay un dedicatario real y un autor inventado, aludido en ese frontispicio por su condición de religioso, pero todavía sin nombre. Así pues, portada y prólogo son elementos liminares, más que preliminares, dado que la mismísima portada nos sitúa en el umbral de la ficción, del diálogo en sí, que por otro lado se presentará con la mayor verosimilitud, una característica que comparten los paratextos con el texto. Si atendemos a las peculiaridades de los paratextos en el género del diálogo, tal como las explica Ana Vian Herrero (2009: 396-404), percibimos que en el caso del *DDC* no ocurre lo que en otros diálogos, en los que se diferencian con claridad unos preliminares propiamente dichos, externos al diálogo en sí (la dedicatoria, por ejemplo) del proemio dialogal, que forma parte del texto mismo, y que es un elemento característico del género: un exordio que con frecuencia cumple además la función de *praeparatio* de la conversación, pues presenta a los interlocutores y las circunstancias del diálogo (Vian, 2009: 399). En todo caso, la indefinición en los contornos y funciones del proemio del diálogo no es algo exclusivo del *DDC*, sino que era característica

ya en los diálogos de Cicerón y frecuente en los de la Edad Moderna (Vian, 2009: 398).

Queda dicho que el autor oculta su verdadero nombre. El mismo *corpus* documental que nos permitía atribuir la obra a Juan de Valdés, el derivado de los procesos inquisitoriales, explica también por sí mismo y *a posteriori* la ocultación, en cuanto evidencia de las persecuciones comentadas. Además, el disimulo de la autoría sería coherente con el supuesto nicodemismo del autor, arriba mencionado.

Desde el hallazgo del ejemplar único, se ha venido repitiendo que la obra es anónima (Bataillon, 1925: 7), y, paradójicamente, todos los editores la presentan en portada y lomo como escrita por Juan de Valdés, salvo Calero y Coronel (2009), que sustituyen ese nombre por el de Juan Luis Vives. Ahora bien, ningún editor ha pasado por alto que la portada indica: “Diálogo de doctrina christiana nuevamente compuesto por un religioso”¹⁴. Javier Ruiz (1979: 11) califica tal indicación como un “cauto anonimato”. José Ignacio Tellechea Idígoras (1994: 16-17) también considera la obra anónima, pero, tal como ya había planteado Bataillon (1925: 46), conecta al religioso en cuestión con Juan de Valdés por un lado y con el personaje Eusebio, por otro. Alcalá (1997: LXXII) no registra la obra como anónima, sino que consigna como autor “un religioso”, aunque él lo identifica con “Valdés mismo”, y esto, formalmente, es erróneo. David Estrada Herrero (2008: 24-25) también cree que el “religioso” es el propio Valdés, lo cual explica con la difusa afirmación de que “los estudiantes de Alcalá disfrutaban de una condición religiosa muy similar a la del clero sacerdotal”. Años más tarde, en su etapa italiana, el papado otorgará a Juan de Valdés beneficios eclesiásticos que implican haber recibido al menos órdenes menores (Alcalá, 1997: XXIII), como se verá, pero es que ese “religioso” formalmente no es Juan de Valdés, sino el personaje ficticio Eusebio, que, por cierto, significa ‘piadoso’. Estrada (2008: 25) comenta también otras palabras de la portada: según él, “nuevamente compuesto” podría indicar que “Valdés sometió el manuscrito a una revisión final”. Cabe esa interpretación, sobre todo porque, como hemos visto, antes de imprimirlo Valdés había eliminado de su texto los pasajes que al Dr. Hernán Vázquez “no le parecían bien”. Pero a la vista de lo que el adverbio “nuevamente” parece significar en la época en contextos similares, según he comprobado en el Corpus Diacrónico del Español (CORDE) de la Real Academia Española, me quedo con la acepción que también contempla pero que parece descartar Estrada: ‘recientemente’; o también ‘como novedad’. Antes de dar vuelta a la portada, atendamos al hecho relevante de que el único nombre propio que aparece en ella es el de Diego López Pacheco, marqués de Villena. Por mucho que vaya precedido de la clara

¹⁴ Para citar el texto del *DDC* utilizo la edición de Alcalá (1997: 3).

indicación “Dirigido al”, el diseño de la portada produce un efecto de prolijamiento de la obra, más allá del amparo habitual que se solicita con las dedicatorias. Y esa mayor presencia y visibilización del dedicatario se confirma por el hecho de que tanto el prólogo como el epílogo van también dirigidos a él.

Pero volviendo al religioso, al autor, hemos visto que ha habido cierta confusión con su identificación. Ahora bien, si conectamos los tres paratextos del libro, unidos por la presencia del dedicatario, como he dicho, lo que parece que hasta ahora no se ha hecho con suficiente claridad, se hace evidente que “un religioso” no se refiere a un autor real, sino a un autor ficticio o apócrifo. Es Eusebio; nos percatamos de ello al dar vuelta a la portada y adentrarnos en el prólogo, que se abre así: “Al muy illustre señor don Diego López Pacheco, Marqués de Villena, Duque de Escalona, Conde de Sant Estevan, etc. El autor”; y ese “el autor” queda en la misma primera página vinculado con “mi monesterio” y con “aviéndome visto entre sus niños con hábito religioso”, que explica el “compuesto por un religioso” de la portada. Así que ese religioso que lleva vida monacal no puede ser Juan de Valdés, sino que pasadas tres páginas recibe el nombre de Eusebio. Lo concluimos porque ahí, en el epígrafe que abre el diálogo, quedan consignados los tres interlocutores: “Eusebio, Antronio cura, Arçobispo” (11). Al desambiguar que Antronio es el cura al que el religioso le había propuesto ir juntos a visitar a fray Pedro de Alba, arzobispo de Granada, según planteaba el prólogo, se hace evidente que entonces el religioso se llama Eusebio. Tanto Antronio, el cura “idiota” (9), como Eusebio, el religioso y autor, son personajes ficticios. Sus nombres están tomados de diálogos de Erasmo, como ya advirtió Bataillon¹⁵, que también identificaba al único interlocutor histórico, fray Pedro de Alba, como discípulo y sucesor en el arzobispado de fray Hernando de Talavera, ambos de la Orden de San Jerónimo.

Recurrir a personajes históricos como interlocutores es un procedimiento bien establecido en los diálogos de Cicerón. Baste recordar, con Jesús Gómez (2000: 103 y 164), que en la dedicatoria de *De amicitia* Cicerón se refiere a las voces principales elegidas para ese coloquio (Lelio) y para el anterior *De senectute* (Catón), y afirma: “Esta clase de diálogos en boca de hombres ilustres de otra época adquieren, no sé por qué, mayor autoridad” (174). Gómez señala que otro diálogo muy cercano en el tiempo al DDC, el *Gonsalus* (1523), de Juan Ginés de Sepúlveda, reproduce la misma idea y también otorga la voz principal a un personaje histórico prestigioso, el Gran Capitán, en este caso de un pasado muy reciente, pues había muerto ocho años antes. Pero mucho más

¹⁵ En cuanto a los coloquios de Erasmo de donde procede la onomástica, Antronio es el nombre del abad del titulado *Abbas et erudita*, y el del anfitrión avaro de *Opulentia sordida*; Eusebio se llama el más sabio de los viejos del *Colloquium senile* y también el anfitrión de *Convivium religiosum* (Bataillon, 1925: 96).

reciente era la muerte del protagonista del *DDC*, que había ocurrido en julio de 1528, y la obra se publica en enero de 1529, así que cabe interpretar el diálogo también como una suerte de homenaje a una figura destacada de la reforma católica. De hecho, las ocasiones en las que el prelado se compromete a mejorar la Iglesia en su jurisdicción “si vivo”¹⁶, cuando el hecho histórico es que la muerte le impidió desarrollar su labor, es un guiño al lector, al que se le representa una Iglesia ideal, que no llegó a materializarse, pero verosímil, porque el personaje existía y tenía propósitos reformistas que quedaron en ciernes. Dice Eusebio al arzobispo: “Plega a Dios que biváis muchos años, para que reforméis esto y otras muchas cosas” (136); y en el epílogo:

según los buenos conceptos que tenía, reformara muchas cosas en su arzobispado, de donde tomaran exemplo los otros prelados destos reynos, para hazer los mismo en sus diócesis, y assí se siguiera un gran bien en mucha parte de la christiandad. Pero pues fue Dios servido de llevarle desta que llamamos vida, al tiempo que a nuestro parecer más pudiera aprovechar [...], lo más sano y mejor es darle por ello muchas gracias (140).

Bataillon (1925: 46) también supo ver que Eusebio, como autor formal, era el disfraz bajo el que se ocultaba el autor real: “Valdés se dissumule sous le froc du religieux Eusebio”. Pero que Eusebio pueda ser un trasunto de Valdés no puede hacernos perder de vista lo más evidente: la autoría de la obra queda atribuida a un clérigo, con la autoridad que ello implica, frente a la escasa que pudiera tener Juan de Valdés, un laico que había estudiado Humanidades en la universidad, pero no teología (Alcalá, 1997: XV-XVI). Eusebio pertenece al clero regular, pero representa más bien a los clérigos comprometidos con el conocimiento de la doctrina. Es de hecho el “discípulo aventajado” (Gómez, 2000: 59), que aparte de organizar, moderar y transcribir el diálogo, en ocasiones actúa como un ayudante del maestro: le dice a Antronio “yo os lo declararé largamente” (78), y al arzobispo “denantes se os olvidó a dezir esto” (128). Además, es él quien supuestamente traduce del griego los tres capítulos del Evangelio de san Mateo, una faceta más de la ocultación de la autoría real y visibilización de la ficticia¹⁷. También para rehuir la responsabilidad de soslayar la Vulgata en su romancamiento de esa parte de la Biblia a partir del texto

¹⁶ Fray Pedro de Alba solo estaba en la silla arzobispal desde febrero de 1527. Véanse en el texto las menciones: “Aldemenos si yo bivo, antes de mucho haré en mi arzobispado un tal castigo en ellos [los ensalmadores]” (39); “ya en mi arzobispado se empieza a remediar y si bivo yo haré de manera que las cosas anden de otro norte” (41); “Aldemenos en mi arzobispado (siendo yo vivo) no se ordenará ninguno, sea quien se pagare, sin que yo mismo lo examine” (135).

¹⁷ “acordé de traduzirlos” (140) viene a significar ‘resolví traducirlos’, como se puede comprobar en el CORDE. No obsta para entender que esta traducción que cierra el libro se atribuye a Eusebio el hecho de que en un punto anterior también el prelado diga: “para hazer que en mi obispado se enseñen, he hecho que los pongan en romance” (63).

griego, lo presenta como elaborado no para la publicación, sino para uso particular del marqués de Villena.

Complementariamente, Antronio pertenece al clero secular, y en esa condición nos mostraría al clérigo tradicional y común, también al “cristianismo oficial”, en expresión de Gómez; pero como por muy cura que sea, en realidad carece de toda preparación, representa asimismo al “vulgo cristiano” (Rallo, 2003: 172). Podemos afirmar, entonces, que los interlocutores del *DDC* responden, como los de otro diálogo de Juan de Valdés, el *Diálogo de la lengua*, a una caracterización individualizada (Vian, 1987: 50).

Los nombres de Eusebio y Antronio evocan a Erasmo, que también se hace presente en la figura del marqués de Villena y en la recomendación de sus obras por parte del arzobispo, en varios puntos del diálogo¹⁸. Y esta confluencia de personajes pinta un cuadro en el que devotos de diversa condición, sean clero secular (Antronio) o regular (Eusebio), o laicos como el marqués, unidos en la búsqueda de las esencias del cristianismo, aprehenden las ideas reformistas del arzobispo. Ya Margherita Morreale (1986: 421) se fijó en que el prelado explica cuestiones esenciales, pero cuando Antronio se interesa por las oraciones marianas del Ave María o Salve Regina, el arzobispo no las comenta, sino que afirma que basta con traducirlas del latín. Y cabe añadir que a continuación condena las devociones marianas populares, y más en concreto los relatos de milagros que contravienen la doctrina evangélica: aquellos que enseñan que puede obtenerse la salvación mediante el rezo diario del Ave María, por muy pecador que se sea (116-118). El prelado se niega también a explicar las obras de misericordia (73), y pone en duda la necesidad de la confesión frecuente (90-91). De este modo, si por un lado el maestro es un jerarca de la Iglesia católica, y también los otros dos interlocutores pertenecen al mismo clero y credo, y tal filiación se explicita en varias ocasiones (27, 133), por otro lado las ideas del prelado se distancian, si no es que se desmarcan, del catolicismo oficial en no pocos puntos, como en los antedichos, o cuando exhorta “seamos verdaderos cristianos, legítimos e no fingidos, evangélicos e no ceremoniáticos, espirituales e no supersticiosos” (71).

La brillante y encendida defensa de sus ideas logra la persuasión de los otros dos interlocutores. Incluso si distaba mucho la buena formación de uno de la ignorancia del otro, ambos coinciden en mostrar existencialmente con su “conversión” la eficacia del discurso reformista. Eusebio, que en algún caso polemiza levemente con el prelado, como a propósito de los ensalmos (38-39), reconoce más adelante: “Enamorado me han vuestras palabras” (79); y Antro-

¹⁸ Pérez Priego (1997: 151-152) compara las recomendaciones literarias que realiza Juan de Valdés en el *DDC* y en el *Diálogo de la lengua*, que coinciden en el *Enquiridión* de Erasmo y en otras obras devotas.

nio: “Sin dubda ninguna, vos, señor, me embiáis tan del todo trocado que según pienso los que me vieron no me conocerán” (138).

Atendiendo a la cuestión de la autoría, Eusebio es quien transcribe el diálogo, o así queda planteado formalmente, pero él mismo afirma al final del prólogo (y sabemos que su voz es la de Juan de Valdés), que el autor de las ideas es fray Pedro de Alba, el arzobispo, con lo cual se produce una nueva derivación en la autoría de la obra: “quando oyga que habla el Arçobispo, esté atento a oír las palabras graves, pías y eruditas, de aquel excelente varón, pues a él piense vuestra señoría que oye e no a mí” (10)¹⁹. Es como si el autor real quisiera desaparecer entre el autor ficticio o apócrifo y el autor de las ideas. El arzobispo habla, Eusebio transcribe. De este modo, aunque el modelo de diálogo que sigue Juan de Valdés no es el platónico mayéutico, salvo excepciones, sí que hay un interlocutor que ejerce de maestro y otros dos de discípulos, y lo que se enseña y se aprende es una doctrina reformista, a la que se ha dado la forma de diálogo directo o dramático para crear una exposición dinámica²⁰; en efecto, las intervenciones de Eusebio y Antronio permiten que fluya la explicación del arzobispo. Prevalece, por tanto, un pensamiento, y no estamos ante el modelo de diálogo más puramente “dialéctico”, el que ofrece un intercambio de opiniones entre iguales, como en *El Cortesano* de Castiglione, que en realidad no es el patrón más frecuente en el diálogo renacentista (Gómez, 2000: 20, 28, 62-63). Otro diálogo de Juan de Valdés, el *Diálogo de la lengua*, se aproxima más que el *DDC* al modelo dialéctico, pues, según Vian (1987: 75), Valdés (aparece con su propio apellido como interlocutor) no es la única figura con entidad, aunque sí cumpla la función de maestro.

En definitiva, al analizar el *DDC* en relación con los paratextos del libro, se perciben con claridad las operaciones para ocultar y las operaciones para visibilizar, sobre las que se teje toda la obra. Como hemos visto, se oculta el nombre del autor real, se ocultan las ideas proscritas del alumbrado Alcaraz y del protestante Lutero, y se visibilizan las ideas reformistas todavía lícitas: el erasmismo y el talaverismo. Pastore (2010: 239-280) pretende superar las calificaciones anteriores de la ideología del *DDC*, para defender que no es tan erasmista como estimó Bataillon (1925), ni tan alumbrada o alcaraciana como pretendió Nieto (1979), ni tan luterana como quiso Gilly (1983), sino que es una ideología conscientemente ecléctica y crítica, con todas esas conexiones, pero que se identifica sobre todo con la escuela talaverista, destacada explícitamente

¹⁹ La frase recuerda la de Cicerón al comienzo de *De amicitia*: “Quisiera que te olvidaras un poco de mí, y pienses que te habla Lelio en persona” (174).

²⁰ El autor es consciente de su procedimiento: “e porque fuera cosa prolixa y enojosa repetir muchas vezes ‘Dixo el arzobispo’, y ‘Dixo el cura’, y ‘Dixe yo’, determiné de ponerlo de manera que cada uno hable por sí, de suerte que sea diálogo más que tratado” (10).

en la figura del arzobispo reformista discípulo de fray Hernando de Talavera. Probablemente la visión eclecticista de Pastore sea la más plausible, pues todos los referentes apuntados están más o menos convincentemente justificados²¹. De acuerdo con esto, la presencia de fray Pedro de Alba caracteriza ideológicamente el *DDC* y en consecuencia alcanza mucho más que la mera protección que significaba la autoridad del cargo, apuntada ya por Bataillon (1925: 48).

El arzobispo, como representante del talaverismo, es la figura preeminente del libro, pero el otro personaje histórico, el marqués de Villena, goza también de una gran visibilidad en los paratextos. Falta comentar que el epílogo, encabezado por el epígrafe “El autor”, en simetría con el prólogo, va también dirigido al marqués de Villena, aunque en esta ocasión no consigna nombre ni títulos, sino que solo alude a él con el mismo tratamiento del principio: “Todas estas cosas, muy illustre señor, y otras muchas más, passamos aquella tarde, el cura y yo con aquel arçobispo de buena memoria”.

Hemos visto que en una carta de junio de 1527 dirigida por Alfonso de Valdés a Erasmo, se constata que el marqués estaba viejo y enfermo, así que Juan de Valdés no podía esperar una protección del marqués duradera *in vita*, aunque sí el respaldo inicial necesario para la publicación del libro y, de alguna forma, pensaría además en una suerte de amparo *post mortem*, dada la prestigiosa memoria del noble, a quien Alfonso de Valdés se refiere en esa carta como “inter Hispanos Principes dignitate, prudentia, ditionis amplitudine, grauitate, et pietate plurimum valet” (Bataillon, 1925: 30). Como ocurre con el arzobispo, este ya fallecido, podría interpretarse que la dedicatoria a un poderoso que se encuentra ya en los umbrales de la muerte, contribuye a crear ese ámbito liminar del que hablábamos al principio, configurado ya en la portada, una dimensión intermedia entre lo material y lo espiritual, también entre el mundo real y el imaginado y deseado. Por otro lado, la dedicatoria, a estas alturas de la vida del marqués, sería también un gesto de agradecimiento y de homenaje a quien había sido su señor en Escalona y había apoyado allí tan fervientemente la renovación de la piedad, encendiendo nuevas luces en la religiosidad de Juan de Valdés: “cumpla en todo a Vuestra Señoría, dándole en esta vida mucha abundancia de gracia, y en la otra muy crecida gloria” (140). No es casualidad que la circunstancia con que se abre el *DDC* es la catequesis promovida y financiada por el señor de la villa (Pastore, 2010: 265-266).

Si atendemos a las estrategias que utiliza Valdés para protegerse y proteger el libro, a la cautela evidente de ocultar su nombre se suma la de visibilizar dos grandes autoridades, una civil y otra eclesiástica. La obra queda así enrocada, entre una torre laica y otra clerical, perfectamente protegida, debió de pensar Juan de Valdés.

²¹ Una opinión similar manifiesta Firpo (2016: 36) cuando percibe ya en los pliegues del *DDC* complejas estratificaciones de componentes conversos, alumbrados, erasmistas, luteranos y talaveristas.

OBRA APÓCRIFA, AUTORÍA DIFUSA

Pero lo cierto es que el libro causó un alboroto inmediato y fue denunciado. Sí se materializó la protección quizá prometida y seguramente esperada por Juan de Valdés, y como hemos visto al comienzo, el inquisidor general Alonso Manrique, defensor de los erasmistas, mandó reunir la comisión de teólogos de Alcalá, que pronunció un dictamen benigno, por petición expresa del propio inquisidor, que solicitaba además que el libro quedase corregido para imprimirlo de nuevo “sanamente”. La documentación inquisitorial que refleja las actividades de esa comisión muestra que la autoría de Juan de Valdés ya era conocida en la fase preparatoria, y desde luego nada más salir de la imprenta, de modo que el motivo de ocultar su nombre no podría ser mantener un secreto que no existía, al menos en el ámbito de Alcalá, sino más bien no hacer ostentación de esa autoría y diluir la responsabilidad de las ideas entre las personalidades que sí aparecen identificadas en el libro. Pues bien, parece que esa estrategia no fue suficiente para evitar complicaciones: el dictamen de la comisión no resolvió las acusaciones, sino que probablemente por el aumento de la tensión entre ortodoxos y heterodoxos el inquisidor general pronto cambió de idea y el 27 de agosto de 1529, siete meses después de la publicación del *DDC*, ordena el secuestro de la publicación (Jiménez Monteserín, 1979: 182-183):

... en el cual hay muchas cosas erróneas e no bien sonantes, y así está declarado por muchos doctores teólogos que le han visto y examinado, et conviene con toda diligencia y presteza proveer y remediar cómo el dicho libro no se venda ni extienda por diversas manos e personas, porque después sería difícil remediarse.

Por entonces los textos de Lutero ya estaban prohibidos, pero, según Alcalá (1997: XX), esta carta tiene la importancia de ser la primera interdicción inquisitorial de un libro español. Después, lógicamente, el libro será incluido en todos los índices de prohibidos desde la lista portuguesa de 1547 y el índice de Toledo de 1551 en adelante (Bataillon, 1925: 74-76)²². A la vista de esto, podríamos juzgar que estas estrategias de ocultación de unas figuras y visibilización de otras habrían resultado fallidas, más fallidas aún si esta prohibición y el temor de que la Inquisición lo procesara, como así acabó siendo, hubiesen empujado a Juan de Valdés a marchar a Italia, donde está documentada su presencia desde agosto de 1531²³; y en efecto lo más lógico es interpretar su viaje

²² Pese a todo esto, el *DDC* no es objeto de ningún estudio específico en el volumen colectivo *Diálogo y censura en el siglo XVI*, aunque Juan de Valdés es mencionando entre los autores heterodoxos prohibidos (Vian, Vega y Friedlein, 2016: 20, 28, 45, 358 y 367).

²³ Francisco de Enzinas afirma en sus memorias que Juan de Valdés partió a Italia porque su seguridad estaba amenazada en España (Bataillon, 1925: 77). Sobre la etapa italiana de Juan de Valdés, véanse Jiménez Monteserín (1979: 183-189) y Alcalá (1997: XXII-XXXII).

como una huida. Pese a todo, quisiera reivindicar aquí que Juan de Valdés tuvo éxito en la construcción del texto y, por consiguiente, en la atenuación de los daños que recibiría, porque el planteamiento que el escritor dio a su libro consiste en una autoría apócrifa, ficticia y simbólica, que abre la puerta a la intervención de voces diversas. Bien podemos afirmar del *DDC* lo que afirmó Francisco Rico (1988: 151 y 156) del *Lazarillo de Tormes*: “era un apócrifo a ciencia y conciencia”; también:

Porque en rigor no es exacto que la obra sea “anónima”, en el sentido de que se publicara sin el nombre del autor. El nombre sí se lee desde las primeras páginas, y con todas las sílabas: “Lázaro de Tormes”. Tenemos la convicción de que el relato no fue compuesto por nadie que respondiera por Lázaro de Tormes. Mas que la atribución sea falsa no quita que ahí esté. El *Lazarillo*, pues, no es una obra anónima, sino apócrifa, falsamente atribuida.

Sustituyase en esta cita “Lázaro de Tormes” por “Eusebio”, y se hace evidente que estamos ante el mismo artificio. Como en el caso del *Lazarillo*, la ocultación del nombre del autor real no es solo por no dar la cara, sino también por pura coherencia formal, pues hay otro que afirma ser quien escribe, Lázaro o Eusebio, con la diferencia de que el *Lazarillo* mal podría pasar por el escrito de un pregonero iletrado, mientras que el *DDC* podría pasar mejor por el texto de un religioso que por el de un laico²⁴. Así que, además de la coherencia formal, está el beneficio añadido de poner la pluma en la mano de un monje. También tiene sentido lo que apuntó Bataillon (1925: 64): que Juan de Valdés creería que el libro se aceptaría mejor libre de las suspicacias que podría levantar su apellido. El paralelismo entre las autorías apócrifas del *DDC* y del *Lazarillo* me parece evidente, lo cual no es un argumento en apoyo de la atribución del *Lazarillo* al propio Juan de Valdés o a su hermano Alfonso, cuya autoría vuelve a defender Rosa Navarro Durán (2003 y 2004: XLVII). Según ella, Alfonso lo redactó entre 1530 y principios de 1532. De estar en lo cierto, tendría sentido que ambos hermanos hubieran recurrido a autorías apócrifas. Ambas obras ofrecen también guiños para que el lector atento se percate del juego de un autor ficticio, “ficticio” mejor que “falso”, porque está integrado en la estructura de la ficción, con una voz de la narración extradiegética y homodiegética, en los términos de Genette. Si en el *Lazarillo* los guiños que delatan el

²⁴ Podríamos aplicar al *DDC* lo que Ehrlicher (2014: 79) llama “la productividad del ocultamiento, los valores literarios del anonimato” del *Lazarillo*. Además, en el prólogo del *DDC* la coherencia es total, mientras que en el del *Lazarillo* hay una disonancia entre su comienzo y su final. Navarro Durán (2003: 17) ha llegado incluso a distinguir dos voces autoriales distintas: “dos discursos distintos fundidos: el del escritor del prólogo a los lectores y el del ‘autor’ del relato, Lázaro, [...] a su interlocutor, a ‘Vuestra Merced’”. Para García Martín (2012) esa circunstancia invalida la presentación del *Lazarillo* como obra apócrifa, que Rico (2011) llega a materializar en la portada de su última edición, donde consta como autor “Lázaro de Tormes”.

juego son las confesiones de su bajísima cuna y de su indecoroso consentimiento de la relación entre su mujer y el Arcipreste, en el *DDC* la clave es la resonancia erasmista de los nombres de Eusebio y Antronio.

No encuentro en los estudios dedicados al género del diálogo en el ámbito español otro ejemplo de ocultación similar más que el de *El Crotalón*, cuyo autor se presenta bajo otro nombre:

El Crotalón de Cristóphoro Gnophoso, natural de la ínsula Eutrapelia, una de las ínsulas Fortunadas. En el cual se contrahaze aguda y ingeniosamente el *Sueño* o *Gallo* de Luciano, famoso orador griego.

Es bien evidente que ni el nombre del autor ni el del lugar son reales, sino simbólicos. Como explica Vian (2006: 182), “Cristóphoro” significa ‘portador de Cristo’ y también ‘cristiano auténtico’, y además evoca a Erasmo, que utilizó el nombre en uno de sus coloquios; “Gnophoso”, ‘el que conoce la luz’, tiene reminiscencias pitagóricas; y “Eutrapelia”, ‘entretenimiento honesto’, es además una “ínsula”, con las connotaciones que esta voz tenía ya como lugar imaginario e ideal; es además una de las míticas islas Afortunadas. Todo ello configura una dimensión utópica y la figura de uno de los escasos cristianos auténticos que conocen la luz, el camino verdadero, imágenes en las que, según afirma Vian, “coincidían varias tendencias reformadoras del momento, erasmistas, alumbrados y protestantes”. Ahora bien, el carácter ficticio de la autoría bajo la que se presenta el *DDC* no es tan evidente como el simbolismo del nombre de Cristóphoro Gnophoso y su ínsula Eutrapelia, entre otras cosas porque el comienzo del *DDC* solo habla de “un religioso” y “autor”, y hay que esperar a la cuarta página para encontrar los nombres de Eusebio y Antronio, que son la clave del carácter ficticio y de la huella de Erasmo. De este modo, en el *DDC* sí cabe hablar de autoría apócrifa, mientras que en *El Crotalón* solo de “seudónimo parlante”, en palabras de Vian, una máscara demasiado evidente para poder pasar por verdadera siquiera unas páginas, como ocurre en la obra de Juan de Valdés.

Pero fijémonos también en la multiplicidad de voces y figuras, porque, como acabo de plantear, la autoría apócrifa, ficticia y simbólica da paso a presencias diversas. Podríamos decir, entonces, que la autoría es también difusa, por utilizar un adjetivo aplicado por José Aragüés Aldaz a la autoría del *flos sanctorum*²⁵. El género literario del diálogo implica de por sí multiplicidad de voces, pero en este caso las presencias de peso no coinciden con todos los interlocutores, así que no es exacta la afirmación de Tellechea (1994: 17), que estima que Juan de Valdés esconde el pensamiento propio bajo la voz de quienes dialogan; de ellos tres, solo la voz del arzobispo tiene verdadera entidad, aunque por supuesto que

²⁵ Aragüés (2014) aplica esta etiqueta a los sucesivos autores o revisores del *flos sanctorum*, pero en ese caso se trata de autores históricos.

tanto Antronio, el cura ignorante, como el monje Eusebio ('piadoso') cumplen su función, pues ambos dinamizan y justifican la enseñanza de fray Pedro de Alba, el cura sirve además de contrapunto y el monje organiza y transcribe el diálogo para transmitirlo, y ambos son muestra de la conversión a la reforma; otra presencia importante, como hemos visto, es la del dedicatario primero y específico de la transcripción, el marqués de Villena; y no pasemos por alto la evocación y alabanza de reformistas de referencia como Erasmo y fray Hernando de Talavera, maestro y predecesor del arzobispo; además el libro se cierra con una autoridad apodíctica, mucho más apabullante que las de los coetáneos invocados: la del evangelista san Mateo. En definitiva, al sumar las presencias y también las voces no identificadas, como las de Ruiz de Alcaraz, Lutero o el propio Juan de Valdés, es fácil suscribir lo que afirma Pastore (2010: 257), que en el *DDC*

Valdés, alentado y esperado por todos en el ambiente complutense, supo tejer una compleja trama con los hilos más diversos que habían recorrido la espiritualidad española de los últimos cincuenta años, sugiriendo al tiempo nuevos modelos y buscando otros interlocutores.

De acuerdo en esto con Pastore, pero no en que la obra se publicara "anónimamente", como apunta en la misma página, sino que se imprime como obra apócrifa de autoría difusa: entre todas las personas y personajes identificados se diluye o difumina la paternidad del libro.

Entonces, ¿fueron o no fallidas las cautelas del autor? Sí y no. Sí, porque Juan de Valdés tuvo un cierto error de cálculo, pues seguro que no previó que la obra fuera prohibida siete meses después de publicada. Y no, porque quizá esa autoría apócrifa y difusa le valió para que el largo brazo de la Inquisición no le hiciera traer de Italia, como sí hizo con Juan del Castillo en 1533, para terminar ejecutándolo (Gilly, 1983: 95; Pastore, 2010: 235-237). También es verdad que para que Juan de Valdés saliera tan bien librado, le valdría sobre todo el favor del emperador y del papado, logrado gracias a su hermano, y que le supuso no solo no ser detenido, sino además ser nombrado camarero del papa y secretario del emperador, según figura en un salvoconducto del papa de 1532, y recibir de los papas beneficios eclesiásticos de diócesis españolas (de la de Cartagena en 1534, y de la de Cuenca en 1536)²⁶. En 1535 Valdés deja Roma y se instala en Nápoles (ya habían muerto su hermano y Clemente VII), donde vive de algunos cargos administrativos del virreinato, y se dedica a defender su manera de entender el cristianismo. Se convierte en guía espiritual de parte de la mejor sociedad de Nápoles, y sobre todo de Giulia Gonzaga, conde-

²⁶ Véanse, sobre los beneficios obtenidos del papado por Juan de Valdés, Jiménez Monteserín (1979: 186 y 1997: 73-74) y Alcalá (1997: XXIII-XXV y 1027-1029).

sa de Fondi. La posición del conuense derivó hacia una heterodoxia cada vez mayor, de manera que algunos de sus discípulos acabaron abrazando el protestantismo. Si Juan de Valdés no hubiera muerto en 1541, justo antes del establecimiento de la Inquisición en Roma, quizá habría acabado en la hoguera como otro de sus seguidores, el antiguo secretario de Clemente VII, Carnesecchi, que continuó promoviendo el valdesianismo tras la muerte del líder²⁷. Juan de Valdés tuvo suerte, tuvo padrinos en las cumbres de ambos poderes y además tuvo en la composición del *DDC* las cautelas necesarias para enajenar y difuminar la autoría de sus ideas; quizá también gracias a esto, aunque no pudiera salvar el libro, libró su persona de cárcel, tormento y hoguera.

Por otro lado, los beneficios de estas operaciones de ocultamiento y visibilización son claros en lo que respecta al funcionamiento de la obra, pues permiten construir un diálogo que se desarrolla exclusivamente entre religiosos, de modo que la autoría apócrifa es productiva para captar mejor la benevolencia de los lectores devotos desde el principio, y para afirmar la credibilidad y la autoridad de los argumentos.

Como cierre, puede representarse así la conexión histórica entre personas reales, por un lado, frente a los lazos puramente formales que construye la ficción, por otro:

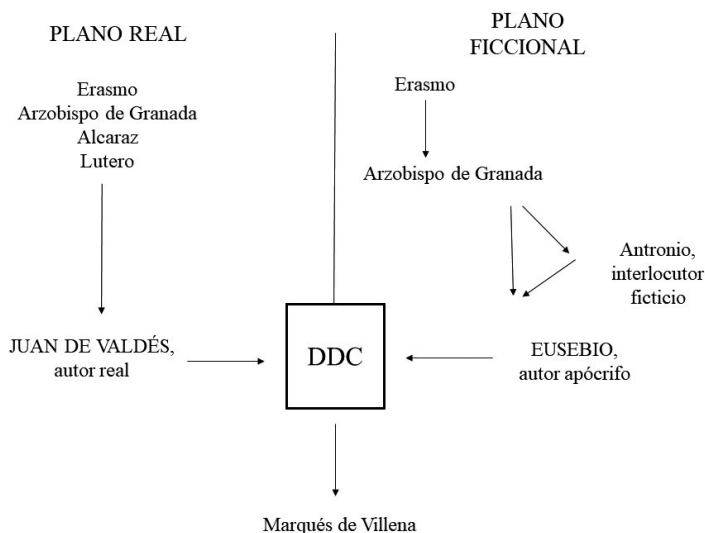


FIGURA 4. Conexiones históricas y ficcionales del *Diálogo de doctrina cristiana*.
Fuente: elaboración propia.

²⁷ Véanse, sobre esos últimos años, Jiménez Montesión (1979: 187-189), Firpo (1986, 2000 y 2016), Addante (2010) y Alcalá (1997: XXVII-XXIX).

BIBLIOGRAFÍA

- Addante, Luca (2010): *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma-Bari, Laterza.
- Alcalá, Ángel (ed.) (1997): Juan de Valdés, “Diálogo de doctrina cristiana”, en *Obras completas. I*, Madrid, Biblioteca Castro.
- Aragüés Aldaz, José (2014): “La difusa autoría del *Flos sanctorum*: silencios, presencias, imposturas”, en Maud Le Guellec (ed.), *El autor oculto en la literatura española: siglos XIV a XVIII*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 21-40.
- Bataillon, Marcel (ed.) (1925): Juan de Valdés, *Diálogo de Doctrina Cristiana*, Coimbra, Universidad de Coimbra.
- Calero, Francisco, y Marco Antonio Coronel (eds.) (2009): Juan Luis Vives, *Diálogo de doctrina cristiana*, Madrid, UNED-BAC.
- Cicerón (1998): *Tratados*, Barcelona, Círculo de Lectores.
- Ehrlicher, Hanno (2014): “El intento de desocultar al autor del *Lazarillo* y la productividad de su ocultamiento. Sobre los valores de un anonimato histórico”, en Maud Le Guellec (ed.), *El autor oculto en la literatura española: siglos XIV a XVIII*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 63-75.
- Estrada Herrero, David (introd.) (2008): Juan de Valdés, *Diálogo de Doctrina*, ed. Emilio Monjo Bellido, Sevilla, MAD.
- Firpo, Massimo (1986): “Juan de Valdés e l’evangelismo italiano. Appunti e problemi di una ricerca in corso”, en Manuel Revuelta Sañudo y Ciriaco Morón Arroyo (eds.), *El erasmismo en España*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, pp. 393-416.
- Firpo, Massimo (2000): *Entre alumbrados y “espirituales”. Estudios sobre Juan de Valdés y el valdesianismo en la crisis religiosa del ‘500 italiano*, Madrid, Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia de Salamanca.
- Firpo, Massimo (2016): *Juan de Valdés e la Riforma nell’Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza.
- Gallor Guarín, Jorge Orlando (2019): *El Diálogo de doctrina christiana de Juan de Valdés. Retórica cultural, discurso y literatura*, Publicacions de la Universitat d’Alacant. La versión anterior, que constituyó su tesis doctoral (Universidad de Alicante, 2017), <<https://rua.ua.es/dspace/handle/10045/64969>>.
- García Martín, José Luis (2012): “El buen hacer y las malas mañas de Francisco Rico”, *La Nueva España*, 9 de abril. Reseña a la edición del *Lazarillo de Tormes* de Francisco Rico.
- Gilly, Carlos (1997 [1983]): “Juan de Valdés, traductor de los escritos de Lutero en el *Diálogo de doctrina cristiana*”, en Miguel Ángel Pérez Priego (ed.), *Los Valdés. Pensamiento y literatura*, Ayuntamiento de Cuenca, pp. 91-133.
- Gilly, Carlos (2016): “Camuflar la herejía: Sébastien Castellion en los *Diálogos teológicos* de Antonio del Corro”, en Ana Vian Herrero, María José Vega y Roger Friedlein (eds.), *Diálogo y censura en el siglo XVI (España y Portugal)*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, pp. 153-225.
- Gómez, Jesús (2000): *El diálogo renacentista*, Madrid, Laberinto.
- Jiménez Monteserín, Miguel (apéndice) (1979): Juan de Valdés, *Diálogo de doctrina cristiana*, ed. de Javier Ruiz, Madrid, Editora Nacional.
- Jiménez Monteserín, Miguel (1997): “La familia Valdés de Cuenca: Nuevos datos”, en Miguel Ángel Pérez Priego (ed.), *Los Valdés. Pensamiento y literatura*, Ayuntamiento de Cuenca, pp. 43-89.
- Martín Hernández, Francisco (1984): “Alcance cultural de la reforma: imprenta, escuela, universidad, lengua”, en *Martín Lutero (1483-1983). Jornadas Hispano-Alemanas sobre la personalidad y la obra de Martín Lutero en el V Centenario de su nacimiento (Salamanca, 9-12 de noviembre 1983)*, Madrid, Fundación Friedrich Ebert, pp. 87-119.
- Morreale, Margherita (1986): “Juan y Alfonso de Valdés, de la letra al espíritu”, en Manuel Revuelta Sañudo y Ciriaco Morón Arroyo (eds.), *El erasmismo en España*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, pp. 417-427.

- Navarro Durán, Rosa (2003), *Alfonso de Valdés, autor del Lazarillo* de Tormes, Madrid, Gredos.
- Navarro Durán, Rosa (ed.) (2004): *Novela picaresca, I*, Madrid, Biblioteca Castro.
- Nieto, José Constantino (1979): *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Nieto, José Constantino (1997): “La imagen cambiante de Juan de Valdés”, en Miguel Ángel Pérez Priego (ed.), *Los Valdés. Pensamiento y literatura*, Cuenca, Ayuntamiento de Cuenca, pp. 7-42.
- Pastore, Stefania (2010): *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449–1559)*, Madrid, Marcial Pons.
- Pérez Priego, Miguel Ángel (1997): “Estimaciones literarias de Juan de Valdés”, en Miguel Ángel Pérez Priego (ed.), *Los Valdés. Pensamiento y literatura*, Cuenca, Ayuntamiento de Cuenca, pp. 135-152.
- Rallo Gruss, Asunción (2003): *Erasmus y la prosa renacentista española*, Madrid, Laberinto.
- Rico, Francisco (1988): *Problemas del Lazarillo*, Madrid, Cátedra.
- Rico, Francisco (ed.) (2011): “Lázaro de Tormes”, *Lazarillo de Tormes*, Madrid, RAE.
- Ruiz, Javier (ed.) (1979): Juan de Valdés, *Diálogo de doctrina cristiana*, apéndice de Miguel Jiménez Montesión, Madrid, Editora Nacional.
- Santonja, Pedro (2000): “Las doctrinas de los alumbrados españoles y sus posibles fuentes medievales”, *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 18, pp. 353-392.
- Tellechea Idígoras, José Ignacio (prólogo) (1994): Juan de Valdés, *Diàleg de doctrina cristiana*, traducción de Xavier Vilaró, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya-Fundació Enciclopèdia Catalana.
- Valdés, Juan de (1925): *Diálogo de Doctrina Cristiana*, ed. de Marcel Bataillon, Coimbra, Universidad de Coimbra.
- Valdés, Juan de (1979): *Diálogo de doctrina cristiana*, ed. de Javier Ruiz y apéndice de Miguel Jiménez Montesión, Madrid, Editora Nacional.
- Valdés, Juan de (1994): *Diàleg de doctrina cristiana*, prólogo de José Ignacio Tellechea Idígoras y traducción de Xavier Vilaró, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya-Fundació Enciclopèdia Catalana.
- Valdés, Juan de (1997): “Diálogo de doctrina cristiana”, en *Obras completas. I*, ed. de Ángel Alcalá, Madrid, Biblioteca Castro.
- Valdés, Juan de (2008): *Diálogo de Doctrina*, prólogo de David Estrada Herrero y ed. de Emilio Monjo Bellido, Sevilla, MAD.
- Vian Herrero, Ana (1987): “La mimesis conversacional en el *Diálogo de la lengua* de Juan de Valdés”, *Criticón*, 40, pp. 45-79.
- Vian Herrero, Ana (2006): “El nacimiento del texto y su interpretación: problemas de edición de diálogos manuscritos y anónimos en el Renacimiento”, en Ramón Santiago, Ana Valenciano y Silvia Iglesias (eds.), *Tradiciones discursivas. Edición de textos orales y escritos*, Madrid, Instituto Universitario Menéndez Pidal-Editorial Complutense, pp. 163-201.
- Vian Herrero, Ana (2009): “Los paratextos dialógicos y su contribución a la poética del diálogo en los siglos XV a XVII”, en María Soledad Arredondo, Pierre Civil y Michel Moner (eds.), *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 395-446.
- Vian Herrero, Ana, María José Vega y Roger Friedlein (eds.) (2016): *Diálogo y censura en el siglo XVI (España y Portugal)*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert.

Fecha de recepción: 25 de noviembre de 2017

Fecha de aceptación: 14 de mayo de 2018