

Libros permitidos, lecturas prohibidas (siglos XVI-XVII)

MANUEL PEÑA DÍAZ

RESUMEN

Los autores y las autoridades inquisitoriales, eclesiásticas o civiles intentaron fijar la correcta interpretación de los textos impresos, manuscritos o expuestos públicamente pero, ante las normas y las coerciones, los lectores compartieron o discreparon de dichos discursos, reelaborándolos o, incluso, censurándolos. Durante la época moderna, los judaizantes, los moriscos, los alumbrados, los luteranos u otros reformistas realizaron prácticas de lecturas sesgadas o, si se quiere, lecturas prohibidas de libros permitidos. Desde la literatura ortodoxa se podían reforzar, paradójicamente, actitudes religiosas y culturales de minorías perseguidas. Pero no sólo estas minorías manifestaron prácticas vedadas, también los lectores supuestamente más ortodoxos hicieron lecturas que rayaban la heterodoxia o, al menos, incumplían la letra grande de las disposiciones inquisitoriales, aunque no, necesariamente, la realidad tolerada por el mismo Santo Oficio.

ABSTRACT

This article study the books and other papers wich usually were read by the religious minorities in Spain —*judaizantes, moriscos, alumbrados y luteranos*—, trying to understand the form and the way this people could interpretate these books, some of them forbidden and the others wich license, according to censure of the Inquisition,

Una historia de los modos de leer —escribe Roger Chartier— debe reconocer los contrastes que distinguen a las comunidades de lectores y las tradiciones de lectura¹. Fueron los reconocimientos de esos contrastes uno de los objetivos fundamentales —y casi inalcanzables— de los inquisidores: ¿con quiénes, dónde y de qué maneras ejercían determinados lectores la lectura?, ¿qué expectativas y qué intereses depositaban en la práctica de ella?, ¿en qué formas y cómo circulaban los escritos? o ¿cómo se producían socialmente nuevos lectores?².

La amplia y variable represión inquisitorial sobre las minorías religiosas de la España del Siglo del Oro se centró, entre otros, en la transmisión cultural que se realizaba en el seno de sus comunidades. Las respuestas a los interrogatorios permiten discernir algunas características de las diferentes maneras de la apropiación lectora de sus miembros según los inquisidores³. Aspectos como el grado de sociabilidad y solidaridad o los niveles de alfabetización mediatizaban, potenciaban o atenuaban los modalidades de lectura, en un sentido u otro. Durante la época moderna, los judaizantes, los moriscos, los alumbrados, los luteranos u otros reformistas realizaron prácticas de lecturas sesgadas o, si se quiere, lecturas prohibidas de libros permitidos. Desde la literatura ortodoxa se podían reforzar, paradójicamente, actitudes religiosas y culturales de minorías perseguidas. Pero no sólo estas minorías manifestaron prácticas vedadas, también los lectores supuestamente más ortodoxos hicieron lecturas que rayaban la heterodoxia o, al menos, incumplían la letra grande de las disposiciones inquisitoriales, aunque no, necesariamente, la realidad tolerada por el mismo Santo Oficio.

¹ Para Chartier «lo que podemos hacer en la historia de la lectura no es restituir las lecturas de cada lector del pasado o del presente, como si tratáramos de llegar a la lectura del primer día del mundo, pero sí organizar modelos de lectura que correspondan a una configuración histórica dada en una comunidad particular de interpretación. De esta manera no se logra reconstruir la lectura, sino describir las condiciones compartidas que la definen, y a partir de las cuales el lector puede producir esta invención de sentido que está siempre presente en cada lectura» (*Cultura escrita, literatura e historia. Coacciones transgredidas y libertades restringidas. Conversaciones de Roger Chartier con Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin y Antonio Saborit*, ed. de Alberto Cue, México, 1999, p. 40).

² Los interrogatorios de los procesos inquisitoriales no son excesivamente prolijos en testimonios sobre las prácticas de la cultura escrita; además, como ha recordado Andrea del Col, para evaluar la veracidad de la documentación inquisitorial para la historia de las disputas religiosas y de la represión de la cultura popular, resulta indispensable no olvidar que estos documentos fueron producidos según los criterios propios de la institución, criterios que se plasmaban en un tipo u otro de interrogatorio y que fueron variando a lo largo de la época moderna («Il Menocchio lettore», *Metodi e Ricerche*, 17 (1998), pp. 63-77); y su excepcional trabajo «I criteri dello storico nell'uso delle fonti inquisitoriali moderne»: A. del Col y G. Paolin (eds.), *L'Inquisizione romana e la metodologia delle fonti e storia istituzionali*. Trieste, 2000, pp. 51-72.

³ Un análisis comparativo de las prácticas de diversas comunidades de lectores (moriscos, beatas y monjas) en Antonio Castillo, «Leer en comunidad. Libro y espiritualidad en los siglos XVI y XVII», *Via Spiritus*, 7 (2000).

LIBROS SAGRADOS, LECTURAS EN COMÚN

En uno de los considerandos del proceso por alumbrado (1523-1529) a Pedro Ruiz de Alcaraz, que le libraban de la pena de muerte, se encontraba «aver leydo algunos libros de doctrina contemplativa por él mal entendidos». En su biblioteca no había libros prohibidos, sino autores católicos entendidos indebidamente. Los maestros alumbrados se movían dentro del mismo círculo reducido de textos bíblicos que los demás fieles castellanos de la época, en consonancia, según Antonio Márquez, con la supremacía atribuida entre a ellos a la experiencia religiosa en contraste con las letras, ya fueran éstas sagradas o profanas⁴.

En principio, el problema no era otro que la interpretación de los textos sagrados al margen de la Iglesia. Pero los argumentos de los discursos hegemónicos nos remiten a los debates sobre los peligros de la lectura y la necesidad de configurar socialmente los lectores. El informe del padre Vitoria en la Conferencia de Valladolid era claro respecto a los riesgos que conllevaba unas lecturas proscritas de unos libros prescritos: «algunas expresiones pueden perjudicar en gran manera a la fe de los flacos, los irreflexivos o los jóvenes»⁵. Para Melchor Cano era «dañoso y peligroso fiar la divina scriptura de mugeres y gente lega, y hace muy poco al caso que la mujer entienda latín, pues casi es el mesmo peligro»⁶.

El problema no radicaba únicamente en la recepción personal y solitaria de la letra escrita en vulgar. En el interrogatorio de abonos e indirectas del proceso a María de Cazalla (1531-1535) se preguntaba «sy saben, etc., que se acostumbra muchas veces por mugeres católicas, leer libros en romance de la Sagrada Escripura a otras mugeres devotas que no saben leer y questo es cosa muy notoria y sabida». La mayoría de las respuestas constataron la existencia de dicha práctica: el clérigo Gonçalo Páes dijo que «a visto leer a muchas mugeres de bien e señoras en libros en romance delante de otras personas»; el beneficiado Francisco Estrada fue lacónico, «se acostumbra hazer»; Diego Lopes confesó que tenía «dos hijas en casa de la señora doña Brianda e le manda que lea a las que no saben leer en un libro de Evangelios e sermones en ro-

⁴ Antonio Márquez, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Madrid, 1980, pp. 111 y 113. Véase también las escrupulosas lecturas de fr. Francisco Ortiz en Angela Selke, *El Santo Oficio de la Inquisición. Proceso de fr. Francisco Ortiz (1529-1532)*, Madrid, 1968, p. 264 n.81. Sin embargo, García Cárcel, en la línea de Caro Baroja, considera que «la penalización inquisitorial más que a codificaciones doctrinales responde, en buena parte, a la imagen de bohemia religiosa que los alumbrados presentan» («De la Reforma protestante a la Reforma católica. Reflexiones sobre una transición», *Manuscritos*, 16 (1998), p. 46). Una primera aproximación a esta problemática cultural en Manuel Peña, «Letras, papeles, impresos en la España de Carlos V», en J. L. Castellano y F. Sánchez Montes (eds.), *Europeísmo y Universalidad. Religión, cultura y mentalidad*, Granada, 2001, pp. 492-494.

⁵ Cit. Miguel Avilés, «Erasmo y los teólogos españoles», en M. Revuelta y C. Morón (eds.), *El erasmismo en España*, Santander, 1986, p. 192.

⁶ Cit. A. Márquez, *Los alumbrados...*, *op. cit.*, pp. 114-115.

mançe e en otros libros buenos en romanze»; Doña Leonor de Quirós precisó que muchas veces eso mismo le había preguntado «a las hijas de la dicha María de Caçalla e las dichas sus hijas le dezían que estava leyendo en los Evangelios en romanze e enl Flos sanctorum»; por último, Doña Mençía de Mençoça dejó claro que era notorio «leer las mugeres que saben leer a otras que no saben leer Vidas de Santos en Evangelios»⁷.

En principio, la cuestión residía en la lectura en voz alta de textos sagrados en lengua vulgar entre mujeres; pero en verdad el problema principal era la interpretación que de esos textos hacían, en primer lugar, los emisores. En el proceso de fray Francisco Ortiz, el bachiller Olivares confesaba «acerca del leer... en la biblia, he visto leer en ella al cura una vez y al bachiller Juan López otras veces delante alguna o algunas personas, declarando el romance della»⁸. Sobre si leía o predicaba María de Cazalla, Catalina López contestó que «tenía un libro en la mano e declarava a las otras lo que allí estava escrito»; para Catalina Alonso «la cozina era grande e estava llena e la dicha María de Cazalla leya en un libro e luego hablava e todas estavan callando, como quien está oyendo un sermón»; y Juan Lopes «Preguntado si la vio este testigo quando dezía aquella dotrina, si leya en libro o si lo dezía de coro, dixo que no se acuerda velle que lo leyese en libro, sino que lo dezía de palabra»⁹.

La confusión se completaba cuando en el interrogatorio de tachas, las respuestas confirmaban el contenido de la novena pregunta:

«Yten sy saben, etc., que estando una vez el dicho maestro Diego Fernandes en casa de la dicha M.^a de Caçalla leyó una carta que se la dieron allí, estando en la dicha casa y para leerla la puso tan cerca de los ojos que paresçía que la juntava con las pestañas e como la dicha M.^a de Caçalla sabía que hera sacerdote e que tenía nesçesidad de leer enl altar, teniendo pena dello, le preguntó sy quando dezía misa, sy le hazía falta la poca vista, respondió que no porque lo más se sabía de coro»¹⁰.

Estas prácticas de leer en común —similares a las que se hacían en el ámbito doméstico— poseían una función de sociabilidad en la que los textos se compartían o eran censurados mediante la interpretación del intermediario lector.

En el proceso al siciliano Ambrosio de Mecina por retener libros luteranos en francés y en italiano en unos años tan conflictivos (1567-1568), éste confesó que no sabía leer y escribir, pero había comprado los libros en italiano «para hazer leer en ellos por ser como tienen dicho contra los luteranos»; el libro en francés (una recopilación sobre las vidas de mártires luteranos) se lo ha-

⁷ Cit. Milagros Ortega, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, Madrid, 1978, pp. 272, 282, 283, 301, 317 y 327.

⁸ Cit. A. Selke, p. 245.

⁹ *Ibid.*, pp. 251, 253 y 261.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 342-244.

bía dado un soldado en Lyon, el cual lo leía «públicamente muchas veces delante deste y de todos los de la camarada, e que este le parecía bien lo que leyan por el dicho libro las vezes que lo oyó, porque dezían que heran cosas de dios» (subrayado original). El acusado, que distinguía perfectamente entre «papistas « y «luteranos», dio el argumento principal en el que se basó la acusación del fiscal que propuso su relajación¹¹.

Así, en dichos actos se reflejaban tensiones fundamentales de la historia de la lectura de la época moderna: los límites porosos entre manuscrito e impreso, la débil frontera entre lectura en voz alta y censura lectora, la intermediación de lectores ante analfabetos gráficos pero no religiosos, la formación de comunidades de interpretación y su relación con identidades comunitarias, etc. En las respuestas de Marina de Saavedra, procesada por la Inquisición de Valladolid por luterana en 1553, dijo

«...que esta vio que el dicho Padilla solía traer un libro en las manos y dezían que eran epístolas de San Pablo, e le dezía por esos libros que era doctrina cristiana e cosa muy buena. E que esta se le pidió que se lo diese para que lo hiziese trasladar, y que el dicho Padilla no se lo quiso dar. E que cree ésta [...] que se le dexó de dar porque tiene ésta hijos tiernos y moços que leyeran en él e verían la ruindad que en el avía...

La verdad de que el dicho Cristóbal Padilla quando la trataba de las materias que tiene declaradas la leya algún poco del dicho libro. E luego de palabra dezía e refería lo que le parecía».

Además, un testigo afirmaba que el dicho Padilla «enseñaba y decía las dichas cosas hera por un libro de mano o de molde. E tornó a dezir que los leya y enseñaba por unos libros pequeños escritos de mano enquadernados en pergamino»¹².

En la época no se oponía lo hablado a lo escrito en los términos en los que más tarde se contrapondrán cultura oral y cultura escrita, tal y como prueba la práctica de la lectura en voz alta¹³. Y en esa mixtificación residía para los inquisidores una de las claves difusoras de la heterodoxia y el principal obstáculo a la hora de calificar con precisión qué tipo de herejía se había formado, pues cada oyente reproducía una determinada y a veces contradictoria interpretación de la doctrina enseñada. Como señaló Michel de Certeau, el acto de leer puede interpretarse como una «una cacería furtiva» en la que participan «el que organiza un *espacio legible* (una literalidad), y el que organiza el camino necesario hacia la *efectuación* de la obra (una lectura)»¹⁴.

¹¹ AHN, *Inquisición*, leg. 190, 18. Proceso inconcluso.

¹² Biblioteca Nacional de París, mss. Esp. 456, f. 45v, 48v y 68r.

¹³ Fernando Bouza, «Usos de la escritura: libelos populares, traslados manuscritos», J. M. de Bernardo (ed.), *El hispanismo anglonorteamericano. Aportaciones, problemas y perspectivas sobre Historia, Arte y Literatura españolas (siglos XVI-XVIII)*, Córdoba, 2001, tomo I, pp. 775-788.

¹⁴ Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, México, 1996, p. 183.

EN BUSCA DE LA LEY DE MOISÉS

Aunque el problema converso había entrado en un claro retroceso desde 1530, y el judaísmo a mediados del siglo xvi estaba prácticamente extinguido, la anexión de Portugal en 1580 supuso la irrupción de judaizantes portugueses en Castilla y el relanzamiento de la represión alcanzando su punto estelar en la década de 1630, aunque continuaron algunos embestidas hasta 1720/25, especialmente a fines del siglo xvii cuando se inició la represión contra los judaizantes mallorquines (*chuetas*). El problema converso, como ha escrito Jaime Contreras, se situaba, «más que en la realidad de los hechos concretos, en la percepción de los mismos». Es decir, la valoración de los ritos, oraciones y ceremonias que en honor de la ley de Moisés hacían los conversos como manifestaciones de religión judía residía, no tanto en la percepción rabínica, cuanto en la percepción inquisitorial¹⁵.

En el estudio de las comunidades judeoconversas extremeñas que ha realizado Pilar Huerga se constata un cierto rearme cultural, aunque muchos de los ritos del judaísmo primitivo ya se habían abandonado por el largo desgaste de la presión inquisitorial. La estrategia de la simulación les conducía a adoptar las señas de identidad del cristiano incorporando aspectos católicos como el rezo de rodillas, el uso público del rosario, la posesión de abundantes cuadros de Cristo, la Virgen y los Santos, etc.¹⁶. En estas comunidades las lecturas las realizaban individual y colectivamente y se convirtieron en una forma habitual de rezar. Con estas lecturas como ritual religioso se intentaba —como en las comunidades hebreas medievales— mantener firme el control de la comunidad a través del control de la lectura, potencial inductora de cualquier desequilibrio, pero con una diferencia importante, los judeoconversos no contaban con la presencia de los rabinos¹⁷.

Sin embargo, las actitudes ante la cultura escrita entre los judeoconversos españoles no fueron homogéneas, y estuvieron también condicionadas por factores como el sexo, la fortuna o la ubicación rural/urbana. A fines del siglo xvi, en el apenas alfabetizado medio rural de la Mancha, la transmisión cultural la realizaba el padre. Según Charles Amiel, casi todos los hombres sabían leer, y sólo las dos terceras partes sabían escribir; mientras que las mujeres, salvo excepciones, no sabían leer ni escribir. La lectura la realizaba un pariente en las

¹⁵ Jaime Contreras, «Hipótesis y reflexiones: la minoría judeoconversa en la historia de España», en L. C. Álvarez Santaló y C. Cremades (eds.), *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen*, Murcia, 1993, pp. 37-56.

¹⁶ Pilar Huerga, *En la raya de Portugal. Solidaridades y tensiones en la comunidad judeoconversa*, Salamanca, 1993.

¹⁷ Robert Bonfil, «La lectura en las comunidades hebreas de Europa occidental en la época medieval», G. Cavallo y R. Chartier (dirs.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, 1998, p. 240.

veladas familiares¹⁸. Según Raphael Carrasco, hacia 1590 los conversos portugueses perseguidos por la Inquisición eran perfectamente bilingües, todos sabían leer, escribir y contar en castellano¹⁹. La familia era la célula donde germinaba la religión y la cultura judías; sin embargo, para García Cárcel, fue la mujer quien tuvo un papel decisivo por la profesión de los maridos —en muchos casos itinerante— y por la propia incidencia represiva del Santo Oficio que generó una constante sangría fugitiva de miembros de la familia, convirtiéndola en «la auténtica *levadura* del proceso cultural judío» entre los conversos judaizantes²⁰. No hay duda, que entre los judeoconversos extremeños la labor envolvente de las mujeres fue extraordinaria, aunque también se hallan hombres reforzando las prácticas rituales mosaicas: Juan Méndez de Molina, vecino de Plasencia, consultaba su *libro de la reça* para avisar a los miembros de su comunidad cuando llegaban las celebraciones y asistía a los moribundos leyéndoles las oraciones mosaicas en él contenidas²¹.

En función de qué textos se trataran, circulaban manuscritos o impresos, y aunque el hebreo era lengua sagrada, en su mayoría estaban escritos en castellano²². El converso extremeño Francisco Ríos confesó que, cuando murió su tía Beatriz, las hijas «hicieron unos papelitos de cuatro reales cada uno y los enviaron a diversas personas pobres de la nación observantes de la dicha ley de Moisés... para que ayunasen según ceremonias de dicha ley, por dar limosnas en lugar de misas en la ley católica». Entre los marranos circulaba el citado *libro de la reça*, cuyo formato describía Juan Morales como un libro «a modo de horas [...] que viene a ser un calendario de la ley de Moisés para que reçase y aprendiese la dicha ley y supiese los días en que había de reçar, ayunar, celebrar las pascuas y hacer los demás ritos y ceremonias...»²³. No sólo estaban en castellano, también sus referentes materiales pertenecían al *corpus* devocional cristiano, y ello a pesar de haber manifestado que el libro procedía de la comunidad judeofrancesa de Bayona.

A fines del siglo XVII, los contactos internacionales de los conversos mallorquines también les permitieron nutrir sus limitadas lecturas, del mismo modo que algunos de los textos circulaban manuscritos y en castellano. El *chueta* Raphael Valls confesó que había traído un libro «de un viaje a Liorna y Esmirna» y lo había prestado a Pedro Onofre, el libro contenía «diferentes oraciones

¹⁸ Charles Amiel, «El criptojudaismo castellano en La Mancha a fines del siglo XVI», A. Alcalá (ed.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, 1995, p. 508.

¹⁹ Raphael Carrasco, «Solidarités et sociabilités judéo-converses en Castille au XVIe siècle», *Solidarités et sociabilités en Espagne (XVIe-XXe siècles)*, París, 1991, p. 182.

²⁰ Ricardo García Cárcel, «Las mujeres conversas en el siglo XVI», A. Farge y N. Z. Davis (dirs.), *Historia de las mujeres. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, 1992, p. 606.

²¹ Cit. P. Huerga, *op. cit.*, p. 182.

²² Un proceso similar al que conocieron las comunidades judías europeas muy dispuestas a alcanzar el conocimiento mediante lecturas de textos en vulgar o en latín (R. Bonfil, *op. cit.*, p. 262)

²³ Cit. P. Huerga, *op. cit.*, pp. 181-82.

hebraycas en castellano y en lengua hebrayca». Una fuente importante de lo que sabía Onofre y la comunidad *chueta* procedía «de un libro en cuarto manuscrito» titulado *Ramillete de flores de varias oraciones* que había heredado de su padre. Lo había copiado «porque estava maltratado el original, le tiró en el mar y se reservó la copia». Otras lecturas las hacía en casa del tabernero Valls «que era una Biblia en castellano y otro que se llama Almenara de la luz, que es un libro de exemplos y otras cosas espirituales para los observantes de la ley de Moysés»²⁴.

Aunque los judaizantes españoles estaban bastante aislados de las enseñanzas de sus maestros y apenas poseían ejemplares de sus principales libros de rito, conservaban todavía un número apreciable de oraciones judías. Al carecer del sustento de la tradición escrita, los marranos trataron de suplirla con el Antiguo Testamento. En los salmos de David, accesibles a todos en la Vulgata, hallaron una fuente para sus rezos. Los extremeños los leían suprimiendo el *gloria patri* final, y los mallorquines rezaban los siete salmos penitenciales pero omitiendo además del *gloria patri*, la letanía. Según Bonfil, la experiencia hebrea presenta en la Edad Media un componente especial: los textos «importados» del espacio cultural no-hebreo y oportunamente hebraizados (es decir, filtrados y manipulados)²⁵. También en la España moderna los judaizantes realizaron prácticas de lecturas sesgadas o, si se quiere, lecturas prohibidas de libros permitidos.

Los judaizantes de La Mancha leían, además de libros de caballerías, obras morales y religiosas, exentas de toda sospecha como *La Torre de David* del jerónimo Juan de Lemos, o posteriormente condenadas como las *Epístolas y Evangelios* del franciscano Ambrosio Montesino (desde 1612) o el *Epítome y Sumario de la Vida y Excelencias de trece Patriarcas del Testamento Nuevo* del dominico Domingo de Valtanás (desde 1583), o expurgadas desde 1632 como el *Espejo de consolación de tristes* del franciscano Juan de Dueñas. Las lecturas de estas obras, con numerosas referencias al Antiguo Testamento, eran oblicuas, selectivas; de ese modo los judaizantes podían conocer la historia de sus antepasados y completar su cultura esencialmente oral y fragmentaria²⁶. En casa del converso cordobés Fernán Ruiz « se juntaban muchos observantes de la dicha ley a tratar de la creencia della, y que tenía la Biblia y otros libros por donde les declaraba el testamento viejo y les enseñaba lo que dudaban, para guarda de la dicha ley»²⁷.

Una apropiación similar era la del *chueta* Pedro Onofre que conocía y explicaba la historia del pueblo de Israel, «por haverlo leydo, a lo que le parece,

²⁴ Cit. Angela Selke *Los chuetas y la Inquisición. Vida y muerte en el ghetto de Mallorca*, Madrid, 1972, pp. 76-77. Sobre la difusión y traducción al español del famoso compendio de citas talmúdicas, la *Almenara de la Luz* (Liorna, 1656) véase Yosef Hayim Yerushalmi, *De la corte española al gueto italiano. Marranismo y judaísmo en la España del XVII. El caso Isaac Cardoso*, Madrid, 1989, p. 194.

²⁵ R. Bonfil, *op. cit.*, p. 237.

²⁶ Ch. Amiel, *op. cit.*, p. 509.

²⁷ AHN, *Inquisición*, leg. 1856, 41, f.14r (1598) (cit. Rafael Gracia Boix *Autos de fe y Causas de la Inquisición de Córdoba*, Córdoba, 1983, p. 354).

en el Flos Sanctorum, o en el libro llamado Monarchia Ecclesiástica». Estos libros, sobre todo el último, los tenía en su casa y eran muy leídos entre los judaizantes mallorquines porque «contenían diferentes capítulos que tratan de algunos beneficios que Dios hizo al pueblo de Israel y a los Padres de la ley antigua». Otros acusados también reconocían haber leído este último libro «en abono y alabanza de dicha ley de Moisés». En un proceso anterior de 1677 al mismo Pedro Onofre, éste hizo saber a los inquisidores que gran parte de la culpa de haber caído en sus errores se debía a que «como era inclinado a leer libros, leyendo en el Flos Sanctorum, en la Monarchia ecclesiástica y en la Gobernación Christiana, y otros libros curiosos, las Vidas de los Santos Padres, viendo que eran tan buenos y que se habían salvado guardando la ley de Moisés y haciendo sus ceremonias, a este confessante le engañó el Demonio y creyó que también podría salvarse haciendo las mismas ceremonias que ellos hacían en observancia de la ley de Moisés». También leían el Deuteronomio en una Biblia en castellano, del que según Onofre «sacaban argumentos en prueba de que la ley de los christianos no podía dexar de ser incierta y supuesta». En casa de otro judaizante, en 1691 un testigo afirmaba que «solían leer en un libro... llamado Josepho, De Bello Judayco, diferentes cosas de Judíos», prohibido en lengua vulgar desde el Índice de 1559²⁸.

Los historiadores de la literatura han optado por otra vía de aproximación a estas lecturas oblicuas, su enfoque es el clásico planteamiento de las intenciones del autor. ¿De qué manera un autor converso podía llamar la atención de sus lectores conversos hacia un mensaje dirigido a ellos? Alonso Núñez de Reinoso en una de las cartas de su *Clareo* y *Florisea* invitaba a los lectores que buscasen el significado escondido de su obra, porque «debajo de su invención hay grandes secretos» y que «todas las más cosas de aquella historia tienen secreto». La crítica ha destacado algunos pasajes de esta obra —sobre todo los comentarios sobre las falsas acusaciones y la envidia del capítulo XV— como un intento de plasmar la difícil existencia del converso español, denunciado y amenazado²⁹. Ángel Alcalá también ha insistido —en la línea interpretativa de

²⁸ Cit. A. Selke, pp. 40-42. *Flos Sanctorum* de Villegas o de Ribadeneira; Juan Márquez, *El Gobernador Cristiano* (Madrid, 1612). La autora identifica la *Monarchia Ecclesiastica* como las *Repúblicas del mundo* de fray Jerónimo Román, se debe a unas declaraciones confusas de los acusados en la que cruzan un libro y otro confundiendo los títulos. Sin embargo, se debía tratar de la *Monarchia Ecclesiastica* o *Historia Universal del mundo* del franciscano Juan de Pineda, una extensa obra que intentaba historiar todos los países desde la creación del mundo, publicada en Salamanca en 1588 y reeditada en Barcelona en 1594. Baruch Braunstein descubrió que además de los libros citados utilizaban otros permitidos, como el *David perseguido* de Lozano y el *Espejo de consolación* de Dueñas, para hallar la inspiración y conocimiento de la ley de Moisés (*Els Xuetes de Mallorca. Els conversos i la Inquisició de Mallorca*, Barcelona, 1976, p. 166).

²⁹ Alonso Núñez Reinoso, *Los amores de Clareo y Florisea y los trabajos de la sin ventura Isea*, ed. Miguel Angel Teijeiro, Cáceres, p. 196, n. 145 (cit. Ronald E. Surtz, «Características principales de la literatura escrita por judeoconversos: algunos problemas de definición», Ángel Alcalá (ed.), *op. cit.*, p. 550).

Américo Castro— en los presuntos valores propios de los conversos explícitos en sus obras; proponiendo como signos específicos de identidad el valor de la subversión —sátiras de las estructuras del poder, críticas de la hipocresía del clero o del sentido del honor y del linaje en Castilla— que, en el terreno de la espiritualidad, suponía una religiosidad más profunda, íntima, secreta y anti-ceremonial³⁰. Cabe dudar, como hace Shurtz, si los lectores del Siglo de Oro, y en concreto los conversos —judaizantes o no—, se fijaban en esas discontinuidades textuales o en esas propuestas de concepción del mundo. Al contrario sí era posible, desde la literatura ortodoxa se podían reforzar paradójicamente actitudes religiosas y culturales de minorías perseguidas. Por ejemplo, ciertos marranos leían tratados de polémica antijudía como una fuente de información sobre el judaísmo para llegar a conclusiones opuestas. Para Yerushalmi no hay duda que los marranos podían encontrar informaciones importantes sobre las doctrinas y prácticas del judaísmo en innumerables libros permitidos que circulaban por España y Portugal³¹. Quizás esta interpretación —como ha apuntado Michael Alpert— sea en exceso optimista, y dichas prácticas se deban reducir a aquellos conversos judaizantes doctos que conocían el latín y la legislación rabínica³².

Aunque se oscilase entre unas prácticas judaizantes residuales o superficiales, y otras más regladas o eruditas, la imposición de la ortodoxia católica pudo reinterpretarse entre los judaizantes a partir del sistema de significados de su propia cultura. De ese modo, se atenuaban sus consecuencias disgregadoras sobre sus, ya de por sí, desorganizadas prácticas culturales hebraicas. Las comunidades de lectores judaizantes tuvieron sus propios rasgos como resultado de un proceso de reinterpretación que les permitió mantener bajo mínimos el sistema de significados de su observancia religiosa. Hubo resistencias, innovaciones, pero, sobre todo, apropiaciones

USOS MÁGICOS DE LAS LETRAS

Los usos de los escritos religiosos —manuscritos o impresos— en ocasiones podían rayar la más herética transgresión, pero siempre y cuando fueran acompañados de inoportunas blasfemias. Una práctica muy extendida entre la población cristiana (vieja o nueva) para preservarse de enfermedades y de cualquier otro riesgo físico fue el uso de papeles escritos como talismanes. Pedro de Ciruelo en su *Reprobación de las supersticiones y hechizeras* (1541) describía con detalle muchas de las prácticas mágicas de lo escrito:

³⁰ Ángel Alcalá, «El mundo converso en la literatura y la mística del Siglo de Oro», *Manuscrits*, 10 (1992), pp. 91-118.

³¹ Y. H. Yerushalmi, *op. cit.*, p. 155.

³² Michael Alpert, *Criptojudaísmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII*, Barcelona, 2001, p. 235.

«Estas cédulas suelen traer colgadas al cuello algunos vanos hombres y mugeres, para sanar de las calenturas fiebres tercianas, o quartanas o para otras dolencias algunas, no solamente en los hombres mas también en las bestias, y árboles, viñas, y también las ponen las mugeres que están de parto, a los que tienen mal de boca o, almorranas y para otras muchas cosas»³³.

La creencia que el papel de estas fórmulas mágicas contenían el mismo poder protector que el discurso escrito en él, hizo que se copiaran y circularan con amplia profusión y que, incluso, se llegaran a colocar estratégicamente en aquella parte del cuerpo propensa a una mayor debilidad o indefensión. Rita Marquilhas, al estudiar esta práctica en las cercanas tierras portuguesas, subraya como la vulgarización de la lectura y la escritura, en lugar de suponer la desaparición de los grafismos mágicos, ni de su capacidad para atraer y convencer «facilitó, en cambio, su acceso, individualizó ciertas prácticas y, al final, integró nuevos diseños y modernas formas comunicativas escritas en el antiguo universo de la magia»³⁴.

Ciertamente, en la España de los siglos XVI y XVII estas comunidades de apropiación ni fueron necesariamente lectores y, desde luego, eran ampliamente compartidas entre cristianos viejos y nuevos, sobre todo por los moriscos. En la terapéutica empleada por los sanadores moriscos se reconocían los usos curativos de textos sagrados. Para Luis García Ballester, los moriscos ante el fenómeno de la enfermedad evidenciaban una mezcla de *homos religiosus* y *superstitiosus* en las que el texto escrito poseía un gran sentido simbólico³⁵. Entre los procesos inquisitoriales a moriscos se hallan numerosas referencias a estas prácticas de la cultura escrita. Aunque, estos ejemplos de nóminas usadas como talismanes nos remiten al mundo creencial y a unas particulares prácticas curativas, no estaban tampoco exentas de una importante carga identitaria³⁶.

Al morisco valenciano Miguel Zenil, estando detenido en la villa cordobesa de Luque por otros delitos, le encontraron en 1597 «en el seno un papel escrito con ciertas letras arábicas y unos signos». Examinado el texto por nada menos que Alonso del Castillo y Miguel de Luna, «dos Calificadores dijeron

³³ Pedro Ciruelo, *Reprobación de las supersticiones y hechizerías*, Pedro de Castro, Salamanca, 1541, fol. 41r. Un excelente estudio sobre estas apropiaciones en Rafael M. Pérez, «Del uso mágico de lo escrito en el siglo XVI», *III Congreso de Historia de Andalucía, Córdoba, 2001* (en prensa), véase también Fernando Bouza, *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid, 2001, pp. 93-108.

³⁴ Rita Marquilhas, «Orientación mágica del texto escrito», A. Castillo (comp.), *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, Barcelona, 1999, p. 125

³⁵ Luis García Ballester, *Los moriscos y la medicina. Un capítulo de la medicina y la ciencia marginada en la España del siglo XVI*, Madrid, 1984, p. 136.

³⁶ Las nóminas de los moriscos formaban parte del conjunto de textos prohibidos que circulaban manuscritos, se leían en voz alta y que eran misceláneas con recetas médicas, oraciones, extractos coránicos. Sobre los diversos libros y textos que poseían moriscos procesados véase Louis Carcaillac, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid, 1979, pp. 67-78.

que engendraba sospechas que el sujeto siente mal de la fe... confesó haberle traído él y que se lo dio un morisco de Játiva, que iba condenado a galeras, para que no lo pudiesen hacer mal con escopetas y espadas, pero que él no sabía lo que contenía, ni lo que no»³⁷. Juan Corazón, morisco caminero vecino de Deza relató durante su proceso (1509-1511)

«que podía aver siete años que aviendo llegado a la dicha villa de Deza ciertos moros de Aragón con dos cargas de peras, ... y que antes que partiesen de Deza uno de los dichos moros de Aragón sacó de un tercio de las dichas peras un libro grande con una cubierta de lienzo y dixo a el dicho reo y a los demás circunstantes como el era moro y que aquel libro era del Rey moro Zulimen y que con el curava qualquiera enfermedad y que yba a curar a Valladolid a cierto titulado que estava enfermo con el dicho libro»³⁸.

En 1620, el morisco valenciano Juan Borbay, reconoció que guardaba un papel en árabe que le había entregado su madre en el momento de la expulsión, traducido al castellano este era su contenido:

«Guarda y defensa provada que pusiendola encima del hombre o llevándola consigo escribiendo esas quatro sillabas será guardado con estos quatro carateres y disen así: alguaçá, alguaçá, sagel, sagel, masagui, masagui, tahuage, tahuage, guaquimisi alaraig sera guardado y defendido en todo y por todo».

El traductor advirtió «que todos estos nombres son de demonios, y en particular el dicho nombre de guaquimisi alaraig, a quien invoca, quiere decir diablo cojo». En otras ocasiones las referencias son explícitas a textos divinos extraídos de los Evangelios (caso del Padrenuestro, Ave María) o del Corán:

«escribió con tinta negra el ave maría en un plato y luego con agua lo deslió y lo echó en un jarro con más agua para que lo bebiera el enfermo, y otro día pidió una sartén vieja... y del suelo della sacó dos pedaços del tamaño de un quarto cada uno y escribió en ellos con tinta en lengua castellana, «dios te salve maría, a don diego dios le guarde de otras enfermedades»»³⁹.

La difusión de esta orientación mágica del texto escrito en ámbitos de cristianos viejos se atestigua con casos como el de Diego Martín de Zafra, que reconoció protegerse con una bolsita que contenía un trocito de un altar, una cuerda, muchas cuentas de perdones y una oración escrita que comenzaba: «Como Nuestro Señor hoy dio tal don, y hablando con san Bartolomé, y que donde fuérades mentado, no morirá mujer de parto, ni ladrón...»⁴⁰.

³⁷ AHN, *Inquisición*, leg. 1856, 41, f. 7v.

³⁸ ADC, leg. 377, n.º 5342 (cit. Mercedes Arenal, *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, 1983, doc. IV)

³⁹ Cit. L. García Ballester, *op. cit.*, pp. 122 y 204.

⁴⁰ Rafael Martín Soto, *Magia e Inquisición en el Antiguo Reino de Granada (siglos XVI-XVIII)*, Málaga, 2000, pp. 181-182.

Aunque tales cédulas y nóminas estaban prohibidas por la Inquisición desde el Índice de 1583⁴¹, no constituían una transgresión suficientemente grave como para ser penada, salvo que concurriera con otros delitos de superstición o sacrilegio. Para la Inquisición, el problema radicaba en inducciones ajenas a la intención del creyente. En el caso de la censura de un salmo curativo que corría manuscrito en 1625, el calificador fray Diego del Campo sólo objetó que «a todos se ha de mandar que agan un protesto católico de nuestra santa fe y que no quieren que agan efecto sus palabras por virtud ni operación del demonio maldiciéndole y ahuyentándole dellas». La Suprema debió considerar que esta recomendación echaba más carga supersticiosa al salmo que supuestamente sanaba cualquier dolor si se ponía encima de las heridas mientras se recitaba, y decidió que «a la persona que le dio el papel aquí contenido», «se le advierta no use deste salmo»⁴².

LECTURAS CON ESCRÚPULO

La evolución de los criterios inquisitoriales fue decisiva durante la primera mitad del siglo XVII. Los cambios fueron importantes y afectaron a la práctica del expurgo material dejando participar en ella a librereros y lectores. De ese modo se reconocía de manera indirecta —lo que ya se aventuraba en las primitivas reglas de 1583— los enormes obstáculos que el Santo Oficio encontraba para controlar de una manera absoluta el proceso de expurgación desde la delación hasta la tachadura. Además, se admitió la recomendación de leer con cautela y, por tanto, la posibilidad de convertir al lector curioso en cómplice de la labor censorial. Así, donde no llegaba el expurgo comenzaba el amplísimo campo de la lectura prudente y reservada⁴³.

Aunque, las disposiciones de la Inquisición sobre la lectura censora y el expurgo final oscilaron entre la realidad y el deseo, no por ello deberíamos concluir que el aparato inquisitorial fracasó en su objetivo de controlar el mundo del libro y, por extensión, del pensamiento. Las estrategias coactivas/coercitivas desempeñadas por los párrocos, capellanes u otros confesores en tanto que transmisores de modelos de vida y de comportamiento y, por tanto, de unas determinadas prácticas de lectura y escritura, relativizaron las limitaciones de las acciones inquisitoriales.

La interiorización del tribunal supuso que los lectores antepusieran sus escrúpulos a sus lecturas. Estas reticencias aparecieron como consecuencia ine-

⁴¹ Regla IX: «Otro sí se prohíben todos los libros, tratados, cédulas, memoriales, recetas, y nóminas para invocar demonioa por qualquier vía...».

⁴² AHN, *Inquisición*, leg. 4467, 28.

⁴³ Véase Manuel Peña, «Leer con cautela: estrategias y nuevos modos de censurar en el siglo XVII», en *Historia y perspectivas de investigación. Estudios en memoria del profesor Ángel Rodríguez Sánchez*, Cáceres (en prensa).

vitable, bien provocada por el miedo o producida por la asimilación de los patrones de conducta y de pensamiento de los propios censores⁴⁴, o por la relación lector-confesor⁴⁵. Un caso revelador de estas prácticas es el del doctor Cristóbal Dávila; cuando apareció el índice de 1612 entregó las *Opera medica* de Fuchs junto con tres tomos de sus comentarios a Galeno a fray Francisco de Jesús para que fueran expurgadas. Este calificador le devolvió los tomos sobre Galeno para que él mismo los examinara y, posteriormente, le devolvió el resto: «podía estudiar en ellos, con la cual fe los tuve, hasta que un confesor mío en la ciudad de Trujillo tuvo escrúpulo [...] por no constar que el padre fray Francisco tuviere comisión para volvérmelos y darme la licencia dicha». Los escrúpulos del confesor se transmitieron al médico, y éste los entregó, con otras obras más y unos comentarios personales sobre la validez científica de ellas, al comisario inquisitorial Juan de Malaver. Dos años más tarde, el médico aún no había recuperado su modesta biblioteca científica⁴⁶. Una situación similar se produjo con la biblioteca del noble barcelonés Joan Guimerá y Papiol que en el momento de realizar su inventario en 1583 no poseía ningún libro porque «en vida del dit senyor [...] foren aportats en casa del canonge Vileta per afer regonexer aquells, per a saber si ni havia algú que fos prohibit, los quals llibres fins vuy no's són cobrats y estan en poder del dit senyor canonge Vileta»⁴⁷. Nunca era demasiado tarde para manifestar los escrúpulos sobre los libros poseídos. La cautela y la prudencia de los lectores se manifestaba, incluso, en el lecho de muerte, como hizo Antonio de Uribe, rector del colegio de Santa Cruz de Valladolid, que dejó encargado a sus albaceas testamentarios que diez de sus ciento veintiocho libros se llevaran «al tribunal de la inquisición a espurgar»⁴⁸.

Las reacciones frente a los riesgos que suponía la posesión de libros prohibidos o expurgables se produjeron, con una intensidad mayor, entre aquellos lectores que por motivos profesionales mantenían un grado más amplio de sociabilidad. En 1629 los inquisidores gallegos informaban a la Suprema que en «este reino hay muchos conventos de religiosos que tienen grandes librerías y en especial monacales de San Benito y San Bernardo y estamos informados que

⁴⁴ Una práctica semejante se produjo entre los autores (José Pardo Tomás *Ciencia y censura. La Inquisición Española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1991, p. 267). Sobre la autocensura o censura immanente y sus consecuencias en la edición de anónimos literarios manuscritos o impresos, véase Antonio Márquez, *Literatura e Inquisición en España (1478-1834)*, Madrid, 1980, pp. 164-166.

⁴⁵ Para el caso de los autores, véase por ejemplo el papel censorio que ejercían los confesores como intermediarios entre las revelaciones de las místicas y la edición impresa (Isabelle Poutrin, *La voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne Moderne*, Madrid, 1995, pp. 231-250).

⁴⁶ AHN, *Inquisición*, leg. 4471, 27 (cit. J. Pardo Tomás, *op. cit.*, pp. 199-201)

⁴⁷ Archivo Histórico de Protocolos de Barcelona, Francesc Pedralbes, *Dos pliegos de inventarios sueltos. Sobre la extraordinaria labor tridentina y censora de este canónigo véase Manuel Peña, Cataluña en el Renacimiento: libros y lenguas*, Lérida, pp. 191-192.

⁴⁸ Cit. Anastasio Rojo, *Ciencia y cultura en Valladolid. Estudio de las bibliotecas privadas de los siglos XVI y XVII*, Valladolid, 1985, p. 62.

en ellos hay cantidad de libros prohibidos y por expurgar. Pensamos sería conveniente traerlos a expurgar a esta ciudad, pero esto será muy dificultoso o que se nombrasen personas doctas que viesen sus librerías pero estamos seguro que ellos procederán a ocultaciones»⁴⁹. Es posible que la prudencia fuera el alimento indispensable del sentido común, prevaleciendo solidaridades y comportamientos lógicos y racionales porque, como afirma Giovanni Levi al reflexionar sobre la libertad del individuo en el Antiguo Régimen, era «imposible reducir a una persona a la calificación de completamente controlada»⁵⁰.

Los juristas, los médicos o los humanistas podían encontrar los libros que les interesaban; era normal que no figurasen en sus bibliotecas obras religiosas o teológicas de los grandes herejes, no les interesaban, en cambio, era fácil que tuvieran obras prohibidas o expurgables de otras materias⁵¹. A mediados del siglo XVII, la Inquisición sabía que en Madrid se poseían biblias en castellano, italiano, inglés o francés, obras prohibidas de Erasmo, de Cardano o Maquiavelo⁵². A pesar de la ocultación que se realizaba en el momento de inventariar los bienes, José Manuel Prieto ha hallado 43 registros donde aparecen libros expresamente señalados como *vedados y/o expurgados*. El dato puede ser en términos cuantitativos poco importante (apenas un 3,3% del total), pero cualitativamente es elocuente sobre la circulación de obras condenadas en el Madrid de los Austrias. Los propietarios eran funcionarios (32,5%), nobles (25,6%), juristas y médicos (16,3%), clérigos (14%) y artistas (4,6%)⁵³.

La Inquisición toleraba esta realidad mientras no se hicieran lecturas prohibidas, hasta el punto que recomendaba a quienes se debía vender los libros de una biblioteca cuyo poseedor había tenido licencia para leer libros prohibidos. Este es el caso de la biblioteca de Don Gonzalo de Córdoba en 1646: «Que puesta la nota al principio del libro de *authoris Dammati* por fray Juan Ponze se le entregue al librero para que la venda a persona de satisfacción con aperzevimiento que lo contrario será castigado»⁵⁴.

Roger Chartier ha sugerido al hablar de la censura en la Francia del Antiguo Régimen que a «los fines de la represión, la responsabilidad del autor no parece considerada como mayor que la del impresor que la ha publicado, la del librero, la del vendedor ambulante o la del lector que la posee»⁵⁵. En la España inquisitorial no puede aplicarse, en los mismos términos, ese paralelismo sobre la asunción de

⁴⁹ AHN, *Inquisición*, leg. 2895 (cit. Jaime Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia (poder, sociedad y cultura)*, Madrid, 1982, p. 156).

⁵⁰ Giovanni Levi, «Antropología y microhistoria. Conversaciones con Giovanni Levi», *Manuscripts*, 11 (1993), p. 24.

⁵¹ Jaime Moll, «Libro y sociedad en la España moderna», *Bulletin Hispanique*, 99 (1997), p. 11.

⁵² AHN, *Inquisición*, leg. 1350.

⁵³ José Manuel Prieto, *Lectura y lectores en el Madrid de los Austrias 1550-1650*, Tesis doctoral, Madrid, UCM, 1999, pp. 342-347.

⁵⁴ AHN, *Inquisición*, leg. 4470, 30.

⁵⁵ Roger Chartier, *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*, Barcelona, 1994, p. 60.

responsabilidades entre los agentes que participaban en la cultura escrita. La literatura jurídica inquisitorial (Carena, Simancas o Sousa) admitía que la posesión de libros condenados no era una prueba suficiente para demostrar la herejía de su poseedor. La cuestión, según Enrique Gacto, era tan difusa como para no admitir la formulación de principios generales, la decisión se debía tomar bajo el prudente criterio de los inquisidores que analizarían cada caso y sus circunstancias⁵⁶. El riesgo, una vez más, era que se realizasen lecturas prohibidas de libros cuya difusión estaba permitida, por su ortodoxia o por negligencia del Santo Oficio.

En 1651 el criterio del jesuita Dávila, calificador y visitador de librerías, era que había «raçones de escrúpulo grave en los que tienen a su cargo la materia de los libros y librerías»: «Y consta a lo menos por sospechosos en la fe, los que tales libros leen, retienen, traen y esparcen, aunque fuese con ánimo de confutarlos, se ha de proceder contra ellos, por todo rigor, del Derecho y Juicio de la Santa General Inquisición». Nadie se libraba del veneno, de aquella ponzoña secreta que inoculaban los libros herejes, aunque el lector ignorase si el libro que leía estaba prohibido o era expurgable. Esa ignorancia era «vencible crasa o supina pudiendo y debiendo preguntar o inquirir no le podrá leer lícitamente aunque se le aya vendido librero porque a veces venden lo que no pueden». Desde luego, para Dávila los libreros eran los peores: «Por quanto (como por fecho ageno) son causa de que tantos pequen leyendo dichos libros prohibidos o vendidos sin expurgar: y por quanto (como por fecho propio) son rentores con mora grave asportadores y esparcidores de dichos libros». Nadie se libraba del pecado mortal y de la excomunión, ni siquiera los que, como él, eran visitadores: «De aquí nace la omisión culpable (que no la abrá sin duda en el Consejo) sí la ha avido y la ay en los visitadores de las librerías, es pecado mortal gravíssimo...se verá si incurren en dichas censuras y si se puede proceder contra ellos a lo menos, como contra sospechosos de heregía». Su celo le llevaba a proponer una severa purga del aparato inquisitorial, aunque él mismo tuviese dudas y preguntase al Consejo si «antes de reconocer o reconociendo que un libro tiene algunas proposiciones censurables desde herege puede valerse de algún amigo que se ajude a rever el libro y notar las proposiciones»⁵⁷.

Tantos escrúpulos no hacían más que constatar que la materialización de los criterios admitía un alto grado de flexibilidad. Factores como la coyuntura sociocultural o política⁵⁸, la condición personal del autor —en ocasiones, impor-

⁵⁶ Enrique Gacto, «Libros venenosos», *Revista de la Inquisición*, 6 (1997), p. 33.

⁵⁷ AHN, *Inquisición*, leg. 4470, 31.

⁵⁸ Si nos remitimos a las coyunturas, es cierto que no sólo fueron factores políticos, también hallamos procesos culturales que incidieron en la intensidad de la práctica censora. Me refiero, por ejemplo, al tránsito entre los siglos XVI y XVII, un período caracterizado por el biblioclasmo, por la mala fama del libro, y en el que los mejores biblioclastas —es decir, los censores— debieron ser excelentes bibliófilos, los que mejor conocían los libros. Una relación amor-odio que se manifestó en las disquisiciones sobre cómo descubrir la ponzoña secreta (véase Fernando R. de la Flor, *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Madrid, 1999, pp. 155-200).

taba más la imagen de los autores que sus textos—, el género literario del que se tratase o, incluso, la amistad o enemistad del censor condicionaban, en un sentido u otro, la aplicación de las reglas. Se añadían, además, criterios externos decisivos a la hora de valorar lo escrito, fuera la misma materialidad del libro, el lugar de edición, la dedicatoria, etc.

De cualquier modo, lo que se debía someter a juicio no era sólo lo que los censores creían que decía el texto sino, lo que estos censores suponían que iban a interpretar los lectores. Para Dávila, el asunto era «grave y gravísimo el peligro en que se pone, de contaminarse el más docto y más fiel que lee dichos libros, porque no sabe con certidumbre la fuerza que le harán o no harán las razones heréticas, los lugares de escritura y santos pervertidos, ni la gracia que Dios le dará o no dará, para perseverar en la fe católica, el que por su voluntad temerariamente con presunción vana en semejantes riesgos de caer»⁵⁹. Estas elucubraciones sobre las posibles interpretaciones de los lectores no hacían más que justificar las diversas maneras de censurar⁶⁰. De ahí que cualquier situación conflictiva diera pie a que se criticara abiertamente y en papeles impresos los arbitrarios criterios de los calificadores.

En definitiva, los autores y las autoridades inquisitoriales, eclesiásticas o civiles intentaron fijar la correcta interpretación de los textos impresos, manuscritos o expuestos públicamente, pero ante las normas y las coerciones los lectores podían compartir o no dichos discursos, podían reelaborarlos o, incluso, censurarlos. Queda claro, pues, que las prácticas culturales no tienen un sentido estable. En la España de los siglos XVI y XVII ni el discurso censorial fue unívoco y, por supuesto, no existió una perfecta sintonía entre la teoría y la praxis. Así, entre la norma y la transgresión se fraguaron diversas lógicas de la razón ajenas a la supuesta intencionalidad ortodoxa de censores y autores, se difundieron nuevas y diversas formas de censuras desde la autoridad última del lector, y, constantemente, se reelaboraron estrategias que bordeaban los límites tolerados por el sistema represor, incluso en su mismo seno.

⁵⁹ AHN, *Inquisición*, leg. 4470, 31.

⁶⁰ Silvana Seidel ha analizado la ambigüedad de la norma, y de ahí la pluralidad de la praxis, en los modos de censurar a Erasmo en Italia: la censura preventiva, la destrucción material, la fragmentación y la expropiación, la censura capilar, la censura tridentina o de conservación, la censura nominal y la censura ritual. Para esta historiadora, excepto la censura nominal, la destructiva y la preventiva, el resto corresponde a una área censoria no oficial, un complejo de intervenciones individuales o autónomas, que no se relacionan con ningún reglamento (Silvana Seidel, «Sette modi censurare Erasmo», en Ugo Rozzo (ed.), *La censura libraria nell' Europa del secolo XVI*, Udine, 1997, pp. 177- 206).