Lectura y culpa en el siglo XVI

Reading and Guilt in the 16th Century

María José Vega,
Iveta Nakládalová
(eds)



Studia Aurea Monográfica

Lectura y culpa en el siglo xvi

Reading and Guilt in the 16th Century



Studia Aurea Monográfica
3

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

Studia Aurea se fundó, en 2007,
con el propósito de ofrecer un instrumento
de intercambio científico y de colaboración
a los investigadores, y de propiciar
una aproximación supradisciplinar
a los estudios literarios.
Desde 2010, *Studia Aurea Monografica*,
dirigida por Eugenia Fosalba y María José Vega,
publica volúmenes dedicados a analizar,
desde diversas perspectivas críticas,
los temas y problemas capitales
de la investigación más reciente
sobre las letras altomodernas.

Lectura y culpa en el siglo XVI

Reading and Guilt in the 16th Century

María José Vega,
Iveta Nakládalová
(eds)

Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Publicacions
Bellaterra, 2012

La publicación de este volumen colectivo forma parte de las tareas científicas vinculadas al proyecto *Poéticas cristianas y teoría de la censura* (FFI2009-10704), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España, y al *Grup Consolidat de Recerca Poetics and Politics in Early Modern Europe* (SGR 2009-0660). Ha contado para su elaboración con la Acción Complementaria del MICINN "*Books are not for Christians: Reading and Guilt in the 16th Century / Leer no es de cristianos: Lectura y culpa en el siglo XVI".* Este libro es el segundo volumen de una trilogía de estudios sobre la censura de libros en la Europa moderna, a cargo del *Seminario de Poética del Renacimiento* de la Universidad Autónoma de Barcelona. La trilogía se inició con la monografía *Reading and Censorship in Early Modern Europe* (2010), publicada en esta misma serie con el auspicio de la *European Science Foundation*, y concluirá con un tercer volumen, titulado *Las razones del censor: Censura e Intolerancia en la temprana edad moderna / Understanding the Censor: Censorship and Intolerance in Early Modern Europe* (2012).

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

Composición
Ana I. Entenza
Edición e impresión
Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Publicacions
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain
sp@uab.es
http://www.uab.cat/publicacions

ISBN 978-84-490-2874-8
Depósito legal: B. 42806-2010

Índice

María José Vega
Introducción. 'Leer no es de cristianos': Lectura, culpa
y miedo en el siglo xvi .. .. 9_16

Parte I. Lecturas secretas, culpables e ilícitas

Gigliola Fragnito
La letture *sospette*: prospettive di ricerca sui controlli ecclesiastici .. .. 19_44
Javier García Pinilla
Lectores y lectura clandestina en el grupo protestante sevillano
del siglo xvi .. .. 45_62
Javier San José Lera
Libros y lectura en los procesos inquisitoriales
de los profesores salmanticenses del siglo xvi . .. . 63_91
Giogio Caravale
Illiterates and Church Censorship in Late Renaissance Italy.. .. .. 93_106

Parte II. El laboratorio del censor

Alexander Vanautgaerden
Jean Henten, premier censeur dans le Pays-Bas,
en 1552 à Louvain, des *Opera Omnia* d'Érasme .. .. 109_131
Simona Munari
Censura histórica y censura editorial en el *Cymbalum Mundi* .. .. 133_152

Parte III. Estrategias de autocensura

Marie-Luce Demonet
Le contrôle des esprits et l'auto-censure des auteurs de fiction.
Le deuxième commandement. .. .. 155_172
Antonio Corsaro
Riscrittura e autocensura nei *Dialoghi* di Torquato Tasso. .. .. 173_188

Introducción
Leer no es de cristianos: Lectura, culpa y miedo en el siglo XVI[1]

María José Vega
Universitat Autònoma de Barcelona

En uno de sus trabajos sobre la censura eclesiástica en Italia, recordaba Gigliola Fragnito unos versos de Gioacchino Belli, que sentenciaban que los libros no eran cosa *de cristianos*, e invitaba a los creyentes a no leerlos jamás:

> Li libbri nun zò rrobba da cristiano
> Fijii, pe ccarità, nnu li leggete.[2]

Los endecasílabos de Belli condensaban de forma memorable, y con varios siglos de distancia, una actitud de reserva y desconfianza ante el libro que Fragnito estimaba como uno de los resultados más duraderos y visibles de la política censoria de las instituciones eclesiásticas. Son muchos los testimonios de ese recelo y desapego a la textualidad, sobre todo en las capas populares: baste recordar aquí, de entre ellos, una memorable escena del entremés cervantino de *La elección de los alcaldes de Daganzo* (vv. 144-149), aquella en la que el Bachiller pregunta a Humillos, uno de los aspirantes a la alcaldía:

> Bachiller.— ¿Sabéis leer, Humillos?
> Humillos.— No, por cierto
> ni tal se probará que en mi linaje

1. Este volumen forma parte de un proyecto de mayor alcance, dedicado a la teoría de la censura y la poética de la lectura en la Europa moderna (*Poéticas cristianas y teoría de la censura en el siglo XVI (II),* FFI2009-10704), con sede en la Universidad Autónoma de Barcelona.

2. Gigliola Fragnito, «*Li libbri non zò rrobba da cristiano*. La letteratura italiana e l'indice di Clemente VIII (1596)», *Schifanoia*, 19 (1999) 123-135. El verso procede de uno de los sonetos de Giuseppe Gioacchino Belli, de 1834.

haya persona de tan poco asiento
que se ponga a aprender esas quimeras
que llevan a los hombres al brasero…

El enfático *No, por cierto* es, en el entremés, una defensa paradójica del catolicismo del villano Humillos y del suplemento de *virtud* que le concede el no tener letras (frente a la alusión más que evidente al *brasero* inquisitorial): no saber leer ratifica y demuestra su condición de cristiano, y, por su larga estirpe de analfabetos, también de cristiano viejo, ya que Humillos se jacta de un linaje orgullosamente iletrado. Esta desconfianza ante el libro y ante la lectura (como poco cristiana, o demasiado próxima a los *braseros*), sería perceptible aún hoy, según sostiene Fragnito, en los países del Sur de Europa, como una consecuencia duradera de varios siglos de actividad inquisitorial. Se manifestaría en la resistencia a la alfabetización, en la reserva ante el empeño intelectual, y en la confianza, en fin, en la *sancta simplicitas* del ignorante frente a las trampas del conocimiento y de la ciencia.

Bajo el magisterio de Gigliola Fragnito y bajo la divisa de este verso de Belli, que sentencia el extrañamiento entre cristianismo y lectura, se reunió en San Millán de la Cogolla, en marzo de 2009, un grupo de investigadores de España, Francia, Portugal, Reino Unido, Bélgica e Italia, con la hospitalidad del Instituto de Historia del Libro y de la Lectura y del Instituto Biblioteca Hispánica del CiLengua, entonces dirigido por el Dr. Pedro Cátedra. La perdurable asociación de la lectura con el pecado y el delito (y la idea de que el libro estorba, de algún modo, la fe) procuró el hilo conductor del encuentro, que propuso el análisis de la culpa y del miedo del lector en la Europa de la Contrarreforma, con especial atención a España e Italia. Este volumen colectivo es el resultado de aquellas jornadas de reflexión y trabajo.[3]

* * *

La censura de libros en el siglo XVI habría de entenderse, *in primis*, como una forma de limitar y eliminar el disenso, como un instrumento de control social y de creación de convicciones, y como un medio de acceder a las conciencias de los individuos a través de la intervención en la textualidad. De hecho, el fin confeso y primario de la actividad censoria es la erradicación de la herejía, como recuerdan, sin excepción, todos los prólogos, cartas nuncupatorias y *declarationes* que anteceden a los catálogos de libros prohibidos; lo es también, por extensión, la condena

3. Este libro continúa los trabajos iniciados con el volumen de esta misma serie *Reading and Censorship in Early Modern Europe* (2010), auspiciado por la *European Science Foundation*, y es la segunda parte de una trilogía de estudios que concluirá con el libro *Las razones del censor: Censura e intolerancia en la primera edad moderna / Understanding the Censor: Censorship and Intolerance in Early Modern Europe*.

de todas aquellas formas de disenso que se ordenan en torno a la herejía en una compleja derrama de casos y de gradación del error (es decir, de la proposición escandalosa, de la suspecta, de la que tiene nota y olor de herejía, de la temeraria, de la equívoca, de la blasfema). Se preservaría así la limpia fe de los simples, cuya incauta fragilidad parece ser una preocupación constante de los censores. No es de extrañar, por ello, que muchos de los argumentos e instrumentos conceptuales y terminológicos de la censura, así como sus analogías fundantes, procedan de la heresiología tardoantigua, que procura, a la moderna, las ideas axiales para pensar, siempre en relación con el disenso, la naturaleza del texto y la actividad de la lectura. La condena de los libros de invención y entretenimiento que no versan sobre la religión o la fe es pues un fenómeno notabilísimo ya que implica el reconocimiento explícito de la relevancia de las ficciones para la vida religiosa y política europea, y evidencia que las proposiciones suspectas lo son tanto en el ámbito doctrinal cuanto en el espacio imaginario de la invención literaria. Por otra parte, es una consecuencia de lo que podríamos llamar un giro, o una inflexión censoria, que podría datarse, al menos para Italia, en torno a los años sesenta: o, de otro modo, de un cambio y ampliación en las políticas de interdicción, que comienzan a ser cada vez más severas y restrictivas para los libros de entretenimiento en vernacular, o que, una vez contenida la herejía luterana, parecen extender su ámbito de actuación, más allá de la materia de fe, a la moralidad y a todos los tipos de discurso.

Ahora bien, sería erróneo, o parcial, limitar el examen de la censura a la prohibición de libros, a los edictos inquisitoriales y a las compilaciones de índices. La intervención coercitiva es ciertamente muy relevante, y quizá también la más visible, porque es de orden penal, y genera mecanismos propios de control de la escritura y de la impresión y posesión de libros. Produce, en términos discursivos, una copiosa reflexión sobre la relación entre disenso, herejía y lectura, que legitima argumentalmente la vigilancia del libro tanto en términos religiosos cuanto morales y políticos. Instaura un régimen sancionador, a veces de extraordinaria severidad, que afecta a personas y a bienes, que modificó perdurablemente la conducta de los lectores (incluidos los lectores profesionales, como, por ejemplo, profesores o juristas) y que determinó el trabajo de impresores, traductores y libreros y, en general, los modos de acceso a la textualidad. Los *Indices Librorum Prohibitorum* son su instrumento más acabado, aunque no el único, y también el más sistemático y extendido, por sus aspiraciones de exhaustividad, y por la extraordinaria conjunción de instituciones e intelectuales que exigió su redacción. Desde la publicación del índice parisino de 1544 hasta finales del siglo XVI, procuran una representación de la política censoria del Papado, del Concilio, de la Congregación del Índice, de las universidades y facultades de teología y de las inquisiciones nacionales, a pesar de que su ejercicio estuviera erizado de dificultades, disputas jurisdiccionales, y sustanciales diferencias de juicio entre los censores e inquisidores de los distintos reinos y ámbitos lingüísticos. Aun así, por encima de las divergencias, hay constantes relevantísimas, de tal modo que el análisis conjunto de los índices (y de sus *declarationes*, *regulae* y epístolas nuncupatorias) permite trazar líneas comunes de

proscripción, y, a menudo, una retórica compartida. De algún modo, los índices quinientistas podrían entenderse como un discurso acumulativo, en el sentido de que todos y cada uno de ellos toman en consideración a los que le antecedieron y se construyen sobre el que les precedió.

Hay también, además, formas que podríamos llamar *difusas* de censura, que no se ejercen de forma coercitiva, mediante prohibición e instrumentos legales y jurídicos, sino a través de la persuasión, la propaganda y el discurso pedagógico y moralista, esto es, mediante instrumentos de consenso social, de creación de convicciones y de regulación de la conducta. No convierten la lectura en una actividad ilícita, pero sí en una actividad culpable, ya que la vigilancia de las conciencias no sería únicamente el oficio de quienes intervienen en la construcción del sujeto por detracción o por interdicción de textos: se ejecuta también con las herramientas, más dulces pero no menos eficaces, de la persuasión y la *correctio fraterna*. Es *difusa* porque tiene contornos más imprecisos, porque posee fuentes múltiples y dispersas —aunque no menos unánimes— porque se ejerce irregularmente desde muchas sedes de poder microscópico, porque a menudo se aplica *ad personam*, como sucede en el confesionario, en la enseñanza o en la guía espiritual, o mediante esa red sutil y menuda de consejos y proscripciones que sustenta la autoridad doméstica. No prohíbe el libro, pero procura igualmente la interiorización del recelo y la desconfianza ante la textualidad. Las instituciones de la mujer cristiana son un buen indicio de esa malla de interdicciones no jurídicas, pero que construyen eficazmente la vida cotidiana y determinan la relación con el libro.

La censura difusa sería capital en el ámbito de los estudios literarios, y especialmente, quizá, en el ámbito de la monarquía hispánica, en el que la severidad de los inquisidores hacia el libro espiritual, de devoción y piedad, contrasta con la tolerancia hacia los de entretenimiento y ficción que no abordan materias religiosas: de hecho, la Inquisición española no adoptó nunca la *regula* del índice tridentino que prohibía los libros que versaban sobre materias inmorales, lascivas u obscenas. En general, pues, podría afirmarse, aun a riesgo de simplificar, que la censura fuerte convive, en la Europa de la Contrarreforma, con una extrema vigilancia de las lecturas de entretenimiento por parte de confesores, pedagogos y moralistas, mucho más rígida que la de los *Indices*: es, de hecho, mucho más vasto el territorio de los libros desaconsejados y moralmente peligrosos que el de los libros radicalmente prohibidos. La censura difusa constituye un poderoso instrumento de control social, que complementa, en otro plano, las formas fuertes y coercitivas de censura, capaz de generar culpa, aunque no delito.

* * *

La primera parte de este libro (1. *Lecturas secretas, culpables e ilícitas*) reúne cuatro capítulos que examinan la política censoria de las instituciones eclesiásticas en España e Italia y sus consecuencias en la historia del libro y la lectura.

El capítulo I, a cargo de Gigliola Fragnito, analiza los métodos utilizados por las instituciones censorias para hacer visible su presencia e inculcar el temor y el escrúpulo ante el libro. Atiende, para ello, a la inteligibilidad de los índices —y, por tanto, a la elección de la lengua en que se difunden—, a la naturaleza cambiante de las sanciones, y a la eficacia de los instrumentos de interdicción y de control de la textualidad. Subraya, pues, la asociación entre libro y pecado que es consecuencia inevitable de la tenaz acción de la Iglesia para disuadir de la lectura y examina cómo se produce en Italia la caída, en lengua vernacular, de la distinción entre los libros *heréticos* y los *prohibidos*. Este análisis tiene la virtud de replantear algunas de las grandes cuestiones históricas y críticas en torno al funcionamiento de la censura eclesiástica en el siglo XVI, como, por ejemplo, su función en la construcción de los estados modernos, o en los procesos de disciplinamiento social: revela también las tensiones internas entre las distintas jurisdicciones que reclaman la competencia ante el *delito* y el *pecado* de la lectura; examina las penas impuestas al lector y poseedor de libros, sus modificaciones y fases de intransigencia, y analiza, en fin, las contradicciones y conflictos, dentro de la jerarquía eclesiástica, en la aplicación y el ejercicio de la censura. Traza, pues, un panorama complejo y rico en matices, que abre nuevas perspectivas de investigación en torno a las lecturas suspectas.

El capítulo II, de Ignacio García Pinilla, estudia el lugar de la lectura y los libros en la conformación y el desarrollo del grupo protestante de Sevilla, célebre tanto por su poderosa producción intelectual en el exilio cuanto por la visibilidad de su represión en sucesivos autos de fe. Se pregunta García Pinilla por la naturaleza de sus escritos, examina la circulación clandestina de libros protestantes y de versiones de las Escrituras e indaga el origen de los impresos y la forma de introducirlos. Más aún, reconstruye, a partir de testimonios de detenidos y de deposiciones ante el Santo Oficio, los títulos de obras latinas y vernaculares que muy bien pudieron leer los protestantes, la composición de las bibliotecas desaparecidas, la actividad de las imprentillas clandestinas, las formas de lectura e interpretación de los simples y de los letrados, y, en general, la red de prácticas en torno al texto que aun siendo propia de una comunidad religiosa precisa, representa cabalmente la complejidad de actitudes ante la lectura de los grupos hetedodoxos.

El capítulo III, de Javier de San José Lera, es un estudio del lugar de la lectura (y de la representación de la lectura) en los procesos inquisitoriales de los profesores de la Universidad de Salamanca en la segunda mitad del siglo XVI, y, específicamente, en los abiertos contra Gaspar de Grajal, fray Luis de León, Martín Martínez Cantalapiedra y Sánchez de las Brozas. Son todos ellos casos celebérrimos, capitales para comprender la conversión del libro en un territorio intelectualmente peligroso para las *élites* universitarias y profesionales: todos ellos se incian a causa de uno o varios impresos, y los escritos de los encausados describen vivamente una relación culpable con muchas de las tareas profesionales en torno al texto (la lectura, ciertamente, pero también la traducción y la

escritura). San José Lera reconstruye las formas de lectura culpable y los usos de la autoridad y la textualidad de los procesados (antes y durante la causa y, también, desde la prisión), reúne los testimonios del miedo a la lectura y la traducción, rastrea la presencia de libros innominados y desconocidos, deliberadamente *olvidados*, da cuenta, en fin, del temor y de la red de escrúpulos en torno a la necesidad y la obligación de denunciar.

El capítulo IV, de Giorgio Caravale, es un análisis del impacto de la censura eclesiástica en las lecturas de los *illitterati,* de los simples y de los indoctos, es decir, de las categorías sociales ajenas al conocimiento del latín en la Italia de Quinientos. La severidad de los censores con los textos vulgares les afecta especialmente, ya que pueden considerarse de su uso específico los libros de devoción y entretenimiento en vernacular. El estudio sustenta la hipótesis de que la *infantilización* de los creyentes fue un objetivo de la Contrarreforma y una consencuencia de las tareas censorias, y analiza, en particular, las estrategias de producción e inmediato reemplazo de las lecturas populares, ya que la Congregación del Indice no se habría limitado a prohibir, sino que alentó activamente la redacción de textos sustitutivos, que pudieran ocupar el lugar de los prohibidos. De ahí el interés de Caravale por los nuevos proyectos de *bibliotecas mínimas*, para los simples, entendidas como un corolario de la actividad de la Congregación. Caravale revisa a este propósito dos obras de Roberto Bellarmino, comisionadas por Clemente VII, por su condición de libros *sustitutorios*, que trasladan una doctrina simplificada y exponen los rudimentos de la fe: analiza, por tanto, la política censoria no sólo como un ejercicio de detracción, sino como una actividad productiva, que genera nuevos textos e interviene, o redirige, las lecturas populares.

La dos partes restantes de este libro agrupan cuatro capítulos dedicados a las *lecturas* del censor, ya sea del censor institucional o editorial (2. *El laboratorio del censor*), ya del escritor como censor de sí mismo (3. *Estrategias de autocensura*). Todos ellos proceden mediante el análisis de casos significativos y de grandes autores y textos del Quinientos: Erasmo de Rotterdam, Bonaventure des Périers, François Rabelais, y Torquato Tasso.

El capítulo V, de Alexander Vanautgaerden, analiza el escrutinio de la obra de Erasmo a partir del trabajo de su primer censor, Jean Henten, cuyos expurgos y observaciones manuscritos custodia la Bibliothèque Royale de Belgique. Erasmo es un caso singular y representativo en la historia de la censura quinientista, por su diverso y contradictorio alojamiento entre los autores heréticos, los suspectos y los parcialmente prohibidos; por su curso, también diverso, en los distintos índices europeos; por la compleja suerte de sus traducciones vernaculares, y por los largos y detenidos procesos de expurgación y examen a que fueron sometidos sus textos. Es el autor individual más escrutado del siglo XVI, el único que, en el índice expurgatorio de 1571, a cargo de Benito Arias Montano, mereció un tratamiento singular y separado. Vanautgaerden persigue la suerte de la obra erasmista mediante el análisis del trabajo acumulativo de sus censores, tomando pie de la tarea menuda del Henten y de sus lecturas *desconfiadas*, que

supieron detectar la astucia y la inteligente prudencia de los escritos erasmistas.

El capítulo VI, de Simona Munari, aborda la suerte de una de las obra más oscuras y enigmáticas del Quinientos, el *Cymbalum Mundi* de Bonaventure des Périers, que ha recibido interpretaciones contradictorias y condenas severísimas: se le ha tenido, de hecho, por uno de los libros más impíos de la literatura europea y de los más deletéreos para toda religión revelada. El trabajo de Simona Munari construye una historia de la recepción de este libro de diálogos que se sustenta sobre una hipótesis radical: la de que la censura es, en sí misma, una fuerza que ha inducido la relectura y la interpretación de este texto, y que ha determinado tanto su fama cuanto su 'profundidad' y la multiplicación de sus posibles sentidos. La lectura del censor, pues, ocasiona nuevas maneras de entender las alusiones y oscuridades de un texto que, de algún modo, ha de estar a la altura de su propia fama.

Los dos últimos capítulos de este libro versan sobre la figura del autor como primer censor de sí mismo. De todos los aspectos de la censura altomoderna, las estrategias de autocensura son quizá las más descuidadas, a pesar de que son imprescindibles para calibrar cabalmente su impacto intelectual y sus efectos inhibitorios sobre escritores y traductores. A esta difícil materia se dedica el capítulo VII, de Marie-Luce Demonet. Su estudio incide en los *pecados de la lengua* que, como la blasfemia y las formas verbales de impiedad, fueron tan condenadas en la realidad cuanto en el espacio imaginario de la literatura, pues, aunque estén proferidas por personajes de ficción, contravienen el segundo mandamiento, que ordena no invocar en vano el nombre de Dios. Son, pues, de algún modo, *textos culpables*, desde un punto de vista jurídico y político, ya que la historia del derecho muestra una creciente criminalización de la blasfemia en el siglo xvi. El análisis de Demonet se detiene en varias obras —y, ante todo, en las de Rabelais— que muestran huellas y estrategias de autocensura en relación con este pecado específico y propone una sugestiva *retórica del juramento*, o de la autocensura del juramento, a partir del exhaustivo análisis de sus disfraces, supresiones, eufemizaciones y justificaciones eruditas.

El capítulo VIII, de Antonio Corsaro, se dedica, por último, a Torquato Tasso, quizá uno de los autores más meticulosos en materia de autocensura y de cuya tarea de corrección y reescritura tenemos noticias más cumplidas. Su epistolario es quizá el mejor testimonio de la extraordinaria cautela con la que Tasso revisó incesante y obsesivamente sus propios textos, y de qué modo previó y se adelantó a las lecturas que los censores podrían muy bien haber hecho de su obra mayor, la *Gerusalemme*. El capítulo de Antonio Corsaro se dedica a un corpus de textos tassianos menos estudiado, pero no menos relevante para esclarecer las estrategia de autolectura y corrección, el de los diálogos, y, en particular, analiza el *Gonzaga*, un texto de implicaciones políticas evidentes, ya que se ambienta en el momento de la revuelta napolitana contra el virrey don Pedro de Toledo. El análisis de la autocensura y de sus huellas puede perseguirse en las sucesivas redacciones, en los ejercicios de supresión y en las correcciones del texto.

Todos los capítulos de este libro versan, ciertamente, sobre la culpa, pero también sobre el miedo. Sobre el temor de quienes se deshacen de manuscritos, de impresos, de cartas: de quienes queman papeles y libros, los ocultan, los emparedan, se los comen o los tiran a los pozos. Sobre el temor, también, de quienes, ante la Suprema, fingen ignorancia u olvido; de quienes se disculpan por leer o haber leído, por escribir o traducir; de quienes delatan los libros de otros; de quienes lenifican sus propios textos; de quienes relatan, ante el confesor o el inquisidor, qué papeles y libros tienen, han comprado o han oído leer. Don Quijote, el primer héroe lector de la literatura moderna, nace en este clima de recelo, desconfianza, culpa y prevención censoria ante el deslumbrante poder de la lectura para construir la percepción del mundo y la idea de uno mismo. Este libro versa, pues, sobre el territorio de la culpa y el miedo al texto y la lectura, tan difícil de roturar para filológos e historiadores, porque es también un ámbito íntimo de negación, reticencia y silencio.

Parte I

Lecturas secretas, culpables e ilícitas

Le letture *sospette*: prospettive di ricerca sui controlli ecclesiastici*

Gigliola Fragnito
Università degli Studi di Parma

Tra la metà del Cinquecento e il primo Seicento il papato, tra incertezze e contrasti, si dota di nuove istituzioni e appronta nuovi strumenti per il controllo della circolazione libraria: la Congregazione del Sant'Ufficio creata nel 1542, la Congregazione dell'Indice istituita nel 1572 e, a partire dal 1558,[1] gli indici dei libri proibiti. Nati le une e gli altri come risposta alla diffusione della Riforma protestante e al rilevante supporto che essa aveva ricevuto dal rapido sviluppo dell'arte tipografica e finalizzati allo sradicamento di ogni forma di dissenso teologico, essi trasformarono nel giro di pochi decenni la censura da attività episodica e non coordinata in una struttura stabile che —una volta debellata, intorno agli anni Settanta, l'eresia teologica— invase ogni campo del sapere e della morale e cercò di insediarsi nell'intimo delle coscienze e delle menti e di sottometterle a stringenti direttive culturali e religiose. Contro l'immagine di una Chiesa arretrata e oscurantista propria della cultura ottocentesca, oggi si tende a individuare nella costruzione di questi apparati di controllo e nelle tecniche invasive elaborate per

* Nel corso del lavoro verranno utilizzate le seguenti abbreviazioni: ILI: *Index des livres interdits*, De Bujanda, J. M., ed., Sherbrooke-Genève, Centre d'Études de la Renaissance-Librairie Droz, 10 voll., 1984-1996; ACAF: Archivio della Curia arcivescovile, Firenze; ACDF: Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (ex Sant'Ufficio); *Index*: Archivio della Congregazione dell'Indice (la numerazione romana indica le serie, quella araba i volumi all'interno delle serie); *SO*: Archivio della Congregazione del Sant'Ufficio; St. St.: Stanza Storica; ASDN: Archivio Storico Diocesano, Napoli; ASM: Archivio di Stato, Modena; BCAB: Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio, Bologna; BAM: Biblioteca Ambrosiana, Milano; BCR: Biblioteca Casanatense, Roma.

1. L'indice, peraltro, reca la data 30 dicembre 1559 in quanto per la datazione degli atti e documenti ufficiali i notai utilizzavano il calendario *a nativitate* facendo cominciare l'anno il 25 dicembre. L'indice spagnolo è del 17 agosto 1559.

disciplinare la società le prove del suo contributo alla modernità, attenuando gli elementi decisamente repressivi di questa azione disciplinante e trascurando gli esiti profondamente anti-moderni di essa. Primo, tra tutti, l'aver reso sospetto, e quindi rischioso, il possesso di qualsiasi libro, allo scopo di frenare un processo di crescita intellettuale che sarebbe stato di ostacolo alla sottomissione dei fedeli al suo dominio ideologico. A strutture di indubbia modernità fu, in effetti, affidato un progetto reazionario che, col pretesto di preservare il «popolo fanciullo» dai pericoli di un'autonoma, personale riflessione e di una piena consapevolezza critica,[2] provocò una profonda diffidenza verso la lettura, con conseguenze durature e incisive. Questa «modernizzazione antimoderna» —per usare l'efficace definizione di Marina Caffiero del progetto di disciplinamento perseguito dalla Chiesa tridentina[3]— investì, infatti, soprattutto i «semplici», donne e uomini di ogni ceto sociale che, grazie all'invenzione della stampa e all'incremento della produzione editoriale nelle lingue vernacolari, si erano avvicinati ai libri. Il più facile accesso alla parola scritta di fasce della società precedentemente escluse, accolto inizialmente con favore dalle autorità ecclesiastiche, assunse carattere eversivo nel momento in cui contribuì alla diffusione della Riforma protestante. Solo di fronte alla minaccia di Lutero la Chiesa si vide costretta a istituire organi e a elaborare meccanismi che le consentissero una rigorosa sorveglianza delle letture del clero e dei laici. Fu una costruzione lenta e non priva di contraddizioni stando ai risultati della ricerca più recente, concordi nel mettere in luce sia la contrastata produzione della normativa, sia lo scarto tra quest'ultima, le sue interpretazioni e le sue, spesso discordanti, applicazioni. Come è stato acutamente osservato, anche nel settore della censura emerge quello che appare «un tratto strutturale degli ordinamenti giuridici d'antico regime, nei quali il doppio registro minaccia/perdono, giustizia/grazia, regola/eccezione era strumento essenziale di governo».[4] Muoversi su questo doppio registro —tra rigidità normativa e realtà di fatto, tra direttive imperative e ampi condoni, tra colpa e reato, tra confessione e inquisizione, tra strategie di lunga durata e tattiche di corto respiro— non è pertanto sempre agevole.

Non è mia intenzione affrontare, in questa sede, la controversa questione dell'efficacia o meno della censura, questione che, comunque, non può esaurirsi nella verifica del successo o del fallimento dell'opera di eliminazione fisica del libro proibito, in definitiva nella conta dei libri effettivamente bruciati. Essa non può trascurare, da un canto, le conseguenze della censura preventiva e dell'autocensura, su cui mancano ad oggi ricerche di ampio respiro, che ne mettano in luce le dimensioni che si intuiscono devastanti; né, dall'altro, ignorare gli effetti complessivi e di lunga durata della tenace azione condotta dalla Chiesa per scoraggiare la lettura non soltanto del libro vietato, ma di qualsiasi libro,

2. Il rinvio è a Frajese (1987).
3. Caffiero (2000: 15).
4. Alessi (2006: 180).

associandola intimamente all'idea di peccato. Quello che mi propongo, invece, è di analizzare i modi e i metodi usati dagli organismi censori per far sentire la loro presenza e per inculcare nei lettori timori e scrupoli.

Affronterò, quindi, tre aspetti legati all'applicazione degli indici dei libri proibiti: la lingua in cui furono redatti, le sanzioni in essi comminate e gli strumenti mediante i quali si cercò di divulgare e di imporre le interdizioni.

La lingua degli indici

Scarsa attenzione è stata riservata al tema della intelligibilità e della comunicabilità dei divieti contenuti negli indici. Diversamente dagli indici «nazionali», per lo più redatti nelle lingue vernacolari,[5] gli indici romani sono, è noto, redatti in latino. E non poteva essere diversamente, data la volontà dei loro estensori di rivolgersi a tutto l'orbe cattolico nella lingua «universale» della Chiesa. Questa scelta, che appare scontata, era stata, però, oggetto di dibattiti all'interno della Congregazione dell'Indice. Durante i lavori preparatori del terzo indice, promulgato nel 1596, Vincenzo Bonardo, uno dei suoi più influenti segretari,[6] propose «che l'indice con le sue regole, si faccia latino, et ancho Volgare, accioche ogn'uno possa sapere, et intendere questo negotio».[7]

La sua proposta, che denotava un forte senso pratico, non venne però accolta e si optò per una soluzione diversa: quella di aggiungere in appendice all'indice «universale» i cataloghi «nazionali», ossia elenchi dei libri di maggior diffusione scritti nelle lingue vernacolari, italiano, spagnolo, portoghese, francese e tedesco,[8] come, del resto, era stato fatto in molti indici pubblicati nell'Europa cattolica. Ma le vibrate proteste degli oratori veneziani a Roma, che denunciarono i danni gravissimi che la condanna di un numero elevato di opere letterarie italiane avrebbe arrecato all'editoria della Repubblica, convinsero Clemente VIII a eliminare queste appendici.[9]

Se si chiudeva con un nulla di fatto la discussione intorno alla lingua dei cataloghi romani, rimaneva il problema centrale della comprensibilità dei divieti da parte di chi era digiuno di latino, ossia della grande maggioranza dei fruitori del

5. Cfr. ILI, voll. I-IX.

6. Dal 1583 al 1591 segretario della Congregazione, ufficio che cumulò a partire dal 1589 con quello di Maestro del Sacro Palazzo, cfr. Taurisano (1916[2]: 54,114). Vincenzo Bonardo godeva della particolare stima dei cardinali dell'Indice per le sue rilevanti competenze. Cfr. Fragnito (2007: 1288).

7. Si veda il suo *Discorso intorno all'Indice da farsi de libri prohibiti*, non datato, ma che elementi interni consentono di fare risalire alla primavera del 1587, in ACDF, *Index*, II/2, ff. 500*r*-504*v*, cit. a f. 500*r*.

8. Cfr. l'indice dei «Libri volgari italiani, li quali in questo indice si prohibiscono», aggiunto all'indice universale non promulgato del 1593, in ILI, IX, 905-911. Già l'indice del 1590, anch'esso non promulgato, conteneva l'elenco dei libri italiani da vietare cfr. ILI, IX, 310-311 e 319-321. In proposito Fragnito (1997: 159-160).

9. *Ivi* (160-165).

libro. Un problema che, comunque, non riguardava soltanto i danni all'editoria veneziana, ma che investiva più in generale il binomio censura-mercato librario, sul quale l'atteggiamento dei vertici romani —specialmente per quanto atteneva l'incremento della produzione in volgare— non mancava di una certa ambiguità. Infatti, nei più lucidi esponenti della Congregazione vi era, da una parte, una diffusa sensazione di impotenza e la certezza «che non sarà mai possibile far tal'Indice che levi via tutti li libri cattivi, perché mentre se ne prohibisce uno, se ne stampano due»,[10] dall'altra, la preoccupazione che un drastico provvedimento che colpisse «Romanzi, Battaglia, Canzoni, Historie, Barzellette, Capitoli, Orationi, representationi di Scrittura, libretti spirituali, li quali si vendono communemente, et sono tutto il giorno nelle mani di persone Idiote», ossia settori trainanti dell'editoria, avrebbe tolto «il pane di mano à molti».[11] Di qui la necessità di intervenire a monte, esercitando una più rigorosa sorveglianza sulle tipografie, nella convinzione che «le stampe si dovrebbono tenere con più gelosia, che le Zecche, et lo stampare che il battere le monete».[12] Ma anche scoraggiando gli autori dalla «proclivitas» e «facilitas edendorum librorum» e invitandoli ad affidare la loro produzione letteraria alla circolazione manoscritta, come suggeriva a fine Cinquecento il cardinale Agostino Valier, membro della Congregazione dell'Indice, in un'opera tra le più critiche verso l'arte tipografica, il *De cautione adhibenda in edendis libris*.[13] In questa prospettiva, secondo i velleitari progetti dei censori, sarebbe stato auspicabile uno sfoltimento delle tipografie non soltanto nello Stato pontificio,[14] ma in tutta l'Europa cattolica, dove i principi avrebbero dovuto concentrarle in poche sedi all'interno dei loro territori per poterle meglio sorvegliare.[15] Superfluo osservare che tali progetti, che andavano contro l'inarrestabile percorso della modernità, erano destinati a rimanere tali.

10. *Discorso intorno all'Indice di Bonardo*, citato a nota 7, f. 501*v*.
11. *Ivi*, ff. 501*v*-502*r*.
12. *Ivi*, f. 504*r*. Il documento prosegue: «et dovrebbono immediatamente dipendere dal Principe». Significativi in tal senso anche gli inviti di Roma agli inquisitori locali alla cautela nel licenziare opere per la stampa. Si veda la lettera di Giovanni Maria Guanzelli, Maestro del Sacro Palazzo, all'inquisitore di Bologna, Roma 14 marzo 1607: «Repplico a V.P. ch'ella stia sopra di se con questo stamparsi de libri, che è cosa difficillima et che facilmente si ricevono disgusti spaventosi» (BCAB, Ms. B 1863, n. 64).
13. L'opera, scritta nel 1589 e stampata solo nel 1719, è stata riedita da Cipriani (2008: 197-294). Si vedano in particolare pp. 133-190 della premessa.
14. Nel *Discorso intorno all'Indice* (vedi nota 7) Bonardo osservava: «Però quando penso che nello stato Ecclesiastico ciascheduno, pur che voglia et possa, fa la stamperia come qualsivoglia altra arte; che, nel detto stato solo, è stampa in Roma, Tivoli, Ascoli, Viterbo, Orvieto, Perugia, Macerata, Fermo, Bologna, et altri luoghi che non so io, non mi posso persuadere, che non nascano de disordini assai» (f. 504*r*). Con lettere individuali e circolari del 6 febbraio 1604 il cardinale Simone Tagliavia avviò un'indagine nella penisola e all'estero sulla consistenza e disseminazione delle tipografie. Vedi ACDF, *Index*, VI/1, ff. 18*v* e sgg.
15. Nelle riunioni del 18 novembre e del 3 dicembre 1605 della Congregazione dell'Indice si discusse dei rimedi da adottare «ne passim et ubique ab omnibusque exerceatur ars impressoria» (ACDF, *Index*, I/1, ff. 178*v*-179*v* e ff. 180*r*-181*r*).

Se le proteste contro i rimedi adottati per contrastare la proliferazione —anarchica agli occhi di Roma— delle tipografie in tutt'Europa e la moltiplicazione di «libri cattivi» furono determinanti nel ritiro degli indici «nazionali», i motivi che indussero le autorità romane a non pubblicare una traduzione in italiano dell'indice universale vanno ricercati altrove. Al di là del fatto che una tale iniziativa avrebbe potuto indebolire la rinvigorita ambizione di universalismo della Chiesa della Controriforma —che si esprimeva anche attraverso il rilancio del latino[16]— la reticenza a rendere comprensibile uno strumento fondamentale di controllo delle menti e delle coscienze e la volontà di proteggere gli indici dalla profanazione della lingua volgare sono rivelatrici di uno degli obiettivi perseguiti con maggiore costanza e coerenza dagli organi repressivi centrali per fondare e consolidare il proprio potere. La scarsa chiarezza dei divieti e della normativa —soprattutto delle regole preposte agli indici— sommata all'incomprensione della lingua avrebbe, infatti, lasciato alla discrezionalità delle autorità ecclesiastiche locali l'interpretazione e l'applicazione della legislazione censoria, creando quel clima di incertezza del diritto che avrebbe favorito una più stringente dipendenza di lettori e autori dalle direttive romane.[17]

Ciò premesso, sul piano pratico, il non disporre di uno strumento accessibile a chi non sapeva il latino pose inevitabilmente non pochi problemi a vescovi e inquisitori. Se tra i fruitori del libro coloro che appartenevano al mondo delle professioni liberali, i cosiddetti «dotti», principale bersaglio degli organi repressivi, non potevano certo trincerarsi dietro la non comprensione della lingua; i comuni lettori, i cosiddetti «semplici» o «idioti» —termini che nel linguaggio dei censori indicavano, con articolazioni e sfumature diverse, chiunque fosse stato escluso da un regolare processo di scolarizzazione incentrato sugli studi classici[18]—, dovevano incontrare non pochi problemi a orientarsi nei cataloghi universali.

Basti ricordare che anche tra i mercanti di libri —tenuti a possedere un esemplare dell'ultimo indice e dei suoi aggiornamenti— ci si poteva imbattere in personaggi come Bernardino Barbieri, libraio in Piazza Grande a Modena, il quale, alla domanda dell'inquisitore sul perché non avesse l'indice, replicava: «Patre, è tanto averlo come non averlo perché è latino, et non l'intendo».[19]

16. Cfr. Waquet (1998: 56-100).

17. L'ostilità nei confronti delle traduzioni della normativa della Chiesa è testimoniata anche dal decreto a stampa della Congregazione dell'Indice del 15 novembre 1629 che vietava di tradurre, senza speciale autorizzazione della Santa Sede, nelle lingue materne i decreti tridentini, raccolti solitamente insieme all'ultimo indice dei libri proibiti (cfr. BCR, Per. Est. 18/4, n. 360).

18. Cfr. Roggero (1999: 19-76); e Fragnito (2005: 261-287).

19. Cfr. Capucci (1988-1989: 30). Dall'interrogatorio del 15 novembre 1642 da parte dell'agostiniano Andrea Arrighi, vicario del Sant'Ufficio di Certaldo, a Domenico del *quondam* Giuliano Bondicchi, risulta che non tutti i librai si comportavano come Barbieri. Infatti, alla domanda di come fosse venuto a conoscenza della proibizione di alcuni dei libri da lui posseduti (soprattutto opere di Ferrante Pallavicino), Bondicchi rispose di averli mostrati «a uno libraio di Siena, che passò di qui, et haveva l'Indice di tutti i libri prohibiti» (ACAF, *Misc. Sant'Officio dell'Inquisizione*, fasc. VII, n. 103).

Era pertanto necessario trovare altri registri di comunicazione che permettessero di raggiungere e di dissuadere dalla lettura o dall'ascolto di «libri cattivi» un pubblico che non era in grado di compulsare ponderosi indici in una lingua che era divenuta «forestiera» e «incognita».[20] Vennero, quindi, predisposte, in lingua italiana, liste di scritti proibiti che assunsero svariate forme e dimensioni: editti di vescovi e/o inquisitori,[21] istruzioni per i librai,[22] appendici ai manuali e alle istruzioni destinati agli inquisitori e ai loro vicari,[23] ma anche veri e propri indici 'ridotti', pubblicati sia separatamente sia in appendice agli indici ufficiali.[24] Un materiale, questo, che, parzialmente inventariato, è stato analizzato solo in funzione della diffusione delle orazioni 'superstitiose' e dei tentativi di purificazione della cultura 'popolare' da parte della Chiesa della Controriforma,[25] ma che meriterebbe di essere più compiutamente repertoriato e studiato per la ricchezza di dati che fornisce anche in relazione ad altri settori dell'editoria. Mentre, effettivamente, alcuni di questi elenchi si concentrano sulla produzione di «Operette, Historie, & Orationi» dai contenuti magico-superstiziosi, altri estrapolano dagli indici 'ufficiali' e dai loro aggiornamenti una gamma assai più vasta di opere in italiano, con lo scopo dichiarato di «facilitarne la cognizione».[26] Una selezione, in alcuni casi quantitativamente assai rilevante, che rispondeva

20. Sarpi (1978: 60-61).

21. Si veda l'editto a stampa dell'11 ottobre 1614 (in Bologna, per Vittorio Benacci) sottoscritto dall'arcivescovo di Bologna Alessandro Ludovisi e dall'inquisitore Paolo Vicari da Garessio, con una lunga lista di «historie» e orazioni superstiziose in BCR, *Per. Est.* 18/4, n. 376 bis.

22. Lista di Arcangelo Calbetti intimata ai librai il 1° maggio 1601 (*Scriniolum,* 1610, 342-343): «che non lascino vendere alcuna dell'Historie seguenti, per contenere esse respettivamente cose false, superstitiose, apocriffe, e lascive» e suoi «Avertimenti in materia di libri prohibiti, e sospesi, &c.» indirizzati il 15 gennaio 1604 ai vicari dell'inquisizione di Modena (*ivi*, 344-345).

23. Masini (MDCLXV), con in appendice *Aggionte al sacro arsenale della Santa Inquisitione*, che a cc. 1-3 reca una «Nota di alcune operette, & historiette prohibite». Si vedano anche Lerri (1608); Bistagno (1628); *Breve informatione* (1659); Menghini (MDCLXXXIX: 108-111). Quest'opera conobbe un numero molto elevato di edizioni (prima edizione Ancona 1683, Ferrara 1687, Milano 1702, Ferrara-Bologna 1716, Modena 1722, Novara 1724). Sul Menghini cfr. Errera (2000: 287-292); e Ceriotti & Dallasta (2008: 65-67).

24. Si vedano i successivi aggiornamenti dell'indice di Alessandro VII raccolti nell'edizione del 1734 conservata in BCR, q.XVIII.9: *Index librorum prohibitorum Innoc. XI P.M. iussu editus usque ad annum 1681. Eidem accedit in fine appendix usque ad mensem Iunii 1704*, Romae: Typis Rev. Camerae Apostolicae, 1704; *Appendix novissima ad Indicem Librorum Prohibitorum ab Anno MDCCIV usque ad totum Mensem Martij MDCCXVI*, Romae: Typis Rev. Camerae Apostolicae, MDCCXVI; *Appendix Novissimae Appendicis ad Indicem librorum prohibitorum a mense martii MDCCXVI usque ad totum mensem Maii MDCCXVIII*, Romae: Typis Rev. Camerae Apostolicae, MDCCXVIII; *Appendix Novissimae Appendicis ad Indicem librorum prohibitorum a mense Maij MDCCXVIII usque ad totum Mensem Iunij MDCCXXXIV*, Romae: Typis Rev. Camerae Apostolicae, MDCCXXXIV, che riproduce a pp. 513-566 una *Raccolta d'alcune particolari operette spirituali, e profane proibite, orazioni, e divozioni vane, e superstiziose, indulgenze nulle o apocrife, ed Immagini indecenti, ed illecite* (su cui vedi infra nota 26).

25. Segnalano alcune di queste liste Fantini (1999: 603-607); e Rebellato (2008: 72-78).

chiaramente all'esigenza di isolare ed evidenziare in maniera più incisiva titoli di opere non soltanto devozionali, ma anche letterarie, soprattutto di carattere libertino, della cui circolazione clandestina —anche al di fuori delle cerchie di professionisti o di colti aristocratici, in grado di consultare gli indici latini— le autorità ecclesiastiche erano a conoscenza.[27] Del resto un confronto cursorio di questi elenchi con le liste dei libri da decenni denunciati nelle comparizioni spontanee sembrerebbe confermare l'ampia circolazione nei vari strati della società alfabetizzata di molte delle opere segnalate e nel contempo l'efficacia del ricorso a cataloghi più maneggevoli, redatti nella lingua materna.[28] Rimane da individuare il momento in cui le autorità ecclesiastiche si rassegnarono all'uso del volgare e sotto quali pressioni, ma è probabile che a tale scelta esse fossero indotte dalla comparsa nella produzione intellettuale, negli anni della crisi della coscienza europea, dei principi relativi all'autonomia della ragione e alla separazione tra religione, da una parte, morale, scienza e politica, dall'altra, che sarebbero di lì a poco confluiti negli scritti dei *philosophes*. Per fare fronte all'attacco sferrato dalla cultura dei Lumi esse si videro, infatti, costrette a elaborare nuovi sistemi di comunicazione delle proprie interdizioni, ricorrendo anche a forme spettacolari di condanna, come quella al rogo pubblico «per man del carnefice» sul sagrato della chiesa romana di Santa Maria sopra Minerva di un esemplare dell'opera proibita.[29] La pubblicazione di indici da parte delle inquisizioni locali

26. Cfr. *Index librorum prohibitorum Innoc. XI P.M.*, cit., p. 513 in apertura alla *Raccolta d'alcune particolari operette spirituali, e profane proibite* (vedi nota 24) viene esplicitamente dichiarato «per dare una piena notizia dell'Opere, che fino ad ora sono proibite, si è risoluto di ristampare la seguente raccolta, nella quale s'indicano alcune Operette, molte de' quali sono già indicate nel presente Indice, e sue Appendici, ma per facilitarne la cognizione di loro, le abbiamo agiunte sotto il medesimo titolo, nel quale furono stampate prima in Bologna per ordine del Padre Inquisitore Fra Pietro [sic!] Leoni, e poi in Pavia per ordine del Padre Inquisitore Fra Giuseppe Maria Berti». Il riferimento è a Leoni (1710). Questa raccolta venne ristampata una seconda volta a Pavia nel 1722 dall'inquisitore Giuseppe Maria Berti, con una lista di «altre operette, e con un'aggiunta sommaria delli decreti, e constituzioni apostoliche pertinenti al s. Uffizio». Sulla raccolta del Leoni alcune utili osservazioni di Rebellato (2008: 77), la quale, peraltro, non è a conoscenza delle edizioni originali del Leoni e del Berti confluite nell'aggiornamento dell'*Index* di Innocenzo XI.

27. La lista del Leoni elenca, oltre alle solite operette magico-superstioziose, a raccolte di orazioni, a vite e miracoli di santi, litanie e indulgenze, opere gianseniste e quietiste, testi mistici, catechismi, storie bibliche, moltissime opere letterarie, storiche e politico-religiose (Cristoforo Bronzino, Ferrante Pallavicino, Giovanni Battista Marino, Gregorio Leti, Paolo Sarpi, Marcantonio De Dominis, Alessandro Campiglia, Jean-Papire Masson), pasquinate e libelli famosi, libri di satire, ecc. Peraltro, già nelle istruzioni ai vicari del 1689 (vedi supra nota 23), Menghini (MDCLXXXIX: 108-111) oltre alle solite Operette & Historiette registra opere letterarie (Girolamo Parabosco, Ferrante Pallavicino, Giovan Francesco Loredan). Sulla letteratura libertina cfr. Spini (1950); e sulla caccia al libro libertino nella Repubblica di Venezia, cfr. Trebbi (2002-2003: 133-144); e Barbierato (2006).

28. Cfr. Kermol (1990); e Visintin (2008: 135-156), che sottolineano il coinvolgimento soprattutto di nobili, accademici, professionisti e membri del clero.

29. Cfr. Delpiano (2007: 109).

—del resto prevista dalle regole[30]— non era una novità. Nel primo ventennio del Seicento ne furono pubblicati vari che, per le indebite interpretazioni della normativa e per le numerose sviste, furono proibiti dalla Congregazione dell'Indice, che vietò ulteriori iniziative in tal senso.[31] Ma si trattava di «indiculi» o di «syllabi» in latino. La novità degli indici che per semplificazione ho chiamato 'ridotti', anch'essi originariamente locali, risiede nell'uso del volgare e nella loro successiva incorporazione negli indici stampati a Roma dalla Reverenda Camera Apostolica, che conferiva loro il crisma dell' 'ufficialità'. La loro apparizione all'alba del Settecento —salvo reperimento di liste anteriori— sembrerebbe riflettere non tanto un incremento del numero dei lettori collegabile al maggior tasso di alfabetizzazione, quanto la progressiva emancipazione delle coscienze dai vincoli delle interdizioni e delle sanzioni ecclesiastiche.

Le sanzioni

È indubbio, tuttavia, che non sarebbe stata sufficiente la conoscenza di ciò che era vietato per indurre chi si era macchiato di detenzione di libri proibiti a consegnarli alle autorità ecclesiastiche, anche se la conoscenza delle norme —il detenere «scientemente» libri proibiti— era una delle condizioni perché il peccato potesse diventare un delitto contro la fede.

Occorrevano, infatti, strumenti più incisivi per rendere i trasgressori consapevoli dell'infrazione, per imprimere nella profondità delle loro coscienze il senso della colpa e la diffidenza verso il libro, verso qualsiasi libro. Le sanzioni e più ancora il timore delle sanzioni erano indubbiamente il maggiore deterrente. Ma il percorso seguito dagli organismi repressivi fu tutt'altro che lineare: le sanzioni subirono non poche modifiche nel corso degli anni e la loro esecuzione fu soggetta a costanti aggiustamenti, legati a vari fattori: dalla temperie culturale generale, ai rapporti tra Santa Sede e Stati, alle personalità dei singoli funzionari, alle protezioni di cui godevano i trasgressori. Fasi di rigorosa intransigenza —gli anni della lotta all'eresia teologica nella seconda metà del Cinquecento o quelli dell'attacco frontale alla cultura dei Lumi nel Settecento[32]— si alternarono a fasi in cui prevalse un certo lassismo, come in alcuni periodi del Seicento.[33] Non solo: specifici settori della produzione libraria, in determinati momenti, divennero oggetto di vere e proprie «cacce», mentre si chiusero molti occhi nei riguardi di altri settori che, pur se colpiti da proibizioni, allarmavano meno le autorità censorie, come la letteratura magico-superstiziosa.[34]

30. ILI, IX, pp. 925-926: § iiii «de prohibitione librorum».
31. Su cui si veda Rebellato (2008: 58-86).
32. Cfr. Delpiano (2007: 155-212).
33. Cfr. Trenti (2003: 38-40); Cavarzere (2011).
34. Cfr. Barbierato (2002); Caravale (2003); e Fragnito (2005: 232-259).

Lo scarto tra la normativa e la sua applicazione —che, come si è detto, è una costante anche della storia della censura— non agevola la ricostruzione dei sistemi attraverso i quali la Chiesa riuscì, comunque, al di là dell'osservanza o meno delle proibizioni, a vincolare la coscienza degli individui. La scelta compiuta a metà Cinquecento, nel momento dell'emergenza ereticale, di comminare pene a dir poco esorbitanti per gettare il panico tra chi possedeva o aveva letto libri condannati o ne aveva ascoltato la lettura —pratica assai diffusa in un mondo immerso nell'oralità— si rivelò subito non facilmente percorribile. È quanto si verificò con il primo indice universale —quello del 1558— che non a caso era stato redatto dalla Congregazione dell'Inquisizione. Diversamente dai successivi indici romani, promulgati con bolla papale, il primo catalogo era preceduto da un decreto del Sant'Ufficio, che estendeva indiscriminatamente ai lettori e detentori di qualsiasi libro proibito le censure previste dalla bolla *In coena Domini* solo per coloro che avessero letto o conservato «scientemente» libri di eretici.[35] Ciò implicava che solo il pontefice o suoi delegati, vale a dire in definitiva gli inquisitori, potessero assolvere dalla scomunica, indipendentemente dalla gravità del reato, obbligando i penitenti a ottenere l'assoluzione nei due fori.[36] Tale meccanismo suscitò immediate proteste anche da parte di autorevoli ecclesiastici che osservarono come fossero in molti a essere incorsi nella scomunica, spesso «ignorantemente per havere tenuto o letto un libro nel quale sarà stata una epistola nuncupatoria d'Erasmo o altra simil cosa ch'essi non sapevano che vi fosse», come riferivano i Legati al Concilio di Trento al cardinale Carlo Borromeo.[37]

I più avveduti paventavano, inoltre, le conseguenze di un provvedimento così draconiano: da una parte, il terrore che incutevano gli inquisitori incentivava la resistenza a consegnare i libri proibiti e incoraggiava il loro occultamento; dall'altra, il divieto fatto ai confessori di assolvere nel foro della coscienza produceva una svalutazione del sacramento della penitenza,[38] sacramento su cui la Chiesa della Controriforma stava fortemente puntando per riconquistare e assoggettare le anime.

Il rapporto confessione/inquisizione venne ulteriormente sbilanciato a favore della seconda grazie alla diffusione nella penisola dei contenuti del breve di Paolo IV del 5 gennaio 1559 indirizzato, su sua insistente richiesta, all'inquisitore gene-

35. ILI, VIII, p. 753. E' significativo che fin dal frontespizio dell'indice del 1558 venissero messe in evidenza le sanzioni: *Index auctorum, et Librorum, qui ab Officio Sanctae Rom. et Universalis Inquisitionis caveri ab omnibus et singulis in universa Christiana Republica mandantur, sub censuris contra legentes, vel tenentes libros prohibitos in Bulla, quae lecta est in Coena Domini expressis, et sub alijs poenis in Decreto eiusdem Sacri Officij contentis*.

36. Cfr. Fragnito (2005: 29-40).

37. Trento 8 maggio 1561. Lettera edita da Šusta (1904: 17-18). Si vedano anche le lettere di analogo tenore al card. Michele Ghislieri del card. Giovanni de' Medici, Pisa 4 aprile 1561, e di Giorgio Cornaro, nunzio pontificio in Toscana, Pisa 5 aprile 1561, in ACDF, *SO*, St. St. HH 2-d (1), ff. 115*r-v* e 111*r*.

38. I legati chiedevano provvedimenti per evitare che «questi meschini per diffetto d'assolutione non si disperino o si mettano a fare manco stima di questo sacramento [della penitenza] di quel che debbono» (Šusta, 1904: 17-18).

rale di Spagna Fernando de Valdés.[39] Non risulta, infatti, che il breve sia mai stato ufficialmente pubblicato negli Stati regionali italiani. Il Sant'Ufficio aggirò le resistenze che il documento avrebbe sicuramente incontrato da parte delle autorità civili, comunicandone per lettera il tenore a vescovi, inquisitori e generali degli ordini e dando loro istruzioni di vietare ai confessori di assolvere chi aveva letto e tenuto presso di sé libri proibiti e chi era a conoscenza di lettori e detentori di libri proibiti e di obbligarli a rinviare i rei all'inquisitore per l'assoluzione nel foro esterno.[40]

Il senso di smarrimento e di allarme che queste misure suscitarono ci è stato trasmesso da Pietro Carnesecchi, futura vittima dell'Inquisizione, quando riferì a Giulia Gonzaga le reazioni dei veneziani all'ordine impartito dai pulpiti ai confessori

> che non debbano assolvere niuno che o tenga alcuno de' libri prohibiti ne l'Indice overo sapendo chi ne tenesse non lo accusi, portando il nome di quel tale all'inquisitore […] La qual ordinatione […] ha dato incredibile alteratione a tutta questa città, parendo a ciascuno che li abbrucino i panni intorno et non essendo niuno che si tenga sicuro in casa sua, percioché il figliolo è tenuto ad accusare il padre et la madre, il servitore il patrone, la moglie il marito: et così di mano in mano ognun ha d'havere più sospetto di quelli che li son più domestichi et congiunti.[41]

Sull'onda delle proteste giunte da ogni parte e su sollecitazioni dei gesuiti, dopo la morte di Paolo IV, Pio IV nella bolla *Dominici gregis*, con la quale promulgò nel 1564 l'indice tridentino, ripristinò lo *ius commune*, formulando un fondamentale distinguo tra opere di autori eretici o sospetti di eresia e opere proibite, ma non ereticali, e stabilendo una gerarchia dei delitti non prevista nell'indice del 1558. Mentre lettori e detentori dei libri appartenenti alla prima categoria incorrevano *ipso iure* nella scomunica comminata dalla bolla *In coena Domini* e la loro assoluzione era riservata al pontefice o a suoi delegati; lettori e detentori dei

39. Sul breve del 5 gennaio 1559 cfr. Prosperi (1996: 230-232). Sui precedenti del breve di Paolo IV cfr. Brambilla (2000: 381-402). La lettera del Valdés del 9 settembre 1558, edita in ILI, V, 97-98, è stata finemente analizzata da Pastore (2003: 249-253).

40. Per l'invio delle istruzioni, oltre che ai generali degli ordini, agli inquisitori e ai vescovi cfr. Del Col (1998: LVIII-LXII e 350-351). È esplicito sul coinvolgimento dei generali degli ordini e dei vescovi mediante la pubblicazione di editti, Felice Peretti da Montalto, inquisitore a Venezia, cui il 18 febbraio 1559 il Ghislieri aveva ribadito di far «intendere chiaramente a tutti i confessori che non possono assolvere persona che tenga libri proibiti». Peretti si lamentò nel 1560 con il confratello Sigismondo Botio dell'ostilità di cui era vittima da parte dei magistrati veneziani, che ne chiedevano la destituzione per i tumulti che rischiava di sollevare avendo «commandato alli confessori che non assolvano chi tiene libri proibiti e chi non rivela gli eretici» e per aver «l'istesso […] fatto in pulpito predicare alli predicatori» (cit. da Romeo, 1990: 194). Al generale dei francescani Ghislieri prescrisse di trasmettere ai confratelli l'ordine tassativo di negare l'assoluzione al penitente che fosse a conoscenza di «qual si voglia persona infetta over suspetta di heresia o che retenga libri prohibiti» se prima non avesse denunciato al Sant'Ufficio «ciò che sa over ha inteso in preiudicio over periculo della Catholica Fede» (cit. Prosperi, 1996: 231).

41. Lettera del 4 marzo 1559 in Firpo & Marcatto (2000: 511-512).

libri afferenti alla seconda sarebbero caduti in peccato mortale e sarebbero stati severamente puniti «Episcoporum arbitrio», secondo la prassi dei casi riservati.[42] La discriminazione tra libro eretico e libro proibito non eretico, oltre a costituire un forte segnale di moderazione, sottometteva al foro vescovile ed esclusivamente ad esso la maggior parte dei trasgressori, sottraendoli alla giurisdizione inquisitoriale.

Questa rivalutazione del potere dei vescovi nell'ambito della censura, ribadita nell'indice clementino del 1596, potrebbe essere una delle cause della bassa percentuale di processi inquisitoriali nei quali la detenzione di libri proibiti era il principale capo d'accusa.[43] Ma ad oggi non disponiamo di dati e di ricerche sui procedimenti avviati dai vescovi, dai loro vicari o da loro delegati, contro chi si era macchiato di detenzione di libri proibiti non ereticali, e quindi non siamo in grado di valutare concretamente l'azione dei tribunali vescovili nel controllo della circolazione libraria.[44]

Va, peraltro, osservato che la progressiva annessione da parte del Sant'Ufficio di campi riservati al foro ecclesiastico ordinario o misto —i libri di astrologia giudiziaria e di sortilegi (in forza della bolla *Coeli et terrae* di Sisto V),[45] i volgarizzamenti biblici, i libri di controversia religiosa in volgare,[46] le opere di carattere agiografico[47]— restringeva costantemente le prerogative riconosciute dagli indici del 1564 e del 1596 ai vescovi ed esponeva i trasgressori alle continue incertezze e contraddizioni della normativa.

Strumenti di comunicazione e tecniche di controllo

In una situazione in continua evoluzione la conoscenza degli indici dei libri proibiti e delle relative sanzioni costituiva solo uno degli strumenti, e neppure dei più efficaci, mediante i quali la Chiesa poteva insinuare nelle coscienze di chi leggeva e/o scriveva il senso della colpa e la consapevolezza di aver commesso

42. ILI, VIII, pp. 803-08. Sull'intervento dei gesuiti a favore dell'attenuazione delle sanzioni cfr. Fragnito (2005: 37-38).

43. Più volte segnalata (cfr. Tedeschi & Monter, 1991), ma accolta con cautela da Infelise (1999: 72-80), cautela che trova conferma nei dati forniti da Visintin (2008: 135-156): su 414 procedimenti avviati dall'inquisitore di Aquileia e Concordia Missini (1645-1653), 114, vale a dire il 28%, riguardano la detenzione e/o la lettura di libri proibiti.

44. Il richiamo di Brambilla (1998) all'importanza del foro vescovile non è suffragato da testimonianze sull'effettiva sua attività. L'esecuzione dell'indice clementino sembra dimostrare la scarsa efficacia dell'azione dei vescovi in quanto tutori della fede (Fragnito, 2001: 148-149), documentata anche da Nestola (2008: 87-101), pur di fronte a una non irrilevante produzione legislativa dei sinodi, su cui cfr. Sabato (2009: 43-89).

45. Con la cancellazione della distinzione (spesso di natura incerta) tra sortilegi ereticali e semplici, il Sant'Ufficio riuscì a estendere la propria competenza su questa materia, anche *privative*. Cfr. Lavenia (2001: 48).

46. Sui volgarizzamenti biblici e i libri di controversia in volgare cfr. Fragnito (2005: 81-190).

47. Si veda Gotor (2002: 285-329).

un delitto contro la fede. Come aveva osservato Lattanzio: «Possunt enim leges delicta punire, conscientiam munire non possunt».[48] Era, quindi, necessario mettere in campo altre tecniche comunicative.

Sul piano della divulgazione di interdizioni e sanzioni gli organi repressivi si trovarono a fare i conti con le contraddittorie strategie della Chiesa postridentina, volte, da un lato, a sradicare il libro proibito con i mezzi più aggressivi, subordinando il confessore all'inquisitore; dall'altro, a promuovere la pratica della frequente confessione, convertendo il confessionale da tribunale dei peccati in sede di direzione delle coscienze.

È tra queste contraddizioni che si esplicò la vigilanza sulle letture del clero e dei laici, una vigilanza che voleva essere molto capillare e profonda,[49] ma che spesso si rivelava oggettivamente difficile data la natura dell'oggetto del reato: stampe e manoscritti potevano, infatti, essere facilmente occultati. Per esercitare la loro funzione di 'polizia del libro' gli inquisitori avevano a disposizione una tipologia varia di interventi: dalla pubblicazione di editti di grazia in occasione della presa di possesso dell'ufficio, in cui venivano ribadite proibizioni generali, alle «visite» alle dogane, ai porti, alle botteghe dei librai, alle tipografie e a sospette biblioteche di privati e di ordini religiosi, dai roghi di libri sequestrati ai procedimenti contro i trasgressori (prevalentemente librai e tipografi), dal rilascio di licenze di lettura alla registrazione delle denunce degli *sponte comparentes*, dall'esercizio della censura preventiva e espurgatoria all'impegno nella predicazione. Attività queste che ne facevano arbitri indiscussi delle letture e degli scritti altrui. Arbitri che potevano assumere, in situazioni di emergenza, le vesti di veri e propri segugi, ma che, in situazioni di 'normalità', potevano anche usare con relativa indulgenza i margini di discrezionalità che la normativa volutamente elastica concedeva loro, senza, però, perdere di vista il fine ultimo della loro missione: far pesare sempre e su tutti il loro occhio indagatore, non dare mai tregua a lettori e scrittori, facendoli sentire ininterrottamente spiati non soltanto dai propri ministri, ma anche da delatori di ogni sorta.[50] Se dalla certezza di essere costantemente esposti a rischi nasceva la frequentissima richiesta, soprattutto da parte dei professionisti, di permessi di lettura di libri proibiti o sospesi che li avrebbero posti al riparo delle gravi conse-

48. Riportato da Jean Bodin, *Les six livres de la Republique* (ed. 1593), p. 847, cit. da Bianchin (2005: 170-171).

49. Si veda, a mo' d'esempio, quanto scrive l'inquisitore di Firenze Francesco La Saponara al card. Scipione Rebiba, Firenze 3 settembre 1570, scusandosi per la faciloneria con la quale un'opera era stata approvata dai revisori, «essendo impossibile ch'io possa rivedere tutte l'opere che si stampano». Avverte, tuttavia, che su 500 esemplari stampati è riuscito a sequestrarne 463 e che i 37 mancanti erano dovuti a errore di calcolo delle copie stampate da parte dello stampatore (ACDF, *SO*, St. St. HH 2-d (1), f. 181*r-v* e 196*r*). Ma si veda anche per la rigida sorveglianza sulle biblioteche private Savelli (2008: 865-927).

50. Sottolinea la necessità di atteggiamenti indulgenti da parte degli inquisitori per garantirsi «un flusso continuo di informazioni sui libri e i loro lettori», Trebbi (2002-2003: 141).

guenze di eventuali perquisizioni o di delazioni degli *sponte comparentes*;[51] dall'obiettiva impotenza di fronte all'inarrestabile crescita della produzione editoriale e dalla volontà di estendere la loro vigilanza anche su libri la cui detenzione poteva essere autorizzata solo dalle Congregazioni romane, derivarono i molteplici abusi commessi dagli inquisitori. La contropartita della loro vittoriosa campagna di colpevolizzazione del lettore fu un incremento così spropositato di richieste di licenze da farne l'argomento principale delle corrispondenze tra Roma e la periferia e da costringere i pontefici ad abrogare ripetutamente la facoltà di concederle.[52] Non si può, ovviamente, escludere che queste concessioni fossero dovute allo spirito di tolleranza dei censori, ma esse debbono essere innanzitutto considerate una risposta sia ai timori e agli scrupoli dei lettori e degli scrittori che gli stessi censori si erano impegnati senza sosta ad alimentare, sia alle inadempienze degli organi romani, rivelatisi incapaci di pubblicare indici espurgatori.

Maggiori difficoltà creavano ai tutori della fede e della moralità coloro che erano incapaci di districarsi tra i divieti. Gli inquisitori si vedevano costretti, a costo di svilire la «maiestà dell'officio», ad abbandonare il latino nei loro editti e a riassumere documenti ufficiali romani in «transunti» in volgare, che ne accentuavano il tono minaccioso e che aggravavano le sanzioni. Solo così sapevano o speravano di essere capiti dalla «molta plebe della Città e dell'Idiota diocesi» cui si rivolgevano.[53] Furono sicuramente costoro i destinatari privilegiati anche delle loro prediche e di quelle dei predicatori da loro arruolati a servizio del Sant'Ufficio in occasione della promulgazione degli indici e, più in generale,

51. Sullo stretto controllo dei professionisti, oltre a Savelli (2008), si vedano le istruzioni del 13 marzo 1603 della Congregazione del Sant'Ufficio all'inquisitore di Parma relative a un professore di medicina: «ex improviso visitet ejus Bibliothecam, ac Libros prohibitos retineat, et si fuerit renitens illum carceret» (ACDF, *SO*, Decreta 1603, f. 60*v*). Richiesto di informarsi su Pietro Magnani, dottore di medicina e pubblico lettore, che si era rivolto a Roma per ottenere licenze di lettura, l'inquisitore di Parma, giudicandolo «un poco spiritoso et ardito, che troppo presume», riteneva «non esser bene confidarli nelle mani libri di quella qualità» (ACDF, *Index*, III/7, f. 336*r*: lettera di Giovanni Maria Arrighi da Soncino al card. Girolamo Bernieri, Parma 5 gennaio 1607).

52. Si vedano la *Revocatio quarumcumque licentiarum legendi, & habendi quomodolibet libros prohibitos quibuscumque personis ab omnibus, etiam Romanis Pontificibus concessarum* di Gregorio XV del 30 dicembre 1622, in cui si dichiara «licentiae libros huiusmodi legendi nimis excreverint», in BCR, *Per. Est.* 18/4, c. 752*r*, e la *Revocatio licentiarum quarumcunque legendi, & habendi libros prohibitos* di Urbano VIII del 2 aprile 1631 (*ivi*, *Per. Est.* 18/4, n. 466). Sui permessi di lettura cfr. in particolare Frajese (1999); Frajese (2000); Frajese (2006: 415-427); Baldini (2001); la voce «Licences», in Baldini & Spruit (2009: t. 3, 2565-2779); Ceriotti & Dallasta (2008: 250-256), che esaminano solo i permessi rilasciati dalle Congregazioni romane a lettori di Parma.

53. Cfr. in proposito lettera dell'inquisitore di Pisa Girolamo Urbani da Montepulciano al card. Scipione Rebiba, Pisa 20 settembre 1571: «Volevo far gl'editti latini per più maiestà dell'officio ma attendendo alla molta plebe della Città e della Idiota Diocesi, m'è parso sia meglio lassarli vulgari, et si a V.S. Ill.ma et R.ma così piaccia, farli ancho stampare» (ACDF, *SO*, St. St. HH 2-d, f. 209*r*). Sul «linguaggio della paura» utilizzato nelle traduzioni dal latino al volgare si veda l'attenta analisi di Manzi (2009-2010: 77-153).

in tempo di Quaresima, in vista dell'adempimento dell'obbligo di confessarsi e comunicarsi a Pasqua —su cui abbiamo ad oggi solo informazioni frammentarie, ma che dovettero essere uno strumento importante della lotta contro il libro. Dal pulpito col «solo spavento di parole»[54] dei loro infuocati sermoni essi riuscivano a ottenere quanto era loro impossibile conseguire attraverso la divulgazione delle norme e dei divieti veicolati dagli indici. Dopo aver ragionato «del Diavolo padre de gl'heretici» e della «malignità dell'heresia»,[55] l'inquisitore di Pisa, nel 1572, poteva annunciare trionfalmente «d'haver visto qua resplendere [la] maiestà del S. Officio nell'obedienza di tutta Pisa in portare a sachi i libri buoni et cattivi, né credo che sia rimasto cartuccia che non sia stata portata et chi non ha portato i libri ha portato l'indice in scritto».[56] Sacchi —si noti— anche di «libri buoni»!

Certamente, col tempo, superata l'emergenza della lotta al dissenso teologico e fattasi più capillare e più pervasiva la vigilanza sulla circolazione libraria, i toni vennero attenuandosi e all'alba del Seicento l'inquisitore di Asti, Giovanni Battista Porcelli, per farsi consegnare i libri proibiti, poteva scegliere la via dell'»amorevolezza, che se si usasse rigore, non ve ne compareria alcuno.»[57]

Ma i libri continuarono a essere bruciati anche una volta superata l'emergenza e furono indubbiamente i frequenti pubblici roghi gli strumenti più efficaci per instillare timori nei fruitori del libro e per indurli ad autodenunciarsi.[58] Ne offre una testimonianza il rinvenimento nel 1648 di un deposito di libri proibiti presso un mercante di Gemona in Friuli, che offrì l'occasione all'inquisitore di celebrare «cum pompa solemniori» un falò nella piazza principale di Udine, in un giorno di mercato. Negli anni immediatamente successivi si verificò un'impennata delle comparizioni spontanee e delle consegne di libri proibiti, soprattutto in coinci-

54. Girolamo Asteo, vescovo di Veroli, ma in precedenza inquisitore in Friuli, al card. Giovanni Garcia Millini, Veroli 10 ottobre 1618 (ACDF, *SO*, St. St. Q 3 a, ff. nn.).

55. Girolamo Urbani da Montepulciano al card. Scipione Rebiba, Pisa 25 febbraio 1572: informa di avere nella prima domenica di Quaresima pubblicato un editto «amplamente specificato a tutti i confessori della Diocesi regulari o seculari che non ardissero o presumessero assolver casi del S.to Officio, né ricever libri in confessione, ma inviarli a me et alli R. di Predicatori. Feci notificare ne i pulpiti che ogn'uno che tenessi libri prohibiti o offitii vechi della Vergine S.ta gli dovesse per tutta quadragesima haver portati a me et io in Pulpito, nel ragionar del Diavolo padre de gl'heretici, mi estesi di più in mostrar la malignità dell'heresia et il periculo del praticar con heretici et l'obligo che tengano i veri Cristiani di manifestarli [...] et già ho havuti più di 15 libri prohibiti» (ACDF, *SO*, St. St. HH 2-d (1), f. 228*r*).

56. Lettera del 12 aprile 1572, *ivi*, f. 226*r-v*.

57. Sua lettera al card. Agostino Valier, Asti 12 marzo 1602, in ACDF, *Index*, III/5, f. 37*r*.

58. Non vanno, tuttavia, trascurate le resistenze che si manifestavano in occasione dei roghi, come si può dedurre da una lettera del card. Giovanni Garcia Millini all'inquisitore di Firenze, Roma 15 marzo 1619, in cui gli raccomandava di procedere «governandosi con prudenza in modo che non segua novità, né altro inconveniente» (ACAF, *Misc. Sant'Uffizio dell'Inquisizione*, fasc. VII, doc. 42). O le reazioni esasperate di chi dichiara «haver in culo le scomuniche» (cfr. lettera di Antonio Panzerini all'inquisitore di Firenze, Volterra 18 agosto 1650, *ivi*, n. 122).

denza della quaresima e della Pasqua.[59] Gran parte delle procedure sommarie che seguirono si concluse con penitenze salutari o senza sanzioni per i colpevoli, lettori per lo più di testi libertini o di carattere magico, a dimostrazione che alle autorità ecclesiastiche non premeva tanto infierire sui trasgressori quanto far sentire la loro invasiva e oppressiva presenza, far riconoscere l'autorità del Sant'Ufficio, far «resplendere» la sua «maiestà», per usare le parole dell'inquisitore di Pisa.

Più difficile stabilire quanto abbia contribuito a convincere i lettori a recarsi dall'inquisitore per scaricare la propria coscienza e ottenere l'assoluzione la pressione dei confessori (che nel caso friulano ebbe un peso modesto rispetto agli effetti delle fiamme) e quale sia stata l'incidenza di quel rapporto di subordinazione del confessionale alle esigenze di tutela giudiziaria dell'ortodossia, su cui ha insistito Adriano Prosperi[60] e su cui molti dubbi sono stati espressi da Giovanni Romeo.[61] A prescindere dall'assenza in gran parte dell'Italia di inquisitori 'professionisti' e di tribunali della fede, altri fattori furono d'ostacolo al pieno successo dell'intreccio tra confessione e inquisizione. Tra questi, la centralità assunta dalla confessione come strumento di rinnovamento interiore e di 'conversione' delle anime e nel contempo di affermazione del potere disciplinante della Chiesa fu certamente il principale. In tale prospettiva non soltanto si moltiplicarono i giubilei con «perdoni» generali,[62] ma gli ampi privilegi concessi agli ordini religiosi, in contrasto con le disposizioni tridentine,[63] consentirono loro di agire in piena autonomia, risol-

59. Dopo il rogo, i procedimenti per detenzione o lettura di libri proibiti furono 11 nel 1649, 20 nel 1650, 19 nel 1651, 13 nel 1652, 24 nel 1653. Nel 1654 scesero drasticamente a 3 e negli anni seguenti il loro numero diminuì ancora per cessare del tutto tra il 1658 e il 1664. Cfr. Visintin (2008: 137-156).

60. Prosperi (1996: 231) osserva: «A partire dal 1559, la storia della lettura in Spagna e in Italia lascia le librerie per entrare in confessionale»; ma cfr. anche Capucci (2001).

61. Cfr. Romeo (1997); Romeo (1999); Romeo (2003*b*); e Romeo (2003*a*); si veda anche Rusconi (2002: 277-341). Riserve sul carattere innovativo di questo intreccio tra confessione e inquisizione e considerazioni sull'influenza esercitata dal modello della Suprema spagnola sugli schemi interpretativi di Prosperi in Brambilla (1998).

62. Si vedano le reazioni di Girolamo Urbani da Montepulciano, inquisitore di Pisa, nella lettera al card. Scipione Rebiba, Pisa 15 gennaio 1576: «Hoggi s'è publicato il santo Giubileo secondo il presente transunto nel quale, non vi essendo reservati i casi del s.to Off.o (come nel voto di Religione et castità, o altro caso riservato a S. B.ne), m'ha dato occasione di mandarlo a V.S. Ill.ma, havendo un mio giudicio che, se ben S. B.ne può (al cui giudicio mi sottometto humilissimamente) non reservarli, non par però probabile che deroghi con clausula generale a tante santissime leggi promulgate in favor della fede, quando ne ancho il santo Concilio Tridentino ha voluto che i Vescovi, Inquisitori Ordinarii, possino dar authorità in foro penitentiali a loro Vicarii d'absolvere gl'heretici occulti et hor potrebbe ogni semplice sacerdote absolvere gl'occulti et i manifesti. Se questo mio fusse zelo non *secundum scientiam* ne lo perdoni, se fussi buono, mi dia cenno che far debbo» (ACDF, *SO*, St. St. HH 2 d (1), f. 366*r*).

63. Cfr. di Filippo Bareggi (2009), la quale descrive un sistema a maglie larghe in cui i penitenti ricorrevano a vari escamotages per eludere le raccomandazioni del Sant'Ufficio e illustra le proposte concilianti dei manuali per confessori allo scopo di non allontanare i fedeli dal sacramento della confessione. Per garantire al penitente la più ampia autonomia nella scel-

vendo nel segreto del confessionale casi di competenza inquisitoriale o riservati ai vescovi,[64] in ciò favoriti anche dallo stentato decollo della parrocchia, che avrebbe dovuto esercitare un controllo territoriale sul rispetto dell'adempimento del precetto pasquale (sancito dal IV concilio del Laterano del 1215).[65] Si aggiunga che la continua estensione delle competenze del Sant'Ufficio a reati di pertinenza dei tribunali vescovili moltiplicò le tensioni tra inquisitori e ordinari, i quali si mostrarono spesso tutt'altro che disposti a incoraggiare i curati a collaborare con i giudici di fede.[66] Questi fattori impedirono la rigorosa e capillare applicazione nella peni-

---

ta del confessore, la Congregazione dei Vescovi e Regolari si mostrò ostile a ogni tentativo degli ordinari di legare il precetto pasquale alla parrocchia di appartenenza in ossequio alla normativa tridentina. Cfr. Romeo (2003*a*: 161-165).

64. I metodi per sfuggire ai controlli «regolari» erano molteplici, come attestato dalle lettere del vescovo di Veroli, Girolamo Asteo, nelle quali illustra al card. Pompeo Arrigoni, Veroli 16 marzo 1611, il rifiuto dei suoi fedeli macchiatisi di reati contro la fede di farsi assolvere da lui, secondo le istruzioni dei confessori «et molto meno denunciano chi insegna et professa tali cose allegando essi che mai nella Diocese si è costumato denuntiare né sé, né altri, et pero che non vogliono por questa usanza, ma dicono ricorrer a Roma et che i Penitentieri di S. Pietro et S. Giovanni Laterano gli hanno sempre assolti senza obligarli a denuntiare» (ACDF, *SO*, St. St. Q 3 a, ff. nn). In una successiva lettera al card. Giovanni Garcia Millini, Veroli 10 ottobre 1618, si difese dalle accuse mossegli dal Sant'Ufficio di non aver represso la bestemmia ereticale nella sua diocesi sostenendo che «Se vi è più male alcuno, bisogna che sia in questi contorni del Regno, et massime sudditi di Colonnesi, che per non venir a denunciar da me hanno per costume la settimana santa andar contra i miei ordini a confessarsi fuor de Diocese et massime ai Collegii [dei gesuiti] di Sora et di Sezza, ove questi padri pretendono poter assolvere dai casi riservati a me, con allegare che in quelle Diocesi non è caso riservato l'assolver costoro che non vogliono denuntiare» (*ivi*).

65. Fragnito (1992).

66. Si vedano le proteste del cardinale arcivescovo di Milano Federico Borromeo contro gli editti dell'inquisitore che ampliavano la lista dei reati contro la fede, sottraendoli alla giurisdizione ordinaria, e che comminavano la scomunica ai confessori che non gli avessero indirizzato i penitenti che si fossero macchiati dei reati elencati. Di conseguenza «propter restrictionem potestatis Confessariorum in absolutionibus impertiendis» e «propter infinitum numerum casuum conprehensorum in edicto, et metu excommunicationis latae sententiae eis comminatae», i confessori «non audent poenitentes absolvere, et sic difficilius redditur Sacramentum Poenitentiae adeo favorabilissimum in Nostra Religione» (BAM, *Ms. Trotti* 173, f. 252*r*) e «si ritirano dal confessare per il pericolo delle censure» (*ivi*, f. 260*v*). Sottolineava anche i risvolti sociali della invadente politica dell'inquisitore: l'obbligo «denunciationis delinquentium in tot, tantisque casibus» incontrava soprattutto le resistenze dei nobili «propter naturalem […] aversionem ab huiusmodi officio denunciandi» (*ivi*, f. 251*v*). La Congregazione dell'Inquisizione —che, nel periodo in cui ne fu segretario il cardinale Millini, cercò di contenere l'espansione delle competenze degli inquisitori e moltiplicò gli inviti al rispetto della giurisdizione ordinaria— diede ragione al Borromeo, così come redarguì Vincenzo Reghezzi, vicario dell'inquisitore di Pesaro, che nel 1615 aveva convocato confessori regolari e secolari ordinando loro di sollecitare denunce in confessionale e facendo loro «particolare prohibitione di inviarli al tribunale del Vescovo» (lettera del card. Millini del 25 aprile 1616, su cui cfr. Capucci, 2001: 55-56). Anche l'arcivescovo di Napoli Francesco Boncompagni, nelle istruzioni ai confessori del 9 giugno 1636, li invitava a rinviare chi si era macchiato di possesso, vendita o stampa di libri proibiti alla giurisdizione ordinaria e non al commissario dell'Inquisizione (cfr. Frajese,

sola del dispositivo escogitato per la Spagna da Fernando de Valdés e autorizzato dal breve di Paolo IV del 5 gennaio 1559, breve che ha fornito a Adriano Prosperi un modello interpretativo che può essere esteso all'Italia solo con molte riserve.

A non prestarsi alla imposizione rigida ed estesa del modello spagnolo era, tra l'altro, la dislocazione stessa dei tribunali inquisitoriali nella penisola, tutt'altro che uniforme. Essi erano stati strategicamente insediati in zone dove i rischi di infiltrazioni protestanti erano più alti, come l'arco alpino, e in città dove, per la presenza di università, accademie, tipografie, botteghe di librai, più vivace era l'attività intellettuale e maggiori i pericoli di fermenti culturalmente e religiosamente sospetti. In quelle zone, stando alle liste dei libri sequestrati e alle corrispondenze relative all'esecuzione dell'indice clementino, la censura fu di rara efficacia. Invece le aree 'scoperte' coincidevano, per lo più, con zone culturalmente depresse, dove i vescovi svolgevano con scarsissima solerzia la loro funzione di giudici di fede e dove la maggior minaccia all'ortodossia veniva da scritti magico-superstiziosi, prevalentemente manoscritti, verso i quali la Chiesa e il suo clero, che di questa cultura era profondamente imbevuto, manifestarono la più ampia indifferenza fino a tollerarne la proliferazione.[67] Per non parlare del Regno di Napoli, dove non erano mai riuscite ad insediarsi né l'Inquisizione romana né quella spagnola, e della Sicilia e della Sardegna dove operava l'Inquisizione spagnola. I differenti sistemi di controllo e di repressione vigenti negli Stati regionali italiani e gli esiti profondamente discordanti cui diedero luogo inducono, quindi, ad accogliere con cautela e con opportune distinzioni la tesi sostenuta da Prosperi di un'«unità inquisitoriale» italiana, secondo cui, grazie all'intimo legame tra confessione e inquisizione, il Sant'Ufficio avrebbe esercitato un ruolo di primo piano nel governare e plasmare le coscienze degli italiani e nell'unificare un territorio altrimenti frammentato.[68]

Sarebbe, tuttavia, incauto, nel valutare l'azione di deterrenza svolta dalla Chiesa nei confronti della lettura, guardare solo alla normativa censoria e alle istituzioni e ai mezzi usati per imporne l'osservanza. L'attività repressiva fu accompagnata e sostenuta da una produzione che, sotto il profilo della censura, attende ancora di essere analizzata. Testi diretti al clero come i manuali per confessori, i testi normativi relativi al governo episcopale, le raccolte di sermoni potrebbero arricchire le nostre conoscenze sulla effettiva interpretazione dei divieti

2006: 182). Sull'allargamento delle competenze dell'Inquisizione a reati di pertinenza dei tribunali vescovili cfr. Prosperi (1996: 368-399); e Romeo (2002: 35-40). Sui rapporti vescovi/inquisitori in materia di controllo sulla stampa cfr. Fragnito (2004). Da sottolineare come, diversamente dall'Italia, in Portogallo il rapporto vescovi/inquisitori —quantomeno per quanto riguarda il controllo sulla stampa— fu di stretta collaborazione. Cfr. in proposito Paíva (2007).

67. Sulla dislocazione dei tribunali cfr. Fragnito (2001). Sul fallimento della lotta alla superstizione e alla magia cfr. Barbierato (2002); e Fragnito (2005: 232-259).

68. Prosperi (1996: *passim*).

data dal clero con cura d'anime e dai confessori, soprattutto per quanto riguarda quelli relativi a categorie di libri di ampia circolazione. Da primi sondaggi emerge, infatti, una tendenza all'irrigidimento, per non dire allo stravolgimento della norma —una tendenza a trasformare peccati veniali o mortali in delitti contro la fede e ad attribuire, a dispetto della normativa vigente, connotati ereticali a libri tra i più familiari e i più condivisi.

Mi limito a qualche esempio: il cardinale Francisco Toledo nella fortunata *Instruttione de' sacerdoti* ricordava ai confessori, tra i quali era evidentemente diffusa l'idea che le traduzioni della Bibbia nelle lingue materne fossero eretiche, che «altro è leggere libri prohibiti solamente, altro è leggere libri di heretici: posciache molti sono i libri prohibiti, che non sono di heretici, come la Bibia in lingua volgare, & opere di alcuni certi, che sono nell'indice».[69]

Erano precisazioni più che giustificate, se in un editto dell'inquisitore di Ancona, Paolo Nazzari da Cremona, venivano definiti «heretici o sospetti d'heresia […] quelli che commettono fatti hereticali, cioe leggono o tengono libri overo scritture prohibite descritte nell'Indice, overo comprese nelle regole dell'istesso Indice».[70]

O se negli «Avisi e ricordi intorno al Sant'Uffitio» per i curati e i confessori, il vescovo di Imola Ridolfo Paleotti non esitava a rinviare all'inquisitore per l'assoluzione dalla scomunica «quelli che tengono, scrivono, leggono, o danno ad altri da leggere, o scrivere libri o scritture prohibite nell'Indice romano, e ne gli altri nostri editti particolari, come biblie volgari, sommari, compendi volgari di essa, o che trattino ex professo di cose lascive, e profane».[71]

Non soltanto cadeva, in questo tipo di istruzioni, la distinzione tra libro eretico e libro proibito —sancita dall'indice tridentino e ribadita nell'indice del 1596—, non soltanto la lettura di scritti compresi nelle regole ma non bollati

69. Toledo (1657: 60). Sulla fortuna dell'*Instructio sacerdotum*, apparsa nel 1599, che conobbe entro il 1650 quarantacinque edizioni latine e tre edizioni in volgare, cfr. Turrini (1991: 125 e 483-492). Due esempi basteranno a illustrare l'equiparazione della Scrittura in volgare a un libro eretico. Durante l'interrogatorio da parte dei giudici del Sant'Ufficio di Napoli (7 febbraio 1578) fra Timoteo Russo, che si definiva teologo e filosofo, accusato di aver letto la Bibbia in volgare, si giustificò dichiarando: «Io non sapeva ch'era heretica, che si l'havesse saputo l'haverei denuntiato» (ASDN, *Fondo Sant'Ufficio*, 99/b, f. 1*r*). Tra le domande che il 28 giugno 1608 il card. Pompeo Arrigoni raccomandava all'inquisitore di Bologna Paolo Vicari da Garessio di porre a un inglese rinchiuso nel carcere del Sant'Ufficio vi era anche quella «se ha tenuto e letto alcuni libri heretici, e di che autori, oltre la Biblia inglese, et se gli ha comunicati e dati ad altri et a chi» (BCAB, Ms. B 1863, n. 123).

70. BCR, *Per. Est.* 18/4, n. 23. Editto del 12 dicembre 1605.

71. Cfr. l'*Episcopale* della città e diocese d'Imola stampato nel 1616, edito da Turchini (1994: 112-113 e 200-205) (gli *Avisi* risalgono al 1612). Preoccupazioni per le arbitrarie estensioni della scomunica a chi leggeva libri lascivi emergono da un decreto della Congregazione del Sant'Ufficio del 31 marzo 1604, in cui si invita l'inquisitore di Ancona a correggere un suo editto: «Item in alio capitulo ubi praecipitur denunciare habentes seu retinentes libros prohibitos et in specie tractantes de rebus lascivis contrariis bonis moribus, dicatur: Libros haereticorum vel de haeresi suspectos» (ACDF, *SO*, *Decreta* 1604, cc. 125-126).

come ereticali veniva considerata reato contro la fede, ma l'enfasi veniva posta su generi di larga circolazione come i volgarizzamenti biblici e la letteratura di intrattenimento, comprendente anche i popolarissimi romanzi cavallereschi.[72] Quanto queste arbitrarie interpretazioni estensive delle norme abbiano contribuito, anche grazie all'azione dissuasoria dei confessori e dei predicatori, a distogliere uomini e donne dalla lettura anche di opere mai proibite, ci è illustrato da alcune testimonianze.

Nel rievocare le virtù della principessa di Parma, Maria di Portogallo, il suo biografo e confessore, sottolineava che «Non leggeva mai libri, che trattassero d'amore, & a lei stessa ho sentito dire, che mai non haveva letto né Petrarca, né Furioso, se non una, o due volte venti, o trenta versi, fu sforzata serrare il libro, non potendo gli occhi suoi comportare di leggere, quelle vanità, e sciocchezze».[73]

Nel giro di pochi anni —da quando agli inizi degli anni Settanta Torquato Tasso abbandonò *La Liberata*, che i revisori romani gli chiedevano di trasformare in un poema che potesse essere letto «non tanto da cavalieri, quanto da religiosi e da monache»[74]— letture che avevano accomunato popolani, aristocratici e persino futuri santi erano diventate oggetto di criminalizzazione. Basti pensare che mentre Filippo Neri era stato solito «dir alcuni versi de libri de battaglia, et farne all'improvviso» nelle sue istrionesche apparizioni romane e farsi leggere prima di addormentarsi «qualche libro profano come Orlando et altri»,[75] intorno al 1605 una penitente, che aveva promesso al confessore oratoriano «di non leggere mai più libri profani e mondani», attribuì la perdita temporanea della vista al castigo divino per la lettura del *Furioso*.[76] E basti ricordare che mentre Ignazio di Loyola era stato un grande consumatore di romanzi cavallereschi, il

72. Sulla fortuna dei romanzi cavallereschi cfr. Roggero (2006: 91-119). Si noti che Possevino 1598, c. 148, riteneva che la regola VII dell'indice tridentino, riprodotta nell'indice clementino, relativa ai libri lascivi e osceni, comprendesse, tra gli altri, Lancillotto del Lago, Tristano, Girone il Cortese, gli Amadigi di Gaula, Primaleone e il Decameron. Inoltre, in uno dei manuali per gli inquisitori di maggiore diffusione, venivano arbitrariamente riproposti divieti dell'indice del 1558, cassati o moderati nei successivi indici. Cfr. Masini (1665), rilegato insieme ad *Aggionte al sacro arsenale della santa inquisitione*, dove a p. 4 viene elencata una serie di divieti compendiati, tra i quali: «Tutti quelli libri, che sono stampati, ò tradotti, ò raccolti d'Autori heretici» e «tutti quelli libri, che sono stampati in luoghi d'heretici ò sospetti, &c». Anche la vendita delle opere del Savonarola, di cui solo alcune prediche erano state sospese, fu indebitamente vietata dall'inquisitore francescano di Firenze che accusava il frate di eresia, secondo quanto si ricava da un memoriale dei frati domenicani di Firenze inviato a Roma. Cfr. in proposito Fragnito (1999: 527).
73. Moraes, cit. in Tippelskirch (2001: 246).
74. Lettera di Torquato Tasso a Scipione Gonzaga, cit. in Fragnito (2002: 62).
75. Cfr. la testimonianza del cardinale Agostino Cusani del 28 gennaio 1596 cit. in Gotor (2002: 94, nota 59), e Incisa della Rocchetta & Nello Vian (1960: 186, nota 2041).
76. *Ivi*, pp. 185-187. Qualche anno prima nel monastero della S.ma Trinità di Cava dei Tirreni, a seguito dell'esecuzione dell'indice clementino, erano stati bruciati «molti libretti di sonetti, comedie, et Furiosi, et altri libri in rima solo per non esserne conforme alla professione monastica, anchora che non fossero prohibiti» (il priore al card. Agostino Valier, Cava 27 marzo 1600, in ACDF, *Index*, III/2, f. 250*r-v*).

suo successore al generalato dell'ordine, Claudio Acquaviva, stando all'autore di una sua biografia, preferirà le vite dei santi alle «favolose pazzie de' libri cavallereschi, o siano in prosa o in rima composti» che occupavano i suoi coetanei «con perdita incomparabile del tempo e ben spesso dell'anima».[77]

In questo clima di crescente e ossessiva avversione nei confronti della lettura non devono stupire il sollievo e la soddisfazione con cui un vescovo comunicava a Roma che il suo popolo era dedito «per la Dio gratia […] ad altri essercitii, che a libri».[78]

Ma non devono neppure stupire i risultati di un'indagine Nielsen commissionata dal Centro per il Libro dai quali emerge che solo il 33% della popolazione italiana ha acquistato almeno un libro nell'ultimo trimestre del 2010, che il cittadino italiano ha sborsato in media per l'acquisto di libri € 3,00 al mese e che, tra gli acquirenti, le persone che hanno letto almeno un libro al mese non superano i 16.8 milioni![79] Che a questa disaffezione per i libri e per la lettura abbia contribuito in misura non irrilevante la campagna martellante contro i libri ingaggiata dalla Chiesa dopo la frattura della cristianità è un'ipotesi che appare più che fondata. Del resto lo aveva già intuito nell'Ottocento il poeta romanesco Giuseppe Gioachino Belli, che con lapidaria efficacia aveva sentenziato: «Li libbri non zò rrobba da cristiano/ Fijji, pe ccarità, nnu li leggete».[80]

77. Biografia scritta nel 1615 da Francesco Sacchini, cit. in Guerra (2001: 169).
78. Lettera del minore conventuale Massimiliano Beniamino, vescovo di Chioggia, al card. Marcantonio Colonna, Chioggia 28 dicembre 1596, in ACDF, *Index*, III/1, f. 409*r*.
79. Paolo Di Stefano, *Siamo una democrazia mediamente ignorante. Un'indagine del Centro per il Libro fa il punto sul mercato editoriale*, in «Corriere della Sera», 29 marzo 2011, p. 51. In proposito si veda Infelise (2010).
79. Sonetto *Er mercato di Piazza Navona* (20 marzo 1834) in Belli (1984: 303, nota 259).

Bibliografia

Alessi, Giorgia, «Censura e identità italiana», *Storica*, 34 (2006) 173-182.

Baldini, Ugo, «Il pubblico della scienza nei permessi di lettura di libri proibiti delle Congregazioni del Sant'Ufficio e dell'Indice (secolo xvi): verso una tipologia professionale e disciplinare», in *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*, a cura di Cristina Stango, Firenze, Olschki, 2001, pp. 171-201.

Baldini, Ugo and Spruit, Leen, eds., *Catholic Church and Modern Science. Documents from the Archives of the Roman Congregations of the Holy Office and the Index*, vol. I, *Sixteenth-Century Documents*, 4 tomes, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2009.

Barbierato, Federico, *Nella stanza dei circoli. Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli xvii e xviii*, Milano, Sylvestre Bonnard, 2002.

—, *Politici e ateisti. Percorsi della miscredenza a Venezia tra Sei e Settecento*, Milano, Unicopli, 2006.

Belli, Giuseppe Gioachino, *Sonetti*, a cura di Giorgio Vigolo, Milano, Arnoldo Mondadori, 1984.

Berti, Giuseppe Maria, *Raccolta d'alcune particolari operette spirituali, e profane proibite, orazioni, e devozioni vane e superstiziose, indulgenze nulle, o apocrife, ed immagini indecenti, ed illecite, fatta dal fu reverendissimo padre maestro f. Antonio Leoni … Data alla luce la seconda volta con altre operette, e con un'aggiunta sommaria delli decreti, e constituzioni apostoliche pertinenti al s. Uffizio … dal padre f. Giuseppe Maria Berti*, Pavia, per Gio. Benedetto Rovedino, 1722.

Bianchin, Lucia, *Dove non arriva la legge. Dottrine della censura nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2005.

Bistagno, Benedetto da, *Breve informatione del modo di trattare le cause del S. Officio per li Molto Reverendi Vicarii della S. Inquisitione, Instituiti nelle Diocesi di Parma, e di Borgo S. Donino*, In Parma, Appresso Seth, & Erasmo Viotti, 1628.

Brambilla, Elena, «Il 'foro della coscienza'. La confessione come strumento di delazione», *Società e storia*, 81 (1998) 591-608.

—, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al xvi secolo*, Bologna, il Mulino, 2000.

Breve informatione del modo di trattare le cause del S. Officio per li Molto Reverendi Vicarij della Santa Inquisitione di Modana, In Modana, Per Andrea Cassiani Stampatore del S. Officio, 1659.

Caffiero, Marina, *Religione e modernità in Italia (secoli xvii-xix)*, Pisa-Roma, Istituti editoriali poligrafici internazionali, 2000.

Capucci, Maria Carolina, «Una società di delatori? Appunti da processi modenesi del Santo Uffizio (1590-1630)», in *Il piacere del testo. Saggi e studi*

per Albano Biondi, a cura di Adriano Prosperi, Roma, Bulzoni, 2001, pp. 45-62.

Capucci, Maria Carolina, *Libri proibiti, librai e lettori nella Modena dei primo seicento. Un processo di censura libraria inquisitoriale (1620-21)*, tesi di laurea, Università di Bologna, a.a. 1988-1989, rel. Ottavia Niccoli.

Cavarzere, Marco, *La prassi della censura nell'Italia del Seicento. Tra repressione e moderazione*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011.

Ceriotti, Luca e Dallasta, Federica, *Il posto di Caifa. L'inquisizione a Parma negli anni dei Farnese*, Milano, Franco Angeli, 2008.

Caravale, Giorgio, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze, Olschki, 2002.

Cipriani, Giovanni, *La mente di un inquisitore. Agostino Valier e l'«Opusculum De cautione adhibenda in edendis libris» (1589-1604)*, Firenze, Nicomp, 2008.

Del Col, Andrea, *L'Inquisizione nel patriarcato e diocesi di Aquileia*, Trieste-Montereale Valcellina, Università di Trieste-Centro Studi Storici Menocchio, 1998.

Delpiano, Patrizia, *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, Bologna, il Mulino, 2007.

di Filippo Bareggi, Claudia, «Inquisizione e confessione tra '500 e '600», in *L'Inquisizione in età moderna e il caso milanese*, a cura di Claudia di Filippo Bareggi e Gianvittorio Signorotto, numero monografico di *Studia Borromaica*, 23 (2009) 283-311.

Errera, Andrea, *Processus in causa fidei. L'evoluzione dei manuali inquisitoriali nei secoli XVI-XVIII e il manuale inedito di un inquisitore perugino*, Bologna, Monduzzi, 2000.

Fantini, Maria Pia, «Saggio per un catalogo bibliografico dei processi dell'Inquisizione: orazioni, scongiuri, libri de segreti (Modena 1571-1608)», *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*, 25 (1999) 587-668.

Firpo, Massimo-Marcatto, Dario, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi sotto Paolo IV e Pio IV (1557-1567)*, Edizione critica, vol. II, *Il processo sotto Pio V (1566-1567)*, t. 2, *(novembre 1566-1567)*, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2000.

Fragnito, Gigliola, «Gli Ordini religiosi tra Riforma e Controriforma», in *Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di Mario Rosa, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 115-205.

—, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, il Mulino, 1997.

—, «Girolamo Savonarola e la censura ecclesiastica», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 35 (1999) 501-529.

—, «L'applicazione dell'indice dei libri proibiti di Clemente VIII», *Archivio Storico Italiano*, CLIX (2001) 107-149.

—, «Torquato Tasso, Paolo Costabili e la revisione della Gerusalemme Liberata», *Schifanoia*, 22/23 (2002) 57-61.

—, «La censure des livres entre évêques et inquisiteurs», in *Inquisition et pouvoir*, dir. Gabriel Audisio, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2004, pp. 171-184.
—, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2005.
—, «Un archivio conteso: le 'carte' dell'Indice tra Congregazione e Maestro del Sacro Palazzo», *Rivista storica italiana*, 119 (2007) 1276-1368.
Frajese, Vittorio, *Il popolo fanciullo. Silvio Antoniano e il sistema disciplinare della controriforma*, Milano, Franco Angeli, 1987.
—, «Le licenze di lettura tra vescovi ed inquisitori. Aspetti della politica dell'Indice dopo il 1596», *Società e storia*, 86 (1999) 768-818.
—, «Le licenze di lettura e la politica del Sant'Uffizio dopo l'Indice Clementino», in *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2000, pp. 179-220.
—, *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2006.
Gotor, Miguel, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze, Olschki, 2002.
Guerra, Alessandro, *Un generale fra le milizie del papa. La vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*, Milano, Franco Angeli, 2001.
Incisa della Rocchetta, Giovanni e Vian, Nello (a cura di), *Il primo processo per San Filippo Neri*, vol. III, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1960.
Infelise, Mario, *I libri proibiti da Gutenberg all'Encyclopédie*, Roma-Bari, Laterza, 1999.
—, «Libri per tutti», in *Libri per tutti. Generi editoriali di larga circolazione tra antico regime ed età contemporanea*, a cura di Lodovica Braida e Mario Infelise, Torino, Utet, 2010, pp. 3-19.
Kermol, Enzo, *La rete di Vulcano. Inquisizione, libri proibiti e libertini nel Friuli del Seicento*, Trieste, Università di Trieste, 1990.
Lavenia, Vincenzo, «'Anticamente di misto foro'. Inquisizione, stati e delitti di stregoneria nella prima età moderna», in *Inquisizioni: percorsi di ricerca*, a cura di Giovanna Paolin, Trieste, Università di Trieste, 2001, pp. 35-80.
Leoni, Antonio, *Breve raccolta d'alcune particolari operette spirituali proibite, orazioni, e devozioni vane, e superstiziose, indulgenze nulle, o apogrife, et immagini indecenti, & illecite che piu frequentemente sogliono oggidi andare attorno. Con aggiunta particolare fatta da f. Antonio Leoni Inquisitore di Bologna per commodo de suoi Vicari Foranei*, In Bologna, per gli Heredi del Monti, stampatori del S. Officio, 1710.
Lerri, Michelangelo, *Breve informatione del modo di trattare le cause del S. Officio per li molto reverendi vicarii della santa Inquisitione istituiti nelle diocesi di Modona, di Carpi, di Nonantola e della Garfagnana*, Modena, G. Cassiani, 1608.

Manzi, Silvia, *Le lingue della Chiesa. La comunicazione di papi, vescovi, inquisitori con clero e laicato in età moderna*, tesi di laurea, Università di Parma, a.a. 2009-2010, rel. Gigliola Fragnito.

Masini, Eliseo, *Sacro arsenale Overo prattica dell'officio della Santa Inquisitione. Di nuovo corretto, & ampliato*, in Bologna, Ad instanza del Baglioni, M.DC. LXV.

Menghini, Tommaso, *Regole del Tribunale del S. Officio praticate in alcuni casi imaginarii dal P. Maestro F. Tomaso Menghini d'Albacina, già Inquisitore d'Ancona, e di Ferrara, e di nuovo ristampate ad instanza delli Sig.ri Vicarii Foranei della S. Inquisitione di Milano, Per loro lume, & instruttione*, In Milano, Per Francesco Vigone, nella Contrada de Ratti, vicino à San Michele al Gallo, MDCLXXXIX.

Moraes, Sebastião, *Vita, et morte della Serenissima Prencipessa di Parma, et Piacenza*, In Bologna, Per Alessandro Benacci, 1578.

Nestola, Paola, *I grifoni della fede. Vescovi-inquisitori in Terra d'Otranto tra '500 e '600*, Galatina, Congedo Editore, 2008.

Paíva, José Pedro, «Bispos, imprensa, livro e censura no Portugal de Quinhentos», *Revista de História das Ideias*, 28 (2007) 713-737.

Paleotti, Ridolfo, *Episcopale della città e diocese d'Imola, nel quale si contengono quasi tutti gli ordini, che fin hora il Molto illustre et Reverendissimo Monsignore Ridolfo Paleotti Vescovo di detta città ha pubblicato, e dato al suo diletto Clero, e popolo per il buon governo dell'Anime, raccolti da Alessandro Paganino segretario*, In Bologna, Per Vittorio Benacci, 1616.

Pastore, Stefania, *Il vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.

Possevino, Antonio, *Apparato all'historia di tutte le Nationi et il modo di studiare la Geografia*, Venezia, presso Gio. Battista Ciotti, 1598.

Prosperi, Adriano, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.

Rebellato, Elisa, *La fabbrica dei divieti. Gli Indici dei libri proibiti da Clemente VIII a Benedetto XIV*, Milano, Sylvestre Bonnard, 2008.

Roggero, Marina, *L'alfabeto conquistato. Apprendere e insegnare nell'Italia tra Sette e Ottocento*, Bologna, il Mulino, 1999.

—, *Le carte piene di sogni. Testi e lettori in età moderna*, Bologna, il Mulino, 2006.

Romeo, Giovanni, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990.

—, *Ricerche su confessione dei peccati e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Napoli, La città del sole, 1997.

—, nella rubrica «Discussioni e Letture» intorno a Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, in *Quaderni storici*, n.s., 102 (1999) 796-800.

—, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

—, (2003*a*), «Confesseurs et inquisiteurs dans l'Italie moderne: un bilan», *Revue de l'histoire des religions*, 202/2 (2003) 153-165.

—, (2003*b*), «La Congregazione dei Vescovi e Regolari e i visitatori apostolici nell'Italia post-tridentina: un primo bilancio», in *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero cultura società,* a cura di Maurizio Sangalli, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2003, pp. 607-614.

Rusconi, Roberto, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, il Mulino, 2002.

Sabato, Milena, *Il sapere che brucia. Libri, censure e rapporti Stato-Chiesa nel Regno di Napoli fra '500 e '600*, Galatina, Congedo Editore, 2009.

Sarpi, Paolo, *Lettere ai gallicani e protestanti. Relazione dello stato della religione. Trattato delle materie beneficiarie*, a cura di Gaetano e Luisa Cozzi, Torino, Einaudi, 1978.

Savelli, Rodolfo, «La biblioteca disciplinata. Una 'libraria' cinque-seicentesca tra censura e dissimulazione», in *Tra storia e diritto. Studi in onore di Luigi Berlinguer*, vol. II, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, pp. 865-944.

Scriniolum Sanctae Inquisitionis Astensis in quo quaecumque ad id muneris obeundum spectare visa sunt, videlicet Librorum Prohibitorum Indices …, Astae, Apud Virgilium de Zangrandis, 1610.

Spini, Giorgio, *Ricerca sui libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Roma, Editrice Universale, 1950.

Šusta, Josef, *Die Römische Curie und das Concil von Trient unter Pius IV*, vol. I, Wien, Alfred Hölder, 1904.

Taurisano, Innocenzo, *Hierarchia ordinis fratrum praedicatorum*, Romae, Unio Typographica Manuzio, 1916[2.]

Tedeschi, John e Monter, William, «Verso un profilo statistico delle Inquisizioni italiane», in Tedeschi, John, *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 69-92.

Tippelskirch, Xenia von, «'Con la lettura di questa santa operina, attenderà ad infiammare se medesima'. Annotazioni alla «Vita» di Maria di Portogallo, Principessa di Parma e Piacenza (1538-1577)», *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 113 (2001) 233-255.

Toledo, Francisco, *Instruttione de' sacerdoti e penitenti, nella quale si contiene la somma assolutissima di tutti i Casi di Coscienza … tradotta dal R.P.F. Andrea Berna Vinetiano …*, In Venetia, Presso il Baglioni, 1657.

Trebbi, Giuseppe, «Il processo stracciato. Interventi veneziani di metà Seicento in materia di confessione e Sant'Ufficio», *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Classe di scienze morali, lettere ed arti*, CLXI (2002-2003) 115-238.

Trenti, Giuseppe, *I processi del tribunale dell'Inquisizione di Modena. Inventario generale analitico (1489-1784)*, Modena, Aedes muratoriana, 2003.

Turchini, Angelo, *Inquisitori e pastori. Considerazioni su popolazione romagnola, articolazione territoriale, competenza dell'Inquisizione faentina all'inizio del Seicento*, Cesena, Il Ponte Vecchio, 1994.

Turrini, Miriam, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Bologna, il Mulino, 1991.
Visintin, Dario, *L'attività dell'inquisitore fra Giulio Missini in Friuli (1645-1653): l'efficienza della normalità*, Trieste-Montereale Valcellina, Università di Trieste-Circolo Culturale Menocchio, 2008.
Waquet, Françoise, *Le latin ou l'empire d'un signe. XVIe-XXIe siècle*, Paris, Albin Michel, 1998.

Lectores y lectura clandestina en el grupo protestante sevillano del siglo XVI

Ignacio J. García Pinilla
Universidad de Castilla-La Mancha

El 24 de septiembre de 1559 tuvo lugar en Sevilla el primer auto de fe con un importante número de vecinos condenados por *lutheranismo*.[1] A éste seguirían otros durante más de un lustro, que darían prueba del calado y amplitud del grupo protestante que existió en la ciudad.[2] No es mi objeto ofrecer un panorama de todo este fenómeno, por lo demás bastante estudiado, sino centrarme en un aspecto muy concreto: ¿fue la lectura un elemento relevante en su desarrollo? ¿Con qué textos se alimentaba ese grupo? ¿Tenían escritos propios? ¿Era la imprenta campo vedado para sus intereses? ¿Había sentido de culpabilidad al leer literatura reprobada? Responder a estas preguntas no es fácil por el propio carácter clandestino del grupo y por la desaparición de la mayor parte de la documentación del tribunal inquisitorial sevillano. Pero disponemos de algunos elementos para intentar dar luz sobre estas cuestiones.

Es sabido que el comienzo de la represión fuerte, en octubre de 1557, está vinculado al descubrimiento de una red de difusión clandestina de libros protestantes.[3]

*Este trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación «Disidencia y exilio: literatura y humanismo en la España del siglo XVI, III» (FF2009-10468) del Ministerio de Educación y Ciencia, subvencionado con fondos FEDER.

1. La relación de este auto puede leerse en AHN, Inquisición, leg. 2075, doc. 1.

2. Desde los libros de Schäfer (1902) y Lea (1906-07), la caracterización del grupo protestante ha sido objeto de numerosos estudios; entre ellos, hay que destacar lo aportado por Bataillon (1950), McFadden (1953), Jones (1965), Kinder (1975), Huerga (1978-89), Wagner (1975, 1976, 1979 y 1992), Gil (2000-03), Boeglin (2003), Pastore (2003 y 2004), Ollero (2006), Civale (2007) y la tesis doctoral de López Muñoz (2009); esta última es la base de López Muñoz (2011), que ha aparecido durante la corrección de pruebas de este libro.

3. La exposición del episodio de los libros distribuidos por Julián Hernández quedó bien es-

De estos sabemos bien cuáles eran y cuál era su origen. Buena parte habían sido impresos por iniciativa del doctor Juan Pérez de Pineda pensando precisamente en su difusión en Sevilla. Este clérigo, que se firmaba *Pierius* en la correspondencia latina, era uno de los huidos de Sevilla años antes, en torno a 1549, con motivo del proceso del Doctor Egidio, canónigo magistral de la catedral.[4] Tras años de refugio en París, Pérez decidió trasladarse a Ginebra, y en esa ciudad hizo imprimir seis obras: en concreto, dos traducciones bíblicas de cosecha propia (los *Salmos* y el *Nuevo Testamento*), dos traducciones de comentarios bíblicos de Juan de Valdés (de la *Epístola a los Romanos* y de la *primera Epístola a los Corintios*), un catecismo (*Sumario breve de la doctrina christiana hecho por via de pregunta y respuesta...*) —el único publicado con su nombre— y una obra polémica, quizá la invectiva más virulenta de la época contra la Iglesia Católica: la traducción castellana de la *Imagen del Antechristo*, del protestante italiano Bernardino Ochino. Cuatro de ellos contenían alimento bíblico, pero los dos últimos eran netamente doctrinales, en sentido protestante. Estos impresos estuvieron circulando clandestinamente entre dos y tres meses antes de que la acción inquisitorial detuviera a Julián Hernández, quien los había introducido en la ciudad con la ayuda de don Juan Ponce de León, Francisco de Zafra y Luis de Ábrego.[5] La Inquisición se preocupó de descubrir a todos los miembros de la red: a modo de ejemplo, podemos reconstruir cómo, en un segundo nivel, algunos libros fueron a manos del Ldo. Losada, médico, quien usó a su suegro Juan de Cantillana, sacristán mayor de la catedral, para hacer llegar algunos libros a la Marquesa de Villanueva, doña María Enríquez. Esta noble viuda sevillana era hermana de don Perafán Enríquez de Ribera, Marqués de Tarifa, Duque de Alcalá de los Gazules y Adelantado de Andalucía; y del virrey de Cataluña y de Nápoles, don Fadrique Enríquez de Ribera; una de las casas más altas de Sevilla: su residencia, la famosa Casa de Pilato.[6] El interés por la literatura clandestina alcanzaba, por tanto, a todos los estratos de la sociedad. Sabemos, además, que otra línea de difusión de los libros de Pérez dependía del ciego Gaspar Ortiz.[7]

Estamos ante literatura en lengua vernácula y que podría considerarse dedicada a un consumo «popular», en el sentido de que no se requería de los lectores una formación superior; a esta literatura clandestina de tipo popular vamos a seguir refiriéndonos ahora, dejando para más adelante un fenómeno paralelo de lectura clandestina de literatura protestante culta.

Lo de Julianillo no es el único testimonio de lectura de libros prohibidos, pues consta por declaraciones de los detenidos que los protestantes sevillanos

---

tablecida con el artículo de Longhurst (1960), aunque Huerga (1989) y López Muñoz (2009: 117-118) aportan interesantes matizaciones.

4. Sobre Pérez de Pineda, *cf.* especialmente Kinder (1976, 1986*a* y 1986*b*), Boeglin (2008: 60-67), y López Muñoz (2009: 115-119). Longhurst (1960) describe las seis ediciones que se mencionan a continuación.

5. La introducción y circulación clandestina de libros protestantes se describe en Thomas (2001: 48-50).

6. Gil (2000-2003: I, 379).

7. La figura de Gaspar Ortiz es analizada por López Muñoz (2009: 132-134).

conservaban libros de ese tipo, a pesar de la severidad de las normas de Valdés. Aunque ocasionalmente se hace referencia a algún libro de Erasmo (como en el caso de Ana de Illescas),[8] en la mayor parte de los casos se leían los libros del doctor Constantino de la Fuente, y especialmente su *Suma de doctrina christiana*. También leían el Nuevo Testamento en vulgar, muy posiblemente en *Epístolas y Evangelios para todo el año* de fray Ambrosio Montesino, pues no consta la existencia de ningún ejemplar de la única traducción del *Nuevo Testamento* disponible, la de Francisco de Enzinas, ni de las ediciones de algunos libros del Antiguo publicadas sin nombre por este mismo (Job, Salmos, Eclesiástico y Proverbios).[9] La polémica de la lectura de la Biblia en vulgar estaba en pleno auge, pero escapa a las posibilidades de este estudio.

Siguiendo con los impresos, también sabemos —aunque no las hayamos conservado— que existieron hojas volanderas de contenido protestante, al menos durante el año largo que pasó Sebastián Martínez en Sevilla trabajando con una imprentilla clandestina. Pero, de lo que pudo producir, solo conocemos que se trataba de impresos con fines subversivos: las fuentes inquisitoriales no recogen ninguna descripción de ellos.[10] En este apartado cabría incluir también la falsificación de un jubileo que circuló por Sevilla en 1556, quizá poco antes de la huida de los monjes de San Isidro. Al parecer, solo tras las primeras detenciones de 1557 tuvo noticia la Inquisición de su existencia y de que bajo esa apariencia de jubileo se difundía contenido subversivo. Es lo que se desprende de la carta que el 22 de octubre de 1557 envió el Consejo de la Suprema al tribunal sevillano (AHN, Inquisición, lib. 575, f. 57r-v):

> También se ha visto el jubileo que enviastes. Debéis hacer diligencia para saber si por otra vía vinieron otros, para que se recojan, porque no es justo que cosa tan perniçiosa la vea ni tenga ningún cristiano, y siempre nos avisaréis de lo qu'en esto se hiciere.[11]

8. «Confesó haber oído y comunicado con la dicha Francisca de Chaves los sermones de Constantino, y que se confesaba con el dicho Juan González, y que había tenido la *Suma de la Doctrina* de Constantino y la *Declaración* de Erasmo y un libro de Evangelios», AHN, Inquisición, leg. 4519, doc. 10 (d). Este documento contiene los méritos de los procesos de Juan de Cantillana y Cristóbal de Losada, que aportan información muy relevante sobre la lectura clandestina.

9. La Inquisición sevillana había incautado un Nuevo Testamento de Enzinas, según se desprende del «Memorial de libros prohibidos que se conservan en el Secreto de la Inquisición de Sevilla» (AHN, Inquisición, leg. 2073, doc. 5), pero este documento es tardío con respecto al auge del grupo protestante sevillano. En cuanto a los otros cuatro libros mencionados de traducción bíblica, fue Gilly (1985: 342-348) quien demostró que eran obra de Enzinas; los describe Bergua (2006: 214-215).

10. Conocemos el contenido de unas coplas gracias al documento inquisitorial en que se copiaron: AHN, Inquisición, leg. 2073, doc. 5, reproducido en López Muñoz (2009: 531-541). En esta misma obra, se ofrece una semblanza del clérigo Sebastián Martínez en 134-137.

11. En un documento de 1562 se vuelve a mencionar este jubileo, afirmando que el isidro fray Francisco Farías lo difundió desde el convento (es decir, antes del otoño-invierno de 1556, cuando se produjo la huida escalonada de una docena de ellos): «Acá no estamos del

Por último, resulta sorprendente que en el secuestro de bienes del doctor Constantino figurara una imprenta portátil, con todos los aparejos necesarios. El profesor Juan Gil, quien dio a conocer este pormenor en su monumental obra *Los conversos y la Inquisición sevillana*, llega a proponer que con esa imprenta también debió de planearse la difusión de textos prohibidos.[12]

Más testimonios poseemos sobre la lectura clandestina de material manuscrito. Extenso fue, en primer lugar, el tráfico de cartas entre los sevillanos exiliados y quienes permanecían en la ciudad. Los primeros huidos fueron, al menos, Juan Pérez de Pineda, Luis del Castillo y Diego de Santa Cruz, en torno a 1549, con ocasión del proceso al Doctor Egidio.[13] Recalaron en París y consta que desde allí enviaban cartas de contenido disidente, como aquella en que, al decir de la Inquisición, el bachiller del Castillo contaba a Francisca de Chaves que la doctrina de Evangelio «se persigue acá como en París»; y esto ya en torno a 1550.[14] En el caso de Pérez, tenemos testimonios de un buen número de cartas suyas que llegaron a Sevilla y a otros lugares en 1550, 1555 y 1557:[15] la Inquisición supo de las enviadas al clérigo Juan González y a su hermana Catalina; a Isabel Martínez Dalvo, a Gaspar Ortiz, al canónigo Hernán Ruiz de Hojeda y, muy especialmente, a la Marquesa de Villanueva del Fresno, doña María Enríquez de Ribera. También de otra oleada de exiliados, los de 1555, nos consta que escribieron a su vez, como en el caso del trapero Antonio de Cárdenas, quien presentó la carta que le envió desde Ginebra Francisco de Cárdenas (por cierto, la confesión voluntaria del primero fue la que proporcionó a la Inquisición sevillana el punto de partida para comenzar las detenciones).[16] Los frailes huidos de finales de 1556 también llegaron a tiempo para enviar cartas con Julianillo Hernández, a mediados del año siguiente: sabemos, por ejemplo, que el Licenciado Cristóbal de Losada recibió misivas de Antonio del

---

todo muy asegurados de los tratos de fray Pedro y fray Martín de Aragón y de su mucha soliçitud y de la amistad que tuvieron con los frailes fugitivos; y de la causa por que los dichos fugitivos soliçitaron la eleçión del dicho fray Pedro, y ellos mismos, en sus pliegos, la enviaron a su hermano del mesmo fray Francisco Farías, e juntamente con ella el jubileo herético contrahecho, del cual la una copia se envió luego a vuestra señoría, porque venía duplicada». Cf. AHN, Inquisición, leg. 2943, doc. 61. Seguramente se trata del mismo documento que el librero Pedro Vellero confesó haber trasladado de Frankfurt a los Países Bajos, junto con el *Catecismo* de Pérez, en la Cuaresma de 1557, aunque discrepo de la opinión de Boehmer (1878-1903: II, 64-65) y Kinder (1986*b*: 52-53), quienes identifican este jubileo con el *Breve Sumario de Indulgencias*.

12. Gil (2000-2003: I, 342). Perfectamente apta sería, por ejemplo, para piezas pequeñas como el jubileo contrahecho antes mencionado.

13. Cf. García Pinilla (1999: 192-193 y 204).

14. AHN, Inquisición, lib. 574, f. 216r.

15. Cf., por ejemplo, AGS, Estado, leg.121, doc. 165; AHN, Inquisición, leg. 4514 (2), doc. 15; AHN, Inquisición, lib. 961, f. 581r; BNM, Ms. 6176, f. 61v-62v.

16. Cf. AHN, Inquisición, leg. 4519, doc. 10 (b). Los huidos de 1555 fueron, al menos, Melchor Díaz, Francisco de Cárdenas y su mujer Ana de Mairena, María de Trigueros y Pedro de Sosa, todos ellos relajados en estatua en el auto de 26 de abril de 1562. Es evidente que la Inquisición desconocía que el platero Pedro de Sosa había muerto dos años antes en Amberes, ahogado por anabaptista, cf. Gilly (1985: 354).

Corro y Casiodoro de Reina.[17] Pero no todas las cartas comprometedoras procedían del exilio: también la Inquisición las incautó de la sospechosa doña Juana Enríquez a fray Diego de la Cruz y del Doctor Constantino a Isabel Martínez Dalvo.[18] Sin lugar a dudas el ámbito de la correspondencia era mucho más difícil de controlar que el del libro impreso, pero el análisis de la difusión, modalidades e importancia de la lectura clandestina en Sevilla quedaría incompleto sin tener en cuenta este aspecto. También las cartas generaban sentimientos de culpabilidad, pues unas veces son entregadas, como hemos visto en el caso de Cárdenas, al autoacusarse, y otras, en cambio, los receptores se apresuran a destruirlas, incluso comiéndoselas, cuando arrecia la persecución.[19] Sin embargo, actualmente casi no contamos con cartas enteras, sino con simples referencias o, en el mejor de los casos, con frases incluidas en algún documento inquisitorial.[20]

Otros textos que corrían de mano, y en absoluto menos relevantes para esta panorámica, son los sermones. En una época en que la predicación suscitaba tanto interés como para que la feligresía se agolpase a las puertas de los templos con horas de antelación, el grupo protestante sevillano disponía de muchos y afamados predicadores: el trío fundamental había sido inicialmente el compuesto por dos canónigos (Juan Gil y Constantino de la Fuente) y Francisco de Vargas; pero también descollaban otros clérigos y religiosos, como el Maestro García Arias, Juan González, fray Jerónimo Caro y fray Luis de la Cruz.[21] Entre los protestantes sevillanos se copiaban, distribuían y leían muchos sermones, pero especialmente los de Constantino. De hecho, entre los que quedaron presos en la cárcel inquisitorial sevillana tras el auto de 28 de octubre de 1562 figuraban bastantes personas a las que, en el secuestro de sus bienes, se habían requisado sermones manuscritos que requerían un examen detallado.[22] Entre los difusores más activos de textos de este tipo se contaba el ciego Gaspar Ortiz, quien ya en 1550 difundía cuatro sermones del huido bachiller Luis del Castillo, y ocho años más tarde seguía haciendo lo mismo con los de Constantino. Este ciego era capaz de aprenderse de memoria los sermones, convirtiéndose así en un lejano

17. Cristóbal de Losada «en particular fue testificado de que conversaba y trataba con fray Antonio del Corro, fray Casiodoro, y con los demás frailes de Sant Isidro que se huyeron a Alemania; que resçibió después cartas suyas y libros que enviaron con el dicho Julián Hernández», AHN, Inquisición, leg. 4514 (2), doc. 15.
18. AHN, Inquisición, leg. 1822, doc. 11; AHN, Inquisición, leg. 4514 (2), doc. 15.
19. Como sucedió en el caso de las hermanas del clérigo ya detenido Juan González, quienes «cuando supieron que le avían preso, se comían las cartas, y otras escrituras enterraron» (BNM, Ms. 6176, f. 61v-62v).
20. Sí incluye un par de cartas completas Kinder (1986).
21. Esta nómina está tomada de la todavía inédita *Epistola ad potentissimum Philippum Austriacum regem* de Antonio del Corro, § 125. Actualmente preparo la edición de esta versión latina ampliada de su *Lettre envoyée a la maiesté du Roy des Espaignes* (Amberes, 1567), cf. García Pinilla (2008).
22. Entre ellos, fray Jerónimo Caro, el doctor Lorenzo de Santiago de la Sal (canónigo de Alcalá de Henares), el doctor Jerónimo de Herrera y el bachiller Juan López, cf. AHN, Inquisición, leg. 2075 (1), doc. 2.

antepasado de los hombres-libro que describió Ray Bradbury en *Fahrentheit 451*. Si resulta difícil hacerse cargo de la difusión de la letra prohibida, el ámbito de la oralidad se me antoja inaprehensible.

Para comprender el fenómeno de la lectura clandestina en Sevilla tiene menor importancia, a mi entender, la difusión manuscrita de coplas; no obstante, conviene reseñar, a modo de ejemplo, que para la Inquisición resultaba sospechoso que el bachiller Juan de Mal Lara compusiera versos con motivo del levantamiento de la condena del Doctor Egidio y cuando el Doctor Constantino obtuvo la canonjía sevillana; y de tono más claramente subversivo eran las coplas contrahechas sobre la de «Cucaracha Martín, cuán pulidica andáis», que aparecieron tiradas por las calles y templos, obra de Sebastián Martínez antes de atreverse a lanzar pliegos impresos.[23]

Para concluir con la lectura que he calificado de tipo popular he reservado algo mucho más interesante y bien conocido: existió al menos un libro compuesto por el propio grupo sevillano reunido en torno a Egidio, aunque ignoramos la difusión que pudo alcanzar en copias de mano. En fecha tan temprana como 1550 obraba en poder de la Inquisición un ejemplar de una obrita abiertamente subversiva, requisada a la beata Francisca de Chaves y procedente del huido Luis del Castillo:

> [...] débele ser mostrado [a Luis del Castillo] el traslado del *Diálogo consolatorio entre la Iglesia Chiquita que está en Sevilla y Jesucristo* [...]; y ha de ser preguntado si compuso el dicho diálogo y cuadernos que dejó encomendados a Francisca de Chaves, beata; y si escribió a la susodicha dende París las dichas cartas; y ansímismo sea preguntado que declare quién son las personas de aquella «iglesia chiquita» que dice en el *Diálogo* y quién es el pastor y quién son aquellos miembros del Antecristo que han quebrado los miembros sanos por podridos herejes, y quién son los tres fulano y fulano y fulano que no nombra y han cortado.[24]

Nuevas noticias sobre esta obra salen a la luz en otro documento, de unos diez años más tarde, en la sentencia del proceso contra Francisca de Chaves:

> [...] y que había tenido en su poder muchos libros reprobados, en los cuales se contenían muchas blasfemias y herejías, y entre otros un abominable diálogo por el cual se daba a entender que había dos iglesias, la una chiquita —la cual estaba en esta ciudad de Sevilla, de verdaderos cristianos, la cual tenía su pastor, y que las ovejas d'ella eran los verdaderos cristianos de aquella cabaña, los cuales eran justos—, y que la otra, general y grande, regida y gobernada por malos cristianos, y que estaba

23. Sobre las coplas de Mal Lara, AHN, Inquisición, leg. 2943, doc. 9: «...un bachiller Malara, maestro de gramática, que suele hacer coplas y versos, y los hizo a favor de Constantino cuando le dieron la canonjía magistral d'esta Santa Iglesia, el cual está preso sobre esta razón». Sobre las coplas de la cucaracha, AHN, Inquisición, leg. 2943, doc. 10.

24. AHN, Inquisición, lib. 574, f. 216r (despacho de 29 de julio de 1550).

> tiranizada y en poder de fariseos. [...] y cree y todo lo que ha leído en los papeles que ha tenido en su poder, señaladamente el que se intitula *Diálogo consolatorio entre la iglesia chiquita que está en Sevilla, perseguida de los fariseos grandemente, y entre el propio Jesucristo*, de la cual «iglesia chiquita» ella había tenido por pastor al dicho doctor Egidio.[25]

Tampoco se conserva esta obra, pero a la vista de la descripción de su contenido algunos investigadores han manifestado su extrañeza por el hecho de que su poseedora no sufriera condena en el primer momento. No cabe respuesta certera, pues carecemos del texto, pero, si se lee con atención, se observará que en ella más bien se habla de separar a los buenos cristianos de los hipócritas y malos, sin entrar, al parecer, en cuestiones doctrinales. En este sentido, quizá se trataba de un libro escandaloso, o incluso blasfemo, como dice la Inquisición, pero no necesariamente herético. En cualquier caso, cada libro requiere su público, y nos quedamos con la incertidumbre de saber para quién se escribió este *Diálogo* y con qué actitud se leía.

Pasando ya a examinar el fenómeno de la lectura clandestina culta, preferentemente latina, hallamos también una pluralidad de elementos que requieren su enumeración. Como consideración previa es oportuno recordar que precisamente en esta época, a mediados del siglo XVI, es cuando comienza la restricción más fuerte contra la concesión de facultades para leer libros prohibidos, revocando incluso muchas de las vigentes, tal como describió Virgilio Pinto.[26] En este ambiente, la reacción del hombre de libros es imprevisible: desde la sumisión estricta a la norma hasta la ocultación de libros, con o sin sentimiento de culpa, a pesar de las graves censuras canónicas dictadas contra los infractores. En este sentido, a mi entender hay ausencias elocuentes: por ejemplo, en la lista de Biblias requisadas por la Inquisición publicada por Tellechea se incluían los nombres del dueño de cada una, y entre ellos reconocemos a muchas personas que tiempo después serían víctimas de su represión; y sin embargo, ni una Biblia había entregado el Doctor Constantino, a pesar de la amplitud de su librería: ¿dónde estaban sus libros? Volviendo a la supresión de facultades para leer libros prohibidos, no parece que este mayor rigor tuviera mucho efecto en el personal del tribunal inquisitorial sevillano, pues por varias fuentes, y especialmente por Antonio del Corro, consta lo contrario. Cuenta este último que, siendo un joven monje, de unos veintisiete años, tuvo libre acceso a numerosas obras de los principales reformadores gracias a que, siendo pariente estrecho del Inquisidor homónimo, se los daban de balde en el Castillo de Triana:

> *Praeterea doctorum protestantium libros diligenter inuestigaui, quos etiam Inquisitores ipsi facile largiebantur mihi et concedebant, utpote homini minime illis suspecto. Qua in re singularem Dei prouidentiam agnoscebam, qui [...] etiam Inquisitorum opera*

25. Reproducido en López Muñoz (2009: 948). **26.** Pinto Crespo (1983: 143-146).

utebatur ad libros qui mihi usui essent suppeditandos et, quos illi caeteris detrahebant, eos mihi D<eus> in manus tradebat.[27]

Y lo mismo relata Corro en una carta que envió a Bullinger (07-07-1574):

Contigit enim mihi ante uiginti annos, diuini numinis prouidentia, idonea occasio euoluendi tuos libros, etiam ab ipsis inquisitoribus Hispanicis subministatos.[28]

Y también en las *Inquisitionis Hispanicae artes aliquot* se da una noticia al respecto (lo que ha llevado a algunos investigadores a confundir esta entrada de libros con la de los de Julián):

Mirabili enim quadam ratione, ipsis plane dormientibus, intulit eis [i. e., a los Isidros] non solum quicquid eiusmodi librorum paulo ante desiderare ausi fuerant, verum etiam quicquid opimum et pingue vel Genevae vel uspiam per Germaniam ad illud tempus erat editum. Ea copia ditati ac suis ipsis magistris facti opulentiores ita suum coenobium instituere coeperunt, ut ex duobus [a saber, Corro y Reina], qui periculoso illi negotio dederant initium, intra paucos menses in coenobio alioqui populoso perpauci essent, qui aliquem pietatis gustum non delibarent, nullus qui reclamaret. [...] Neque intra ipsa coenobii septa modo continebatur divina illa lux, ad ipsam urbem et ad circunvicina oppida extendebatur, tum libris tum sermone communicatis.[29]

De estos textos se concluye que a partir de 1554 y debido a la manga ancha selectiva de los Inquisidores —pues Corro reconoce que le facilitaban lo que quitaban a otros—, la lectura de libros prohibidos se difundió por el monasterio de San

27. «Además, examiné atentamente los libros de los doctores protestantes, que incluso los Inquisidores mismos me entregaban y regalaban sin problema, en cuanto hombre nada sospechoso para ellos. En esto reconocía yo una particular providencia de Dios, que se servía incluso de la acción de los Inquisidores para proporcionarme los libros que podían serme útiles; y Dios ponía en mis manos los que ellos quitaban a los demás». Antonio del Corro, *Epistola ad potentissimum Philippum Austriacum regem*, § 9.

28. «En efecto, hace veinte años me sobrevino por providencia divina una ocasión oportuna para examinar tus libros, incluso proporcionados por los Inquisidores españoles en persona». Este párrafo es comentado por Gilly (2005). Carta de Antonio del Corro a Bullinger, original en Zürich, Staatsarchiv, E II 369, doc. 186, publicada en Robinson (1845: 254).

29. «En efecto, gracias a cierto procedimiento asombroso, en medio de su descuido, [Dios] no solo les proporcionó todos los libros de esa clase que poco antes se habían atrevido a desear, sino también todos los exquisitos y sustanciosos que hasta aquel tiempo se habían publicado en Ginebra o en cualquier parte de Alemania. Acrecidos con aquella abundancia y convertidos en más opulentos que sus propios maestros, comenzaron a disponer su monasterio de tal modo que, a partir de los dos que habían dado comienzo a aquel peligroso asunto, en unos pocos meses eran muy pocos los que en aquel monasterio, por lo demás tan numeroso, no habían probado algún bocado de piedad, y ninguno había que se manifestase en contra. Y aquella luz divina no se guardaba solo dentro el propio recinto del convento, sino que se extendía hasta la propia ciudad y a los pueblos colindantes, compartiendo tanto los libros como la conversación». Gonsalvius Montanus (1567: § 248).

Isidro y desde él a otros lugares cercanos. Y como estamos hablando de libros en latín, es muy oportuna la indicación final de las *Artes* de que su contenido también se difundía a menudo de palabra, para el público menos instruido. Además, Montano considera que los monjes pasaron a ser más «opulentos» que sus maestros, de donde parece inferirse que estos (es decir, el Maestro Arias, Constantino, etc.) también disponían antes de algún que otro libro de esta clase, aunque en pequeño número; por último, la obtención de libros fue cosa de dos, cuyo nombre se omite, pero podemos afirmar que uno es Corro y el otro... sin lugar a dudas debe de ser Casiodoro de Reina, la intelectualidad más brillante del grupo y posteriormente, cuando su estatua salió en auto de fe, condenado como una de las cabezas de la herejía sevillana.

Una vez establecido que el monasterio de San Isidro recibió una serie de libros protestantes obtenidos por Corro, puede ponerse en duda la información del P. Roa, quien afirma que ese cenobio sirvió de almacén de los libros de Julianillo hasta que fue posible introducirlos en la ciudad:[30] algo así nunca se recoge en la documentación inquisitorial y más bien parece que el jesuita, aunque bastante bien documentado, relacionó dos sucesos independientes de difusión de libros prohibidos, ya sea por error o por velar piadosamente la incuria inquisitorial.

Sin lugar a dudas, el celo inquisitorial contra el libro tenía otras tareas más urgentes a las que dedicarse: el control de librerías —al que no voy a referirme, pues hay espléndidos estudios— y de la importación desde el extranjero. Que esto último era posible queda probado por el famoso episodio de Julianillo, si bien lo he adscrito a la literatura popular; pero hay un testimonio igual de relevante para nuestro estudio, pero menos comentado porque no generó las grandes consecuencias del otro y la documentación sobre él es escasa: en Sevilla en el primer trimestre de 1550 los Inquisidores requisaron al caballero Antonio de Guzmán un «arca de libros luteranos» remitida desde Bruselas por el huido Gaspar Zapata. No sabemos más, y es preciso interrogarse sobre el carácter de estos libros: en esa fecha parece poco probable que se trate de libros en vulgar, pues solo se habían impreso dos obras de Enzinas (la *Breve y compendiosa institución de la religión cristiana* y el *Nuevo Testamento*; y, a duras penas, el *Catecismo* de Ginebra de 1550).

Pero tampoco el control era del todo eficaz: disponemos de otros muchos datos sobre la presencia y difusión clandestina de literatura heterodoxa en Sevilla. Basten otros dos ejemplos, referidos exclusivamente a impresos. En primer lugar, en el auto de 11 de julio de 1563 la condena del dominico fray Domingo de Guzmán recogía los siguientes motivos:

> Fray Domingo de Guzmán [...] penitenciado en el auto por haber favorescido y encubierto a personas que tenían la secta luterana y haber traído de Flandes mucha copia

30. Martín de Roa, *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia de Andalucía*: uso el manuscrito de la Biblioteca Universitaria de Sevilla, ms. 331-023, f. 84r-v.

> de libros heréticos y tenídolos mucho tiempo en su poder y leído en ellos y comunicádolos con otras personas que sabía tenían la dicha secta luterana.[31]

De sus viajes por Alemania y Flandes este dominico trajo una curiosa carga, como se ve. Y como su detención se produjo en el primer semestre de 1558, la difusión de esa literatura heterodoxa tuvo que producirse casi a la par que la de los de Julián, aunque en este caso nos encontramos con casi total seguridad con libros de contenido teológico. Sin embargo, los inquisidores sabían que sentir debilidad por los libros no significaba comulgar con las ideas, y aplicaron al fraile una ligera penitencia, quizá por ser verdad que, tal como lo había calificado Carlos V antes de morir, era «un necio», o bien porque su familia tenía vinculación desde tiempo atrás con la Inquisición sevillana.[32]

Y en cuanto a los libros, algo parecido puede pensarse del caso de Sebastián Fox Morcillo, filósofo inclinado hacia el platonismo y que durante sus años en los Países Bajos había frecuentado ambientes de dudosa ortodoxia. Era humanista y buen latino, pero las sospechas que sobre él se cernían le movieron a regresar a España, y en concreto a su Sevilla natal. Un hermano suyo, Francisco, era monje en San Isidro... y tenemos constancia de las visitas del humanista al monasterio:

> Este Sebastián Morcillo está ahora en Sevilla y es natural de aquí, y un su hermano fraile de San Isidro, mochacho, está preso en este Castillo. Y este Sebastián Morcillo también ha tenido conversación en San Isidro.[33]

¿No llevaría al hermano algo de letra impresa? No lo sabemos, pero fray Francisco Morcillo fue quemado en el primer auto de fe, el de 1559. En cualquier caso, queda patente que los viajeros en ocasiones traían consigo bibliotecas particulares y que estas podían ser puestas en circulación discretamente.

De esas bibliotecas particulares la mejor dotada era, sin lugar a dudas, la de Hernando Colón. Sin embargo, a pesar de su riqueza, su repercusión parece haber sido escasa, pues nunca estuvo realmente disponible para un público amplio. Dejándola, pues, de lado, le sigue la de Constantino de la Fuente, según la documentación disponible. El llorado Klaus Wagner publicó un esmerado estudio del acta notarial del secuestro de sus libros, que recoge asientos en número cercano a novecientos, sin que entre ellos figure nada vedado. Ahora bien, como las *Inquisitionis Hispanicae Artes* relatan el episodio —digno de novela— del descubrimiento de una segunda biblioteca de Constantino, oculta en casa ajena, plagada de libros prohibidos y emparedada, la crítica se ha debatido durante los dos últimos siglos sobre la validez de este relato, ante la completa falta de noticias en la documenta-

31. AHN, Inquisición, leg. 2075, doc. 3, reproducido en López Muñoz (2009: 675).

32. Sobre él, vide Gil (2000-2003: I, 351, 365 y 379).

33. Gómez Canseco (1992: 86).

ción. Hoy en día se impone el parecer de que tal librería clandestina existió, gracias a una más minuciosa lectura de los legajos de la Inquisición. En concreto, Juan Gil ha publicado un texto del contador Pedro de Morga que sí menciona otros muchos libros, prohibidos y sospechosos, entre los de Constantino:

> El doctor Constantino de la Fuente, relajado en estatua y sus huesos relajados en persona. Todo lo contenido en su secuestro va cargado al reçeptor Pedro de Morga en cuentas de diciembre de quinientos y sesenta y dos, tresçientos y sesenta y siete libros que se habían despachado en veinte y cuatro de septiembre d'este año de sesenta y dos, porque muchos d'ellos eran prohibidos y otros sospechosos...[34]

También en el ámbito culto existía una importante circulación clandestina de material manuscrito. Un ejemplo de ello es la suerte que corrió una consideración de Juan de Valdés, estudiada por Tellechea.[35] Fray Luis de Medina (también conocido como de la Cruz) fue, al decir de Corro, uno de los predicadores principales del grupo protestante sevillano. En el secuestro de sus bienes se halló entre sus papeles un «aviso y documento de cómo se ha de pasar y estudiar la Sagrada Escritura», pronto identificado como de Juan de Valdés, y esto se usó inicialmente como acusación contra el arzobispo Carranza, pues de él procedía; pero poco después en Sevilla se requisó

> ...un librillo de mano en que estaba el dicho documento inserto de su letra, el cual él había dado a Francisco Álvarez de los Ríos, vecino de Sevilla, y le reconoce, y débesele cargar al dicho fray Luis de la Cruz e imputar [...] haberla él dado y de su letra al dicho Francisco Álvarez para que la tuviese y aprendiese por ella.[36]

Esto constituye otra prueba de la circulación de estas lecturas prohibidas, por medio de la copia manuscrita y entrega particular. Nos podemos preguntar también si cabe contar en este grupo las lecciones sobre el Evangelio de San Juan de Constantino de la Fuente, impartidas en su casa, y, en el Colegio de la Doctrina, interpretando los libros de Salomón, Proverbios, Eclesiastés y Cantar de los Cantares, pues consta que circularon de mano en Sevilla: el autor de las *Artes* escribe expresamente que poseía copia de todas ellas y se disponía a publicarlas, cosa que nunca se produjo y que acabó con la desaparición de esos textos:

> *Extant ipsius in hos libros praelectiones omnes manu scriptae opera †Bab.† diligentissimi cuiusdam ex auditoribus exceptae, quas cum vulgaverimus, deprehenso quanto intervallo post se relinquat eos omnes, qui hactenus in eos libros quippiam ediderunt, de summa viri eruditione certius iudicari poterit.*[37]

34. AHN, Inquisición, leg. 4683 (3).
35. Tellechea (1961).
36. AHN, Inquisición, leg. 1822, doc. 11.
37. «Nos quedan manuscritas todas sus lecciones sobre estos libros, recogidas por obra *** de uno de los más diligentes de sus discípulos; y cuando las hayamos difundido, se podrá juzgar con más precisión sobre la elevadísima erudición de este hombre, tras comprender a qué distancia tras de sí deja a todos los que hasta la fecha

Lo mismo sucedió con otras obras de exposición bíblica: no después de 1557 el clérigo sevillano Francisco Álvarez —que acabaría en la hoguera— había enviado una obra del Doctor Egidio, quizá de tono más parenético, a Miguel Manrique, tal como se deriva de la deposición de este último ante la Inquisición:

> Francisco Álvarez de los Ríos me envió, habrá más de dos años, tres o cuatro cuadernos de Egidio sobre el salmo *Beati immaculati in via*, e no me paresció lo que d'ellos leí que contenía ni error ni doctrina, e ansí los gasté en la celda. Este Francisco Álvarez tiene un librico mío como encuadernado en pergamino, donde está cómo se han de rezar las horas e oír la Misa...[38]

Mucho más relevante en cuanto a la existencia en Sevilla de literatura manuscrita netamente protestante parece una información que se extrae de los méritos del licenciado Cristóbal de Losada, médico y, según las *Artes*, pastor de la comunidad protestante de Sevilla:[39]

> Constó asimismo que había traduçido de latín en romançe un catecismo de Calvino y compuesto algunas otras cosas sobre epístolas de San Pablo y salmos de David; en los cuales se hallaron muchas proposiçiones malsonantes, escandalosas, sospechosas de herejía, y todas ellas de dogmas luteranos y de cosas malsonantes, injuriosas a los santos y contra el común sentido de la Iglesia.[40]

El licenciado Losada era —según declaración propia a la Inquisición y tal como podría esperarse de sus estudios— un buen lector latino. Su labor de tra-

han publicado algún comentario a estos libros». Gonsalvius Montanus (1567: § 283). El texto presenta, a mi modo de ver, una corrupción. Tan solo se me ocurre que tras la transcripción «*Bab*.» se oculte una abreviatura mal interpretada, por ejemplo «*& arte*».

38. Cf. Tellechea Idígoras (1963: II, 704-705) (declaración de Miguel Manrique el 18-8-1559).

39. «*Itaque ob singularem pietatem atque in sacris literis eruditionem qui Ecclesiam illam, numerosam quidem sed in cavernis delitescentem, gubernaret dignus habitus, pastoris munus, quoad licebat in tanta angustia, suscepit obiitque*», en *Artes* 232. Sobre Losada recopila información López Muñoz (2009: 222-226).

40. Cf. AHN, Inquisición, leg. 4514, doc. 15. Posiblemente se trate de una traducción de *Catechismus, sive Christianae religionis institutio, communibus renatae nuper in Evangelio Genevensis Ecclesiae suffragiis recepta, & vulgari quidem prius idiomate, nunc vero Latine etiam, quo de fidei illius synceritate passim aliis etiam Ecclesiis constet, in lucem edita Ioanne Calvino autore* (Basilea, Robert Winter, 1538). No obstante, no puede descartarse que la atribución de la traducción a Losada fuera inexacta y se tratara, en realidad, de una copia de alguna de las tres traducciones castellanas contemporáneas que conocemos. La primera, en la *Breve y compendiosa institución de la religión cristiana* (Topeia, Adamo Corvo, 1540 [=Amberes, Matthias Crom, 1542]), preparada por Francisco de Enzinas (existe edición moderna en Nelson, 2008); la segunda, *Catechismo. A saber es formulario para instruir los mochachos en la cristiandad: hecho a manera de dialogo, donde el ministro de la Iglesia pregunta y el mochacho responde*, traducción anónima (Ginebra, Jean Crespin, 1550); la tercera, a partir del catecismo de 1549, *Catecismo, que significa forma de instrucción: que contiene los principios de la religión de Dios, útil y necessario para todo fiel Christiano. Compuesta en manera de dialogo, donde pregunta el maestro y responde el discípulo,* traducción de Juan Pérez de Pineda (Ginebra, Jean Crespin, 1559; reimpresión por Cipriano de Valera, Londres, Richard Field, 1596).

ducir una obra de Calvino, por tanto, implica una voluntad de hacerla accesible a un público «idiota», incapaz de leer latín. Tras constatar que emprendió esa tarea traductora, cabe dudar de la exactitud del mismo testimonio inquisitorial cuando afirma que los comentarios sobre San Pablo y los Salmos que se le hallaron eran originales de Losada: bien podría tratarse de traducciones de obras de autores protestantes cuya identificación hubiera escapado a los inquisidores, al haberse silenciado el nombre del autor. No obstante, el énfasis del texto citado de las *Inquisitionis Hispanicae Artes* en la notable erudición bíblica de Losada, podría —además de caracterizar su actividad pastoral— encerrar una alusión a este tipo de obras.

Recapitulando todo lo expuesto hasta ahora, podemos señalar que hay prueba de que los métodos de difusión clandestina del libro entre los protestantes sevillanos eran variados. En primer lugar, la financiación: para poder imprimir libros en el extranjero era necesaria una inversión de la que poco sabemos, pero sí hay pruebas de que ellos mismos colaboraban enviando remesas de dinero para sufragar los gastos. Es singular el caso del rico mercader Marcos Pérez, que, según los espías de Felipe II, financiaba y enviaba desde Amberes a Sevilla una gran cantidad de libros.[41] Los caminos por los que llegaban a la ciudad los libros eran variados, como es de esperar en una ciudad tan cosmopolita; además de la aventura de acarrear grandes remesas —como las mencionados de Julianillo y Antonio de Guzmán—, quienes regresaban de viajes al extranjero, lo hacían con libros reprobados en sus alforjas; y otro tanto se comprueba que sucedía con los barcos que arribaban al puerto hispalense; y por último, el extremo más curioso es que fuera el depósito de la Inquisición el que facilitara un buen número de libros para alimentar al menos a algún grupo de los protestantes sevillanos.

Por otra parte, la infraestructura para burlar la vigilancia incluía un lugar de almacenamiento —un *zulo*, diríamos hoy—, un procedimiento para pasar los libros discretamente, por la muralla o a cuentagotas, y una serie de enlaces encargados de la distribución, entre los que se contaban personas como don Juan Ponce de León, Francisco de Zafra, Juan de Cantillana y Gaspar Ortiz. E incluso existió un proyecto de construir una biblioteca secreta en las afueras de la ciudad, que pudiera servir para la conservación y lectura de los libros y para el encuentro de miembros del grupo, en una propiedad de don Juan Ponce de León.[42]

Esto último ya ofrece un testimonio sobre las características de esta lectura clandestina: a menudo era un acto colectivo (como está documentado, por

41. Sobre Marcos Pérez, cf. Gilly (1985: 422-424); Marneff (1996: 96 y 239).

42. BNE, ms. 6176, f. 310r: «Y que de ahí a otros pocos días se tornaron a juntar [Juan Ponce de León y sus correligionarios] para determinar que sería bien tratar de hacer un apartamiento en çierta parte para el leer e doctrinarse en aquella secta maldita; el cual dicho don Juan prefirió de comprar una heredad y en ella hacer una como mezquita para que allí se leyese aquella maldita secta».

ejemplo, en los casos de la monja Francisca de Chaves y de fray Domingo de Guzmán) y la oralidad debió de ser un hecho frecuente, a la vista de la muy diversa formación de los participantes. También nos consta la insistencia en guardar el secreto de la lectura, ya fuera individual o colectiva: es lo que recomienda fray Luis de la Cruz a su propia hermana: «la encomendó mucho que leyese uno de sus libros [de Constantino] y que no dijese a nadie que se lo había dicho».[43] La insistencia en el secreto nos asegura que tenían plena conciencia de estar haciendo algo prohibido; y sin embargo, no por ello dominaba en ellos el sentido de culpabilidad, pues despreciaban el valor de las normas represivas y de las censuras canónicas, como se dice expresamente en numerosos casos, como en el de Francisca de Chaves:

> [...] había sido hereje diciendo e afirmando con pertinaçia muchas cosas contrarias a nuestra Santa Fe Católica y religión cristiana, sintiendo mal del poder del papa y censuras de la Iglesia, diciendo y afirmado que bien sabía ella que los hombres no podían excomulgar, autorizando su error con un libro que ella tenía, diciendo que mostraría por él y verían en él lo que ella decía, que el papa no podía excomulgar, y hacía burla de las personas que se absolvían de la excomunión. [...] Otrosí, dijo y confesó que no tenía por pecado quebrantar los mandamientos del papa ni de los inquisidores ni de otros prelados. Y que aunque estuviese prohibido por el papa que no leyesen libros prohibidos, y aunque los leyese y tuviese escrituras que la Iglesia Romana contradijese, no temía que la excomunión que sobre esto se fulminase la tocase en el alma.[44]

Lo mismo se aprecia en fray Francisco Morcillo, ya mencionado, que fue el primero de los monjes de San Isidro en subir al cadalso: «[...] él no se tenía por comulgado, aunqu'el papa pusiese descomuniones a los que toviesen libros luteranos; e que así los tenía e leía como de antes que la prohibiçión d'ellos viniese».[45]

Este apretado panorama basta para demostrar la amplitud, importancia y variedad de la lectura clandestina del grupo protestante sevillano. La Inquisición era consciente de las graves consecuencias y de la amplia difusión del fenómeno de la lectura clandestina, como se comprueba en la documentación: incluso a lo largo de la década siguiente seguirían actuando ante rumores de contrabando de libros protestantes. A modo de ejemplo, en 1576 un alarmado fray Luis de Sandoval informó de que en Sevilla se habían introducido recientemente nada menos que doce mil volúmenes protestantes, y que una tercera parte de ellos ya habían sido distribuidos.[46] No parece que algo así sucediera, pero nos indica

43. AHN, Inquisición, leg. 1822, doc. 11.
44. AHN, Inquisición, leg. 2075 (2), doc. 46: sentencia contra Francisca de Chaves.
45. BNE, ms. 6176, f. 310r.
46. AHN, Inquisición, lab. 579, f. 4v (carta del Consejo al tribunal de Sevilla, 1576, 15 de agosto): «Muy reverendos señores: aquí se ha entendido que fray Luis de Sandoval, residente en esa ciudad, dijo a cierto religioso que a los cinco d'este había venido a su noticia que en

hasta qué punto el ambiente de prohibición y delación estaba, para entonces, firmemente asentado, mientras que el rastro de los hipotéticos lectores se había perdido por completo tras la represión inquisitorial de 1558-1563.

Sevilla están más de doce mil cuerpos de libros luteranos, y que los cuatro mil d'ellos estaban ya dados; lo cual había sabido de un luterano que renegó en tierra de moros y después se volvió a la fe católica. [...] hagáis todas las desinencias posibles para entender y saber en cúyo poder están los dichos libros, y quién los trajo a estos reinos, y por qué puertos y parte, y el orden que para ello tuvieron, y quién fue el que tuvo cargo de distribuirlos, y entre qué personas, y a dónde vinieron a parar a esa ciudad, y qué libros son...», reproducido en López Muñoz (2009: 828).

Bibliografía

Bergua, Jorge, *Francisco de Enzinas. Un humanista reformado en la Europa de Carlos V*, Madrid, Trotta, 2006.

Boeglin, Michel, *L'Inquisition espagnole au landemain du concile de Trente. Le tribunal du Saint-Office de Séville, 1560-1700*, Montpellier, ETILAL- Université Montpellier III, 2003.

—, «Les Épîtres à Philippe II de Pérez de Pineda et de Corran. Un plaidoyer pour la liberté de conscience», en Vincent Parello, éd., *La correspondance dans le monde méditerranéen (XVIe-XXe siècle). Pratiques sociales et représentations culturelles*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2008, pp. 57-90.

Boehmer, Eduard, *Bibliotheca Wiffeniana: Spanish Reformers of Two Centuries*, Strassburg-London, 1878-1904, 3 vols.

Bataillon, Marcel, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo xvi*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1950.

Civale, Gianclaudio, *Con secreto y disimulación: Inquisizione ed eresia nella Siviglia del secolo xvi*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2007.

García Pinilla, Ignacio J., «Más sobre Constantino Ponce de la Fuente y el *parecer* de la Vaticana», *Cuadernos de Investigación Histórica*, 17 (1999) 191-225.

—, «Valor de la *Epistola ad Potentissimum Philippum Austriacum Regem* de Antonio del Corro», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, LXX (2008) 595-607.

Gil, Juan, *Los conversos y la Inquisición sevillana*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2000-2003, 8 vols.

Gilly, Carlos, *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600. Ein Querschnitt durch die spanische Geistesgeschichte aus der Sicht einer europäischen Buchdrucker stadt*, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1985.

—, «Erasmo, la reforma radical y los heterodoxos españoles», en Tomàs Martínez Romero, ed., *Les lletres hispàniques als segles xvi, xvii i xviii*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2005, pp. 225-376.

Gómez Canseco, Luis, «Estudio», en Rodrigo Caro, *Varones insignes en letras naturales de la ilustrísima ciudad de Sevilla*, Sevilla, Diputación Provincial, 1992.

Gonsalvius Montanus, Reginaldus, *Inquisitionis Hispanicae artes aliquot*, Heidelbergae, Michael Schirat, 1567.

Huerga, Álvaro, *Historia de los alumbrados. T. IV. Los alumbrados de Sevilla (1605-1630)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978.

Jones, William B., *Constantino Ponce de la Fuente: the Problem of Protestant Influence in Sixteenth-century Spain*, tesis doctoral inédita, Nashville, Tennessee, Vanderblit University, 1965.

Kinder, A. Gordon, *Casiodoro de Reina: Spanish Reformer of the Sixteenth Century*, London, Tamesis Books Limited, 1975.
—, «Juan Pérez de Pineda (Pierius): a Spanish calvinist minister of the Gospel in Sixteenth Century Geneva», *Bulletin of Hispanic Studies*, LIII (1976) 283-300.
—, «Dos cartas hasta ahora desconocidas de Juan Pérez de Pineda, protestante sevillano del siglo xvi», *Archivo Hispalense*, 69 (1986a) 85-96.
—, «Juan Pérez de Pineda (Pierius): un ministro calvinista español del Evangelio en el siglo xvi en Ginebra», *Diálogo Ecuménico*, 69 (1986b) 31-64.
Lea, Henry Charles, *A History of the Inquisition of Spain*, New York, Macmillan, 1906-1907, 4 vols.
Longhurst, John E., «Julián Hernández: Protestant martyr», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXII (1960) 90-118.
López Muñoz, Tomás, *Sevilla y la disidencia española en el siglo xvi*, tesis doctoral inédita, Toledo, 2009.
—, *La reforma en Sevilla*, Sevilla, MAD, 2011, 2 vols.
McFadden, Walter, *Life and Works of Antonio del Corro*, tesis doctoral inédita, Belfast, Queen's University, 1953.
Marneff, Guido, *Antwerp in the Age of Reformation. Underground Protestantism in a Commercial Metropolis 1550-1577*, Baltimore - London, Johns Hopkins University Press, 1996.
Ollero Pina, Juan Antonio, «Clérigos, universitarios y herejes. La Universidad de Sevilla y la formación académica del cabildo eclesiástico», en *Universidades hispánicas. Modelos territoriales en la Edad Moderna (I), Miscelánea Alfonso IX*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, pp. 107-195.
Pastore, Stefania, *Il vangelo e la spada. L'inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.
—, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e Inquisizione (1449-1559)*, Firenze, Olschki, 2004.
Pinto Crespo, Virgilio, *Inquisición y control ideológico en la España del siglo xvi*, Madrid, Taurus, 1983.
Robinson, Hastings, ed., *The Zurich Letters (Second Series)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1845.
Schäfer, Ernst H. J., *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im 16. Jahrhundert, nach den Originalakten in Madrid und Simancas bearbeitet*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1902.
Tellechea Idígoras, J. Ignacio, «Juan de Valdés y Bartolomé Carranza: la apasionante historia de un papel», *Revista Española de Teología*, 21 (1961) 289-324.
—, ed., *Fray Bartolomé de Carranza. Documentos históricos II. Testificaciones de cargo*, vol. 2, Madrid, Real Academia de la Historia, 1963.
Thomas, Werner, *La represión del protestantismo en España, 1517-1648*, Lovaina, Leuven University Press, 2001.
Wagner, Klaus, «Los maestros Gil de Fuentes y Alonso de Escobar y el círculo de luteranos de Sevilla», *Hispania Sacra*, 28 (1975) 239-247.

—, «Dos impresiones mal conocidas del tipógrafo sevillano Martín de Montesdoca», *Archivo Hispalense*, 182 (1976) 138-145.
—, *El Doctor Constantino Ponce de la Fuente: el hombre y su biblioteca*, Sevilla, Diputación Provincial, 1979.
—, «Erasmistas y reformistas en la Sevilla de la primera mitad del siglo XVI», en Reyes Mate & Friedrich Niewöhner, eds., *El precio de la «invención» de América,* Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 125-141.

Libros y lectura en los procesos inquisitoriales de los profesores salmanticenses del siglo xvi

Javier San José Lera
Universidad de Salamanca

El título con el que se convocaba el Congreso *Lectura y culpa en la Europa del siglo xvi* permitía el planteamiento de dos posibles perspectivas con la que afrontar el estudio de los procesos inquisitoriales a los profesores de Salamanca en el siglo xvi. Por un lado, la consideración de la lectura como elemento generador de los procesos. El atreverse a leer al margen de la tradición es el asunto de fondo de los procesos a los profesores salmanticenses y aspecto sobre el que se construyen muchas de las acusaciones de peso contra ellos; atreverse a leer, es decir, a dotar de sentido nuevo los textos de estudio (y particularmente la Biblia), desde los conocimientos lingüísticos mejor asentados y desde una actitud de humanismo cristiano. Donde «leer» debe entenderse, claro, como la actividad propia del *modus docendi* universitario, al que se añade la posibilidad de traducir mejor los textos recibidos. Sin embargo, este enfoque supondría repetir mucha información ya sabida sobre los modos de lectura en la Contrarreforma, y yo mismo había tenido ocasión de indagarlo a propósito de los biblistas salmantinos en otros trabajos.[1]

Un segundo planteamiento me pareció más adecuado a aquello que se proponía el encuentro, y quizá menos transitado. El de la reflexión acerca de cómo el libro, con su materialidad tangible, se hace presente *en los procesos* (dentro de ellos) y permite reconstruir un mundo de lecturas y de lectores en unas circunstancias tan especiales (la presión del proceso, la dura cárcel), pero tan enraizadas en la cultura contrarreformista española en torno al libro, que se convierten en paradigmas de una situación cultural y permiten mostrar las consecuencias del

1. Puede verse al respecto Julia (1998) y San José Lera (2007 y 2009: 60-67).

control que están en la base de la mentalidad lectora que parece imponerse como dominante para mucho tiempo en el imaginario colectivo: la culpabilidad en torno al libro y a la lectura.

Ambos planteamientos, lejos de ser excluyentes, se entrelazan inseparablemente y permiten, a través de las autoacusaciones, de las referencias a los libros leídos o poseídos por los reos, a las peticiones de libros e incluso a la posibilidad de lectura en la cárcel, construir un panorama complejo, que trataré de extraer —con obligada contención y esfuerzo de orden y de síntesis— de los fárragos de los procesos.

Los implicados en los procesos son personas «curiosas en libros»; el apelativo apunta hacia esa *curiositas* humanista sobre la que se cierne inicialmente la sospecha. Son personas que viven del ejercicio profesional en torno al libro: Grajal, catedrático sustituto en la Cátedra de Biblia, fray Luis de León, catedrático de Durando, Cantalapiedra, sustituto de la Cátedra de Hebreo; pero junto con ellos, los más conocidos, la acción inquisitorial en la Universidad afecta a otros no teólogos, como el Brocense, catedrático de Retórica o a Juan Escribano, profesor de griego, cuyos problemas con la Inquisición están todavía sin estudiar.[2] Me referiré sobre todo a los dos primeros.

Los otros actores necesarios de los procesos son aquellos que intervienen como promotores de los mismos a través de la denuncia (León de Castro, Bartolomé de Medina) o como testigos, compañeros de claustro, y por lo tanto copartícipes del mismo ambiente librero; ellos introducen interesantes aspectos en torno al libro en los ambientes intelectuales que no se tienen siempre en cuenta; por ejemplo, esos intereses económicos que no parecen ajenos al inicio del procedimiento mediante la delación, tal y como se deduce del cuestionario de defensa que fray Luis presenta a sus testigos el 24 de julio de 1572. La cuarta pregunta en ese cuestionario es

> Si saben que el Maestro Castro gastó más de mil ducados en la impresión del dicho libro, y no se le ha vendido bien, y está persuadido que ha sido causa dello haber dicho el Maestro fray Luis de León mal del dicho libro y haber hecho que lo llevasen a la Corte.[3]

Se refiere a los *Commentaria in Esaiam* de León de Castro, publicados en Salamanca por Mathias Gast en 1570, libro que fue recogido por el Santo Oficio

2. Por carta del profesor de Música en Salamanca Francisco Salinas a Arias Montano del 29 de enero de 1575 sabemos que «esta semana embió aquí la Inquisición de Valladolid por un profesor de la lengua griega llamado Juan Escrivano, al parescer de todos muy buen christiano, y de los que bien entienden uno de los que mejor agora saben en España todas tres lenguas y las artes liberales y la Philosophía y Teología, y el que mejor y más exquisitos libros tenía. No sabemos si el mal está en él o en los acusadores. Nuestro Señor ponga el remedio que conviene a él y a los maestros que allá están». Arias Montano (2002: 185).

3. *Proceso*, pág. 105. En todas las citas de los procesos modernizaré la ortografía, modificando los criterios casi paleográficos de los editores, para facilitar su lectura.

para su examen «cinco o seis meses, y el Maestro León de Castro fue a la corte y estuvo sobre ello todo el dicho tiempo, con mucha pesadumbre y costa». Castro atribuyó esta costosa retención de su libro a denuncias de fray Luis (cosa que, por cierto, fray Luis no niega, ni niegan sus testigos, entre ellos dos que tendrán posteriormente problemas con la Inquisición, como el Brocense y Juan Escribano), y el agustino ve en el hecho el origen de la animadversión del dominico contra él y en su proceso la venganza de León de Castro por ello. Es significativo que Cantalapiedra insista en el mismo asunto y crea que su proceso se debe a que León de Castro se venga por las críticas hacia su libro, que «ofendían para su venta».[4]

No sólo rencillas profesionales o diferencias intelectuales, como tradicionalmente se señala, sino además intereses económicos en torno al libro parecen aspectos en nada ajenos a los procesos. Pero, más que el origen de los procesos, me interesa ahora destacar, sobre todo, cómo estos muestran de qué manera el libro y la lectura se han convertido en territorios de peligro intelectual; es el «peligro de leer» que apuntaba con perspicacia Fernando Bouza (1992) y el anti-intelectualismo que atenazaron el desarrollo de la espiritualidad áurea tras la Contrarreforma.

Lo que está aquí en juego, y lo que resulta finalmente cercenado, es la posibilidad de un acercamiento profesional e intelectual al libro, un modo de lectura filológica y teológica, en libertad. Y la consecuencia será el abandono de ese modo de lectura por otros de menor peligro, compendiados en el desencantado «*sapere ad sobrietatem*» que propone Martínez Cantalapiedra y que saca a la luz las consecuencias menos evidentes, pero quizá más expresivas, de los procedimientos de control en torno al libro, las de la censura inmanente, la autocensura, tan difícil de percibir en la superficie. «Los tiempos andan peligrosos; cierto sería mejor andar al seguro y *sapere ad sobrietatem*» dice Cantalapiedra.[5] La 'sobriedad' del conocimiento es contraria a la *curiositas* que alimenta los avances científicos. Por lo mismo, la afición a novedades es, en el terreno intelectual, camino hacia la perdición, susceptible de ser denunciado:

4. Estos hechos coinciden con lo descubierto por Anastasio Rojo respecto a los ejemplares de la obra que tenían los libreros y que había en la propia biblioteca privada del Maestro, y que le llevan a concluir que «no vendía con facilidad sus libros, no es de extrañar que dos de ellos no fueran nunca impresos.» Rojo (1997: 57). Que León de Castro «anduvo toda la vida sin un cuarto en el bolsillo» lo afirma Vicente de la Fuente en su *Biografía* del Maestro (Fuente, 1860: 25, n. 1). ¿Habría detrás de la denuncia un deseo de venganza por dinero? Allí mismo se insiste en la idea de que León de Castro vio una mano negra «judaizante» detrás del fracaso de su *In Esaiam* y se afirma que «fray Luis de León no fue del todo inocente en la persecución del libro de León de Castro» (Fuente, 1860: 64). Quizá Rojo va demasiado lejos al plantearse la posibilidad de que la denuncia en 1571 de León de Castro contra fray Luis sea una venganza «motivada porque fray Luis no le devolvía un libro» que le había prestado en 1569 (Rojo, 1997: 62).

5. Martínez Cantalapiedra, Salamanca 20 de marzo 1572, carta al obispo de Plasencia. León (1991: 119).

> en la Universidad de Salamanca hay mucho afecto a *cosas nuevas* y poco a la antigüedad de la religión y fee nuestra y que esto es lo principal que se debe remediar [...] Que a los dichos tres maestros Grajal, León y Martínez ha visto este declarante afectos siempre a *novedades* [...] que son hartas *novedades* y dignas de remedio (León 1991: 16, subs. míos).[6]

El miedo a la novedad, el cercén de la *curiositas* y el sentimiento de culpa en torno al libro son el resultado más evidente de estos procesos de autocontrol que se imponen.

Baste un ejemplo de partida de cómo el mundo del libro científico se ha teñido de peligros. Gaspar de Grajal, defendiéndose de la proposición de que se le acusa de que ha dicho que «hay muchos lugares en la Escritura que no están entendidos aún agora»[7] se defiende con argumentos de crítica textual y señala, como al paso, la presión que se está llevando a cabo sobre el texto base de los teólogos:[8]

> yo dixe que en las Biblias que comúnmente andan había muchos lugares corruptos y depravados o *incuria librariorum o scribarum quorundam inscitia* (...) y que si algún día nuestro Señor me daba espacio, había de hacer imprimir una Biblia correctísima, aunque yo gastase mil o dos mil ducados en servicio de la Iglesia (...) Y no sé yo si en esta Biblia que esperamos, que se imprime en Amberes por mandado de su Majestad, ha de haber algo desto.
> Y después que esto dixe, me mostraron una Biblia, impresa en León, en el año de 35 por Vicente de Portonaris, en la cual está hecho la mayor parte de lo que yo deseaba. *Y la tal Biblia no se ha vedado, ni por esta razón me parece a mí se deba vedar* (...) y en muchas Biblias andan estos lugares anotados con vírgulas y estrellas, dando a entender la variedad de códices que hay.[9]

Esa Biblia 'leonesa' de Portonaris (Vicente) del 35 debió formar parte del cuerpo de biblias prohibidas en la *Censura General de Biblias*, donde encontramos hasta 28 impresas en Lyon. Y tanto por su origen editorial, como por

6. Acusación de Bartolomé de Medina. El mismo prejuicio contra la novedad expresa otro de los testigos que deponen contra fray Luis: «que yo no quiero saber más de lo de Santo Tomás y los Santos y mis maestros Soto y Cano, y no novedades». León (1991: 121). Sobre el sentido negativo por las connotaciones de heterodoxia del término «novedad» en el mundo del biblismo ver San José Lera (1996).

7. Martínez Cantalapiedra (1946: 369).

8. La Biblia es el libro en torno al cual se despliegan algunas de las más encarnizadas batallas inquisitoriales. «El fenómeno editorial surgido en torno a la Biblia fue más impresionante», afirma Gilmont (1998: 334) al referirse al papel de la imprenta en la difusión de las ideas protestantes. En este contexto, el control del libro y la lectura responde a estrategias ideológicas de la contrarreforma católica (Julia, 1998: 369), aunque, como muestra el mismo estudio, también la reforma protestante desarrolla una conciencia de los «peligros de la lectura», sustituyendo la Biblia por los catecismos (*ibid.*: 339 ss.).

9. Martínez Cantalapiedra (1946: 373). La «Biblia que se imprime en Amberes» es, claro, la Políglota Regia, a cuyo frente está Arias Montano (ver nota 13).

su naturaleza textual, con notas y aclaraciones, era susceptible de prohibirse.[10]

Los procesos a los profesores salmantinos muestran esa preocupación por el control de los modos académicos de lectura bíblica para evitar la puesta en cuestión del texto autorizado, la Vulgata. Pero además dejan a la luz la forma de actuación de los mecanismos de control del impreso en el ámbito académico: un librero, Portonaris (Gaspar), solicita permiso para imprimir revisada una Biblia de éxito en Europa (la de Vatablo), que había quedado prohibida en el *Índice* de 1559 y convertirla a la ortodoxia católica;[11] la Inquisición solicita el preceptivo informe de expertos en el ámbito académico; la Academia reúne una comisión de teólogos; esta comisión discute y afloran los diferentes criterios de lectura (y quizá, como he señalado, otras cuestiones menos académicas). Incluso se habla de proyectos para ponerse en vanguardia de la ciencia bíblica europea, imprimiendo la mejor de las biblias posibles, como recuerda en su defensa Cantalapiedra:

> cuando emendábamos la Biblia de Vatablo, un domingo en la tarde, y era invierno, habrá cuatro años [es decir, hacia 1569] nos juntamos en casa del maestro Sancho y entretanto que estábamos en la junta nevó; y estando esperando que se juntasen los maestros, el maestro Sancho y el maestro fray Luis y el maestro Grajal y yo, se tractó que sería bien acordado que la facultad de Teología de Salamanca hiciese una Biblia y la enmendase por originales de mano que se podrían haber de la universidad y iglesia y monasterios; y prometí yo de haber dos por el obispo de Plasencia, y que se podían añadir anotaciones y diligencias con que fuese mejor que ninguna de las que ha habido hasta agora; y nos podíamos aprovechar de la Biblia lovaniense y parisiense, y añadiríamos a ellas lo que hay en los originales de España; y habiendo nosotros esto tractado, díxelo yo a este testigo, que se llama Alarcón, que se podría hacer una Biblia mejor que las que ha habido hasta agora...[12]

Este proyecto de Biblia salmantina no se lleva a cabo;[13] es mejor, nos recuerda Cantalapiedra, «*sapere ad sobrietatem*». Que el sentido de culpa se impone sobre el

10. No he localizado esa Biblia de Portonaris del año 35. De ese año, la *Bibliographie Lyonnaise* de Baudrier recoge una *Apud Iacobum Giuntam* (Baudrier, 1964: vol. VI, 161). De Vicente de Portonaris encuentro referencias de dos Biblias. La primera, de 1529, aparece como *Biblia Sacra* y es impresa por Jean Crespin *sumptibus* Vicentii de Portonaris (Baudrier, 1964: vol. V, 434). La segunda, *Biblia. Breves in eadem annotationes ex doctissimis interpretationibus et Hebraeorum commentariis...* aparece en 1536 también por Jean Crespin, in aedibus Vincentii de Portonaris (Baudrier, 1964: vol. V, 456-457). Esta aparece recogida en la *Censura general de Biblias* del año 1554 (Bujanda, 1984: 283, núm. 18), donde se prohíben hasta 28 Biblias «leonesas» (y también la reseñada del año 35 de Jacobo Junta). Quizá la cita de memoria de Grajal le llevara a confundir los términos exactos del impreso.

11. Sobre la Biblia llamada de Vatablo y su papel en el proceso de fray Luis de León, ver González Novalín (1996).

12. Martínez de Cantalapiedra (1946: 242).

13. Otro proyecto bíblico nacional, heredero del Complutense, como fue el de la Políglota de Amberes, protagonizado por Arias Montano, se desarrolla con no poca oposición. El propio Montano se siente amenazado desde Salamanca, como muestra el hecho de que le encargue a Francisco Salinas (quizá el único amigo que le queda en el claustro, encarcelados Grajal y fray Luis) que se entere de las proposiciones que contra él urde León de Castro (carta de 29 de enero de 1575), en Arias Montano (2002: 183).

deseo de trabajo científico, parece claro, al menos en este campo del biblismo.[14]

Esta culpabilidad en torno al libro se instala en los mismos procedimientos de actuación inquisitorial, que ya en la primera audiencia establece que se pregunte al reo si tiene algún libro vedado; y sobre todo, se le invita a un ejercicio de autoinculpación en el que afloran con frecuencia los escrúpulos sobre el libro y la lectura. Grajal se mantiene firme en declarar que no sabe por qué se le ha detenido y que no ha tenido libros vedados, a pesar de los indicios de la investigación iniciada contra él ya en 1559 por la importación de libros; pero fray Luis (quizá confiado en que la sincera confesión acortará el proceso) realiza un primer angustioso recorrido mental por sus posibles delitos, entre los que no falta el de la lectura: es lo que le lleva a confesar el delito de haber leído un libro de astrología. Otras veces es el escrúpulo de lectura del delator el que saca a la luz el miedo en torno al libro. Es el caso de Diego de Zúñiga y el libro italiano de Arias Montano del que hablaremos luego. Algunos años después, ya en 1584, el Brocense responde de una manera muy genérica a esta cuestión: «que tiene libros católicos en su librería de todas las facultades».[15] Veamos alguno de estos casos.

Gaspar de Grajal

El caso de Grajal es ilustrativo, tanto por su relación con la importación de libros, como por la presencia de estos en el proceso. Formado en París y Lovaina, su estancia en el extranjero le convierte enseguida en *homo suspecto.* Y enseguida (ya en 1559) es víctima de investigación inquisitorial «sobre ciertos libros que el maestro Grajal compró en Flandes».[16] El asunto coleará hasta 1564; como se lee en la declaración de su primo Gabriel de Grajar: «sabe que traxo algunos libros el dicho licenciado Grajal, pero que no sabe en qué facultad eran, ni si eran buenos ni malos; e que antes que fuese a París a estudiar había vendido muchos libros que tenía de Artes y Teología y otras facultades».[17]

Alguno de estos libros fueron a parar (a través de León de Castro) a casa del comisario de la Inquisición en Salamanca, Francisco Sancho, para ser examinados conforme al edicto del 59 («y si algunos obiese encuadernados con los libros vedados que fuesen buenos, se quitasen e quedasen e los malos se diesen»).[18] Los libros

14. Lejos de mi intención hacer una valoración, para la que no estoy capacitado, ni como historiador, ni como teólogo, sobre el papel de la inquisición en el desarrollo de la ciencia bíblica. La vieja discusión desde Llorente y Menéndez Pelayo acerca del efecto de la Inquisición sobre la ciencia española, cuenta actualmente con las posturas complementarias (y a veces contradictorias) de, entre otros, Kamen (1998) y García Marín (1998). En nuestro campo parece que se impusieron el miedo a la novedad y el apego a la doctrina segura, que Pardo Tomás (1991: 14) señala para otras ciencias.

15. Sánchez de las Brozas (1941: 41).

16. Grajal (2004: 537).

17. Miguélez (2002: LXVII).

18. Miguélez (2002: LXXV).

se quemaron, según testimonia León de Castro. Aunque debieron de ser pocos de su gran biblioteca, de la que tenemos noticia por todos los testimonios de testigos durante el proceso («sabe este testigo que el dicho Grajales tiene gran librería, e la trajo toda de aquellos reinos donde estaba»).[19] Y se preocupaba por ella, pues, preso ya, en 12 de noviembre de 1572 le pide a su hermano que se interese por los bienes secuestrados, y sobre todo por los libros, para que no desaparezcan (consecuencia frecuente de los secuestros de bienes). Así lo leemos:

> Otrosí, digo que los libros y bienes quel maestro Grajar, mi hermano, tiene en la ciudad de Salamanca, están secrestados en poder del licenciado Sierra Cabezón por inventario. Y porque podría ser que no trayéndose cuenta en los dichos libros y hacienda, como conviene, se disminuyese ... suplico a Vuestras Mercedes también se me entregue esto.[20]

El libro es para Grajal un medio de trabajo, pero también un objeto que se aprecia. Su vida giraba en torno al libro y su casa sería más estudio que vivienda.[21]

De los libros que pide durante el proceso, comprobamos la copiosa biblioteca del catedrático de Biblia y la orientación de las lecturas hacia los libros de teología necesarios para elaborar la defensa. Muchos de ellos dice «se hallarán en mi estudio»; otros los localiza «en los cofres que agora me habrán venido de Flandes». También aprovechando el envío «por que no venga el cofre vacío» pide que se llene con lo que encuentren y «principalmente un libro grande de figuras, que creo que se llama *Theatrum mundi*. Y fray Luis de Granada».[22]

Estas peticiones, además de permitir la reconstrucción parcial de las bibliotecas (a falta de inventarios) nos ponen en contacto con otra realidad diferente, más cercana a nuestro propósito de indagar la presencia física del libro en la cárcel. El libro de mapas de Abraham Ortelio (*Theatrum orbis terrarum* editado en Amberes en 1570) y fray Luis de Granada no son libros solicitados para el estudio o para autorizar los argumentos de la defensa, sino para orientar la lectura hacia la curiosidad humanista o la lectura piadosa que reconforte.[23] En realidad este de la lectura piadosa es el único campo en que piensan los inquisidores cuando autorizan la presencia del libro no especializado en la cárcel, cuya concesión se dejaba al arbitrio del

19. Miguélez (2002: LXXIV).

20. Grajal (2004: 550). Antonio Castillo ha señalado que las *Instrucciones* del inquisidor Valdés en 1561 mandan requisar o secuestrar bienes de los reos, entre ellos los libros, pero «ninguno de los datos reunidos fundamenta una prohibición de los libros y de la lectura» en la cárcel. (Castillo, 2006: 141). Sobre estas instrucciones ver González Novalín (1989).

21. Así se refiere Anastasio Rojo (1997: 63) a la casa del Maestro León de Castro, después de revisar el inventario de su biblioteca, cuyo valor supone el 65.13% de los bienes inventariados.

22. Grajal (2004: 351).

23. El 15 de enero de 1574 pide libros «para declarar más mi inocencia y mostrar que lo que he enseñado es doctrina de los santos doctores y dar suficientes lugares y razones de lo que tengo dicho, tengo necesidad se me den algunos santos doctores y se me envíen por ellos a Salamanca» (Grajal, 2004: 388).

inquisidor; y así lo certifica el hecho de que el libro de Ortelio no acaba de llegar:

> Y si vuestras mercedes gustasen, para mi consuelo, y pasar el tiempo, que se me trajese un libro grande que viene en aquellos cofres, que por no saber el nombre no le pongo, que no sé si se llama *Fabrica mundi* que contiene muchas descripciones de provincias y ciudades y tablas de Cosmografía, sería mucha merced (16 septiembre 1574).[24]

Pero repite la petición el 29 de noviembre y no queda constancia de que el libro llegase nunca a manos de Grajal.

Para estos profesionales del libro, la lectura y el trabajo son además del medio para pasar el tiempo de prisión, el *modus vivendi*, como queda claro de lo afirmado por Grajal:

> Pues Vs. Mds. hacen merced de mandarme dar libro para que yo no esté aquí ocioso, les suplico sean servidos de me mandar dar un cartapacio mío o dos que están encuadernados en cuero dorado de a cuarto de pliego; [contienen comentarios a Oseas, Joel, Amós y Abdías] y están como en borrador y deseo ponerles en orden, que algún día puedan servir de algo y aprovechar.[25]

Es interesante destacar también la petición que hace de un cartapacio con «doce sermones en romance que yo algunas veces he predicado», porque dice tener la intención de ponerlos en latín: «y pues aquí tengo tanto espacio, deseo los poner en latín».[26] El libro propio necesita alimentarse con los libros ajenos, por eso, si le dan el cartapacio con los profetas, dice, «habrá menester se me trayan de Salamanca los libros siguientes, o los que dellos Vs. Mds. mandaren: *Summa contra gentes*, (¿Tertuliano?) *Primera parte de Santo Tomás,* San Crisóstomo *sobre San Pablo,* San Agustín*,* la *Biblia de Alcalá,* la de *Vatablo, Phrases Scripturae* (*Phrases Scripturae Sacrae* de Lorenzo de Villavicencio, en Amberes, in Aedibus Viduae et Haeredum Ioannis Steelsi, 1571)*, Thesaurus Pagnini lingua sanctae,* Dionisius Carthusianus *super 12 profetas*». Son los instrumentos del teólogo, con los que trabaja (Biblias políglotas, glosas, gramáticas y autoridades).

Pero más allá de esto, en ese prudente «o los que dellos Vuestras Mercedes mandaren» saca a la luz el sentido de culpa que se ha desarrollado en torno al libro: la lista parece canónica (a pesar del todavía prohibido Vatablo), pero ya no hay nada seguro en torno al libro y conviene mostrarse cauto y sumiso, dadas las condiciones, y aceptar lo que venga.

La diligencia de respuesta inquisitorial en torno a los libros pedidos no parece muy grande en el caso de Grajal, aunque se crucen las dificultades para encontrar algunos de ellos que estaban en unos cofres traídos desde Flandes, estando ya preso, y que se llevaron secuestrados a casa de Francisco Sancho:[27] la petición del 26 de

24. Grajal (2004: 360).
25. Grajal (2004: 351). La escritura se convierte en elemento de resistencia, como ha estudiado Castillo (2006).
26. Grajal (2004: 352).
27. Grajal (2004: 359).

agosto de 1572 se repite en similares términos el 5 de noviembre y con añadidos el 9 de enero de 1573; no se le entregan algunos de ellos hasta el 14 de mayo de 1573 y el 11 de junio;[28] el 13 de noviembre de 1574 se consigna que «de los libros que ha pedido, se han traído parte dellos».[29] Algunos libros nunca llegan a entregarse (por ejemplo el Ortelio) y otros terminan perdiéndose y se siguen buscando después de cerrados los procesos.

Esta secuencia permite plantear una cuestión latente, tangencial al asunto de los libros en prisión, pero en definitiva esencial para comprender hasta qué punto las peticiones de los procesados fueron atendidas y sobre todo en qué condiciones se desarrolló su contacto con el libro en el entorno de la cárcel.

Parece claro que las condiciones en que se desarrolla la lectura y el contacto con el libro, incluso la posibilidad de trabajo con él, no son las mejores. El paso del espacio de aprendizaje basado en el escrito (la universidad) y la lectura (la biblioteca) al espacio ágrafo por excelencia (la cárcel) no debió de resultar sencillo para los maestros. En teoría la cárcel de los maestros salmantinos no debería ser la *dura et arcta carcer* que se prevé en el tratado de Nicolás Eymerich (cap. XXVII) para los condenados, sino una prisión de custodia, en dependencias episcopales o un monasterio, mientras dura el proceso.[30] Sin embargo, las propias palabras de fray Luis no dejan lugar a dudas sobre las condiciones de su estancia, cuando el 21 de noviembre de 1575 pide que se le traslade a un monasterio, entre personas religiosas para morir como cristiano «y no como infiel solo en una cárcel y con un moro a la cabecera».[31]

Las condiciones miserables del encarcelamiento no invitan al trabajo y la lectura. Así las describe Llorente:

> Es innegable que aquellas cárceles son duras y estrechas, y rigurosísimas porque habiendo los reos de vivir separados, sin comunicación entre sí, la soledad dilatadísima que se padece noche y día es capaz de matar con enfermedades hipocondríacas a un hombre (...) La experiencia tiene acreditado que algunos han querido quitarse la vida desesperados por efectos de la tristeza.[32]

28. Grajal (2004: 357, 358).
29. Grajal (2004: 575).
30. Una recopilación de las directrices de Eymerich, con glosas y comentarios desde las directrices inquisitoriales posteriores se publicó varias veces a lo largo del siglo XVI. He visto la edición romana de 1587, que además incluye una recopilación de decretos, bulas, breves y motu proprios de varios Pontífices referentes al gobierno de la Inquisición (Eymerich, 1587).
31. León (1991: 604). Estas condiciones coinciden con el verso de la oda a Nuestra Señora, XXI, 5: «mira un miserable en cárcel dura», donde *cárcel dura* es un claro tecnicismo para referirse a un tipo de procedimiento inquisitorial. Como escribe Llorente (1995: 193): «la prisión en cárceles secretas del tribunal no se puede reputar por mera custodia, sino por verdadera pena, más acerva que casi todas cuantas caben en definitiva». Lo que se aplica a los profesores salmantinos es, pues, la «cárcel secreta», que formaba parte del edificio de la Inquisición, «para que el recluso en cualquier momento pudiera ser conducido a la cámara de la audiencia sin posibilidad de ser visto por el público» (Lea, 1983: vol. II, 405). Lo que fray Luis solicita (como también hará Grajal) es una casa de custodia o de penitencia. La petición no prosperó en ninguno de los dos casos.
32. Llorente (1995: 193).

Y lo que es más importante a nuestros efectos: «Las dilatadas noches del invierno, desde las quatro de la tarde hasta las siete de la mañana impiden al infeliz reo aun la molesta diversión de leer un libro espiritual *que es el único que se permite*».[33] La incomunicación es medida de oficio.[34]

Las condiciones de Grajal en la cárcel poco invitarían a la reflexión y a la escritura; a juzgar por la petición de 28 de junio de 1575 en que «suplica le hagan merced de quitalle un preso que tiene en su compañía, porque es hombre inútil y sucio y que le perturba, *y a su estudio*».[35] El 3 de agosto se declara «falto de salud y con grande aflictión y con temor de perecer en el aposento y cárceles en que estoy» y pide que le trasladen a un monasterio «con fianzas de cárcel segura».[36]

Junto con esto, otro elemento que debe tenerse en cuenta es el control por parte de los funcionarios del papel que se entrega a los reos.[37] El 24 de mayo de 1574 Grajal se presenta ante los inquisidores para entregar

> diez y nueve pliegos de papel en borrador de cosas que tiene escriptas en su cárcel, las cuales dixo que se rompiesen porque son cosas de su estudio, y no toca a su negocio. E pidió se le diese una mano de papel para responder a la calidad de las proposiciones...[38]

El 26 de junio pide «diez pliegos de papel» y se le dan rubricados;[39] «veinte e un pliego» pide el 3 de julio de 1575.[40] Las peticiones de papel se van repitiendo «para si tuviera que responder»,[41] pero no para escritura propia de cosas estudiadas. Parece pues que Grajal podía escribir en la cárcel, pero entrega lo escrito y se le recoge, a cambio del papel rubricado para su defensa. El asunto del papel es clave para entender el trabajo de escritura en la cárcel. Grajal deja claro que había restricciones en su uso:

33. Ibidem.
34. Lea (1983: 412).
35. Grajal (2004: 586); sub. mío.
36. Se ha convertido en un lugar común de la bibliografía sobre fray Luis de León atribuirle al periodo de 1572 a 1576, mientras está preso en la cárcel vallisoletana, una buena parte de su producción literaria: en realidad, las condiciones precarias que señalamos para Grajal pueden hacerse extensibles a fray Luis, a quien poco tiempo y poca disposición de ánimo debía de quedarle para inspiraciones creativas.
37. Sobre este asunto se pronuncia Lea (1983: 415) de forma contradictoria: «Un rasgo obligado de la prohibición de comunicarse fue que a los presos no se les permitía utilizar recado de escribir, salvo bajo la supervisión más rigurosa». Sin embargo, el mismo estudioso dice a continuación: «A los reclusos se les daba todo el papel que pedían, y algunos ciertamente consumían papel por resmas, como fray Luis de León, que alivió el tedio y la ansiedad de sus cuatro años de cárcel en Valladolid escribiendo su clásica obra de devoción *Los nombres de Cristo* (sic)». ¿En qué quedamos? Sobre el caso me parece justo recordar lo señalado por Ángel Alcalá (León, 1991: 42, n. 3): «La entrega de recado de escribir estaba estrictamente regulada por las Instrucciones de Valdés 'Cómo se ha de dar el papel al reo'» (ver nota 31). El caso de fray Luis es extensible al de los otros procesados, a juzgar por las secuencias de petición y entrega de papel signado.
38. Grajal (2004: 570).
39. Grajal (2004: 572).
40. Grajal (2004: 586).
41. Grajal (2004: 584).

> ...pues entre mis cartapacios hay algunos que tienen papel blanco, se me dé uno, en el cual no están scriptos sino unos sermones en romance... Y para cualquiera estudio que haga, pues vuestras mercedes saben se puede hacer mal sin papel, suplico se me dé papel, con la cuenta que a Vs. mercedes les pareciere, porque ansí mismo yo la dé de los que se me hubiere dado cuando se me pidiere (5 noviembre 1572).[42]

El 19 de enero de 1573 pide ya

> para tener aparejado y puesta en orden la respuesta a la publicación... me manden dar papel y pluma... porque aunque tengo algunas cosas escriptas, están tan en suma y abreviadas que si no se ponen en orden y concierto, no me podré tan fácilmente aprovechar.[43]

En realidad, no se hace otra cosa que aplicar lo dispuesto por Fernando de Valdés en las normas para el procedimiento de la Inquisición, a 2 de septiembre de 1561, que habían dejado establecido que la escritura de los presos se limitara a la redacción de su propia defensa en un número contado de pliegos de papel debidamente rubricados por el escribano del Santo Oficio: «Si el reo pidiere papel para escribir lo que a su defensa tocare debensele dar los pliegos contados y rubricados del Notario».[44]

Las condiciones físicas de la prisión, el control del papel, limitado a la redacción de la defensa propia en papeles debidamente rubricados por el notario... nada invita a convertir la cárcel en un espacio para la escritura, y difícilmente para la lectura. Sin embargo, Grajal insiste hasta los últimos momentos de su proceso (y de su vida): «Otrosí, digo que por orden de vuestras mercedes se me dieron ciertos libros, los cuales he visto. Tengo necesidad para mi consuelo y entretenimiento se me den otros libros de mi librería».[45] La respuesta a la petición no llegó a tiempo. Se le adelantó la Parca que visita a Grajal el 9 de septiembre de 1575. Tras su muerte se hace inventario de los libros del maestro. Las ediciones modernas del proceso no recogen estos inventarios. Quizá hay ahí un campo para los historiadores del libro y de la lectura.

42. Grajal, (2004: 353).
43. Grajal (2004: 356).
44. Cit. por Castillo (2003: 149, n. 9). Ver también Lea (1983: 415, citado en la nota 37). Estas disposiciones de Valdés amplían las que se habían ido recopilando por Torquemada, y se imprimen varias veces a lo largo del siglo XVI. El procedimiento respecto al papel es siempre el mismo: el preso solicita audiencia ante el inquisidor, se le recibe, pide el papel, se le da signado por el notario y es vuelto a la celda. Baste este ejemplo del proceso de Grajal: «En Valladolid, a veinte y seis días del mes de Junio de mill y quinientos y setenta y quatro años, estando el señor Inquisidor doctor Guijano de Mercado en la audiencia de la mañana, pareció en ella el maestro Grajar, aviendo pedido audiencia, y como fue venido le preguntó ques lo que quiere, porque el alcayde a dicho que pide audiencia; dixo ques verdad que la a pedido, y la quiere para presentar una petición y para pedir diez pliegos de papel, (...). Fueronle dados los diez pliegos de papel, señalados de mí el dicho notario, y con tanto fue mandado bolver a su cárcel». Grajal (2004: 572).
45. Grajal (2004: 587).

Fray Luis de León

El caso de fray Luis de León no es muy distinto en muchos aspectos, pues su proceso forma parte del mismo contexto que el de Grajal, y como este se inicia en torno a un libro, la llamada *Biblia* de Vatablo, a la que ya nos hemos referido. Desde sus peticiones de libros y papel se puede reconstruir su biblioteca y su actividad de lectura en la cárcel.[46] Sin embargo, me interesa ahora más un asunto al que se ha prestado menos atención, pero que afecta más al propósito de esta reunión, como es el desarrollo de un sentido de culpabilidad en torno al libro, a la lectura y a la actividad intelectual, que se percibe en el proceso de fray Luis en varias ocasiones.

Fray Luis, empujado por los rumores sobre su labor, realiza una primera confesión, previa al proceso y encarcelamiento, en la que aflora el sentimiento de culpa en torno a la actividad intelectual, y al trabajo con la traducción al vulgar de los textos bíblicos y particularmente la traducción del *Cantar de los Cantares*:

> me pesa de cualquier culpa que haya cometido o en componer en vulgar el dicho libro o en haber dado ocasión directa o indirectamente a que se divulgase, y estoy aparejado a hacer en ello la enmienda que por V. M. me fuere impuesta. Y digo que sujeto humilde y verdaderamente a V. M. y a este Santo Oficio y Tribunal ansí este dicho libro...[47]

El asunto de la traducción al vulgar de textos bíblicos reaparece, como es lógico a lo largo del proceso, puesto que constituye uno de los territorios de peligro intelectual preferente para los inquisidores. En la temible primera audiencia (el 15 de abril de 1572), y ante la pregunta «si sabe o presume la causa por que ha sido preso por este Santo Oficio», fray Luis, sin duda angustiado («muchas cosas se le han ofrecido a la imaginación después que está preso») pide papel para poner por escrito y por extenso su autoacusación. Fray Luis hace en esa autoacusación un recorrido mental por los territorios del libro y de su actividad intelectual (junto con cuestiones de calado hermenéutico que empiezan a aflorar) que se han convertido en espacios de culpabilidad, espacios sospechosos de la disidencia: la traducción al vulgar de textos bíblicos, la posesión y la importación de libros, la ciencia, la espiritualidad conflictiva, la lectura en definitiva. Esta autoacusación, resultado de la primera audiencia, nos servirá de guía para adentrarnos en el caso de fray Luis de León.

46. Los libros que pide fray Luis desde la celda, muestran esa «diversidad emocional» de la lectura humanista que Anthony Grafton señala a propósito de Maquiavelo (Grafton, 1998: 284): libros para la evasión, para el estímulo imaginativo (los clásicos en ediciones de faltriquera); libros para el estudio (o la defensa) en ediciones in folio, a la busca de instrucción, *libri annotati* como los de los estudios de los humanistas. Puede verse al respecto San José Lera (2007).

47. León (1991: 27).

La traducción al vulgar de textos bíblicos, prohibida

> Item, en aquella mi confesión declaré que había declarado en romance los *Cantares de Salomón* y no declaré que había también hecho en romance una declaración breve sobre el salmo *Quemadmodum desiderat cervus* y otra sobre el salmo *Usquequo Domine oblivisceris me in finem* (...) Yo confieso que tenía el *libro de Job* en romance y que he tenido intento de hacer sobre él en romance una declaración...[48]

Ya hemos visto que en la primera confesión voluntaria fray Luis había declarado su traducción en romance de los *Cantares*. Ahora amplía la confesión a otros textos bíblicos traducidos y comentados. Traducción y comentario van de la mano en la renovación de la exégesis bíblica. Y ambas había quedado sometidas a cuestión desde los primeros *Índices,* lo que explica la autoacusación del agustino. El peligro de la interpretaciones literales, libres e indiscriminadas desde la traducción, amenazaba el edificio de autoridad de la Iglesia, construido sobre exégesis alegórica y hacía de la traducción de la Biblia el principio de difusión de toda herejía, según pensaban quienes se oponían a ella. Así opinaba el teólogo Nicolás Ramos en carta a la suprema del 9 de enero de 1577:

> Lutero, Oecolampadio, Melanton, Bucero, Zuinglio, Munstero, Calvino y otros muchos, para persuadir al pueblos sus herejías comenzaron poquito a poco a persuadirles que tal palabra y tal palabra de nuestra biblia Vulgata no estaba bien o tan bien trasladada como se contenía en el original griego o hebreo. Y así comenzaron a mudar las palabras y por el consiguiente la sentencia ['el sentido'] de la Sagrada Escritura; porque como los conceptos se declaran por las palabras, quien estas muda y altera, necesariamente ha de mudar el sentido. Este fue el principio...[49]

La traducción de la «Biblia en nuestro vulgar o en otro cualquier en todo o en parte» figura explícitamente vedada en el severo *Índice* de 1559 de Fernando de Valdés; desde ese punto y momento quedaban las traducciones prohibidas de raíz, «en todo o en parte», dejando en España poco margen para la interpretación, a pesar de las discusiones, ambigüedades y relativa flexibilidad que se desprendería posteriormente de las reglas derivadas de las sesiones de Trento (y particularmente de lo recogido en la Regla IV y sus observaciones, referente a las licencias de los obispos y a las traducciones parciales).[50] Quizá por ello, por la multiplicación contradictoria de los edictos prohibitorios y la ambigüedad tridentina, fray Luis expresa cierta confusión:

48. León (1991: 49).
49. León (1991: 706).
50. Sobre este aspecto, fundamental para la espiritualidad contrarreformista, y en particular sobre el peso de los decretos y discusiones tridentinas en España véase Fernández López (2003), con un buen resumen de las sesiones conciliares en las páginas 161-178. Sobre las posiciones de la Iglesia a propósito de la traducción de la Biblia al vulgar antes, durante y tras el Concilio de Trento en Italia trata también el documentado estudio de Fragnito (1997).

> He sospechado si mi prisión ha sido por no haber declarado esto. Y no lo declaré, porque nunca entendí que en ello había escrúpulo, por esta razón: y es que los dichos dos salmos andan en romance en las Horas de Nuestra Señora y la parte de la Sagrada Escritura que anda en romance nunca se entendió que estaba prohibido declaralla en romance, siendo la declaración buena y católica.[51]

No obstante la declaración atenuante, era claro para los inquisidores que si la tenencia o lectura de la Biblia en vulgar era motivo de prohibición, sin contemplar autorizaciones ni licencias, revocadas sistemáticamente desde 1559, la realización de una traducción al romance presentaba al sujeto como fautor de herejía. Por eso no es extraño que la cuestión de la traducción romance del *Cantar de los Cantares* pase a las acusaciones del fiscal, y no sólo por la traducción al vulgar, sino además por otro problema añadido y no menos grave en este caso, como es la preferencia por sentidos literales en la interpretación del epitalamio bíblico. A un mal se sumaba otro. Y de hecho, la única medida efectiva que recoge la sentencia final del Consejo de la Suprema Inquisición contra el agustino, como acción clara y que no admite discusión ni opinión, es: «que se recoja el cuaderno de los *Cantares* traducido en romance».[52]

La posesión de libros, sospechosa

> He sospechado si ha ofendido alguno de una biblia que tengo entre mis libros, que es una biblia hebrea y caldea con los comentos de los hebreos en su lengua y escritos de la letra que ellos usan que llaman provenzal, la cual yo no entiendo ni sé leer. La cual biblia yo no sé ni he visto que esté prohibida, antes, en la librería de las Escuelas de Salamanca hay otra como ella...[53]

Que un catedrático de Teología, aspirante a la sustitución de la cátedra de Escritura ya en 1560, posea una biblia en hebreo no parece grave delito, aunque vaya acompañada de comentarios de los exegetas hebreos, y esto ya le hace más sospechosa y susceptible de prohibición.[54] Más interesante es el comentario hecho como al paso, «la cual yo no entiendo ni sé leer», que parece llevarnos el territorio de la disimulación y de la excusa, estrategias de ocultación tan especialmente presentes en momentos de persecución religiosa y

51. León (1991: 49). Acerca de la ambigüedad de los decretos tridentinos ver Fernández López (2003: 120).

52. León (1991: 698). Al papel de la traducción en la limitación ideológica de la exégesis en romance dediqué unas páginas (San José Lera, 1996: especialmente 476-477).

53. León (1991: 57).

54. Al establecer los criterios de actuación de los inquisidores en la censura de libros, García Cárcel (1992: 104) destaca el interés por penalizar las ediciones con comentarios, glosas, escolios u otras interpretaciones del mensaje original. El problema con la Biblia de Vatablo lo confirma; por eso, una biblia con comentarios de exegetas hebreos es, de partida, altamente sospechosa.

amenaza (como nos enseñó no hace mucho Mª José Vega, 2008) y en las que aflora el sentimiento de culpa».[55]

La importación de libros, sospechosa

> También he tenido alguna manera de recelo desto que diré. El Maestro Grajal me dixo los meses pasados que enviaba a Flandes por ciertos libros. No me dixo qué libros ni me mostró la memoria dellos ni yo lo supe. Pidiome que escribiese al Maestro Benito Arias Montano que es muy amigo que se los comprase al mercader que llevaba el cargo dello y que si viese también algún otro libro bueno que él supiese que se lo comprase (...) Háseme ofrecido a la imaginación si acaso entre estos libros se señaló algún libro que no fuese bueno, lo cual en ninguna manera puedo creer, porque al Maestro Grajal le he tenido por católico y al Maestro Benito Arias por muy católico...[56]

La procedencia extranjera de los libros, y más particularmente su origen centroeuropeo, es uno de los principales motivos de sospecha, como hemos visto en el primer proceso de Grajal ya en 1559. Aquí queda de nuevo claro, junto con el papel de Arias Montano como introductor en España del libro europeo.[57] Sabemos por estas declaraciones que abastecía de libros también al entorno humanista salmantino; y que sus propios libros eran sometidos a estricto examen en Salamanca, en los mismos meses de inicio de los procesos, en 1572; se lo cuenta Plantino (que lo ha sabido por noticias del librero Mathias Gast, en carta del 5 de julio de 1572:

> A Domino Mathia Gast bibliopola Salmanticensi, litteras accepi quibus significat opus tuum *In Prophetas minores* diligenter rursus et severe satis fuisse illic examinatum, atque tandem bibliopolis redditum cum libera potestate illud distrahendi. *Monumenta* vero, quantum ab aliis audio, a nonnullis inquisitoribus adhuc suspecta habentur et prohibita.[58]

55. En la Biblioteca de la Universidad de Salamanca hay actualmente cuatro biblias hebreas impresas en el siglo XVI por Froben (Basilea, 1536), Robert Etienne (Paris, 1546), Plantin (Amberes, 1566, dos ediciones diversas); ninguna parece responder a la descripción que da fray Luis. No se conserva ninguna de las muchas biblias hebreas que salieron en Venecia con los tipos de Daniel Bomberg «que llaman provenzal» se refiere a un tipo de escritura hebrea cursiva usada, según Alfonso de Zamora «para cartas y procesos y comentos». En la Biblioteca de la Universidad de Salamanca se conserva un ejemplar de las Introductiones artis grammatice hebraice de Alfonso de Zamora (Alcalá, Miguel de Eguía, 1526), que perteneció al Colegio Trilingüe (signatura BG/33072); este impreso lleva al final manuscrito un Arte para saver escrivir las figuras de las letras hebreas en caligrafía provençal y hebrea, a tinta negra y roja. Debo la noticia de este impreso y la aclaración del sentido (para mí desconocido) de la escritura provenzal hebrea, a Jesús de Prado Plumed, que ha dado recientemente noticia del mismo (Prado Plumed 2011). Agradezco muy sinceramente a Jesús del Prado Plumed su interés por esta ponencia y sus precisas informaciones.

56. León (1991: 58).

57. Este papel queda claro con sólo leer la correspondencia con Juan de Ovando, empeñado en formar una importante Biblioteca, o con Plantino. Ver Arias Montano (2002, 2008) y Bécares (1999).

58. Arias Montano (2002: 78).

La maquinaria de control puesta en funcionamiento en 1559 había surtido efecto en las conciencias y motiva la autoacusación de Fray Luis, que trata de salvaguardar a ambos amigos, insistiendo en su condición de católicos con el fin de amortiguar los efectos sospechosos sobre su actividad libraria.

La ciencia, sospechosa

> Un estudiante licenciado en cánones que se llamaba el licenciado Poza que me leía principios de astrología, me dixo un día que él tenía un cartapacio de cosas curiosas (...) Era un cartapacio como de cien hojas de ochavo de pliego de letra menuda (...) Y acúsome que leyendo este libro... probé un sigillo astrológico... Yo quise quemar este libro ... y así le quemé.[59]

La astrología (no toda, pero sí la relacionada con invocaciones, conjuros y adivinaciones) es uno de los campos de mayor presencia en los índices inquisitoriales; por eso no es extraño que fray Luis haga memoria del suceso.[60] Sin embargo, cuando fray Luis se acusa (17 de abril de 1572) el asunto no despierta ningún interés y no se vuelve a él en todo el proceso. La reacción del fraile, no obstante, muestra de nuevo el rigor de la autocensura o hasta qué punto la conciencia de culpa que se ha inculcado en torno al libro ha hecho efecto: como un pequeño inquisidor doméstico, quema en la chimenea de su celda el libro o cartapacio (pues de las dos formas se refiere a él), de forma que el destino del escrito sospechoso es la destrucción en la hoguera. Más que el hecho concreto de la quema o su veracidad (la realidad de la hoguera privada sería imposible de comprobar), llama la atención la autoconfesión, como forma de exculparse y hacer explícito su compromiso con los mecanismos de control inquisitorial. Se comprueba así cómo el control inquisitorial sobre la lectura va más allá de la censura real para instalarse en ese territorio resbaladizo y lábil de la conciencia, que aflora cuando el sujeto sometido a presión confiesa, se autoacusa, asume su lectura culpable y hace expresión explícita de su aceptación de los procedimientos: el libro sospechoso o peligroso reducido a cenizas. El mecanismo señala un notable grado de eficacia en los controles, cuyo hábito ha conseguido instalarse en la actitud de los lectores.

La lectura espiritual, sospechosa

Sin embargo, calla ahora un asunto sobre el que el tribunal sí va a preocuparse cuan-

59. León (1991: 60).

60. Pardo (1991: 151 ss.). El *Index* de 1551 ya se refiere a la prohibición de «libros de nigromancia o para hacer cercos y invocaciones de demonios que sepan manifiestamente a herejía, y authores aunque sean sanctos varones cathólicos...» (Bujanda, 1984: 257). Más adelante, la regla novena del catálogo de Quiroga de 1584 desarrolla la prohibición: «todos los libros, tratados, cédulas, Memoriales, receptas y nóminas para invocar demonios por cualquier vía y manera...conjuros, cercos, caracteres, sellos, sortijas y figuras» así como «todos los libros, tratados y escritos, en la parte que tratan y dan reglas y hacen arte o ciencia para conocer por las estrellas y sus aspectos... lo porvenir...». Ver también García Marín (1989).

do salga a la luz poco después, porque tocaba cuestiones de calado en la espiritualidad de la época. Se trata del que podíamos llamar «el caso del *curioso libro italiano*». El asunto salta por la declaración del testigo 15 del fiscal, que resulta ser el fraile agustino Diego de Zúñiga, que declara en Toledo ante el Inquisidor Doctor Juan de Llano el 4 de noviembre de 1572 recordando un hecho ocurrido «habrá trece años» (es decir, hacia finales de 1559) en Salamanca, en la celda del propio fray Luis:

> le dijo fray Luis de León en su celda que había venido a sus manos un libro extrañamente curioso el cual le había dado Arias Montano, el cual le había dado luz y quitado muchas marañas, y que el libro era de un italiano habilísimo, que le parece que le dijo que era hombre de grandísima vida (...) Y que temiéndose este declarante no fuese algún mal libro le hacía mucha instancia que le dijese si había alguna herejía, y que el dicho fray Luis de León le respondió que en lo de la confesión le *parecía que decía una herejía*.[61]

Esta última frase aparece subrayada en el proceso, como indicio evidente del interés que merecía el asunto para los fiscales, pues apuntaba al tema controvertido del sacramento de la confesión, un sacramento superfluo para los protestantes, pues todos los pecados han quedado satisfechos por el sacrificio de Cristo, y cuestionado en el pelagianismo de algunos escritos espirituales italianos. El asunto traía sobre sí las resonancias del tema teológico de la época: la justificación por la fe.[62]

Del libro sabemos que comenzaba con una revelación, «que había tenido el que lo compuso estando de noche orando, que vio en la oscuridad una luz y que de ella salió una voz que dijo: *Quomodo obscuratum est aurum, mutatus est color optimus*», es decir, las palabras de las Lamentaciones de Jeremías, 4, 1. Zúñiga siente escrúpulo «no fuese algún mal libro» y urge a fray Luis para que lo denuncie:

> Y después tomó este declarante escrúpulo si estaba obligado a denunciar de aquello que le había dicho, y que lo preguntó a dos personas de ciencia y conciencia, religiosos de su orden y le dijeron que sí (...). Y este declarante determinado de denunciar preguntó al dicho fray Luis de León a solas por el dicho Arias Montano que le había dado el dicho libro que si era buen cristiano, que el dicho fray Luis de León se alteró con esta pregunta y le dijo encarecidamente que era buen cristiano...

El miedo a la denuncia, del amigo y de él mismo, moviliza a fray Luis para intentar calmar el escrúpulo de Zúñiga, dándole todo tipo de aclaraciones sobre la bondad de Montano y adelantándose a su denuncia al relatar ante un inquisidor en Valladolid lo que había pasado:

> porque le pareció que aunque tenía el dicho libro muchas cosas católicas, tenía otras que le parecían a este peligrosas, que no las entendía este bien porque era en lengua

61. León (1991: 147).

62. Prosperi (2008:107 ss.) estudia el sacramento de la confesión como «la respuesta católica a la reforma luterana», y por tanto como bastión esencial del catolicismo tridentino. Caravale, por su parte (2003: 115, n. 197) señala la aguda sensibilidad antipelagiana de los inquisidores italianos en el tema de la oración.

> toscana, la cual este no sabía entonces. Y este no lo leía, sino que se lo leían a él (Respuesta oral recogida en la audiencia del 12 de marzo de 1573).[63]

Las atenuaciones (no sabía la lengua, él no lo leía, se lo leían) hacen que la cosa suene a excusa, a ocultación o disimulación de las propias habilidades en busca de la exculpación en tema que podía ser peliagudo, porque sin duda sospechoso era el libro y ante la sospecha el reo busca protegerse.

Sabiendo fray Luis que el testigo no ha identificado el libro, se cuida mucho de revelar su título y lo esconde en declaraciones nebulosas. Pero el caso, delatado por Zúñiga a 4 de noviembre de 1572, da más de sí, porque merece detallada respuesta escrita de fray Luis, presentada el 14 de mayo de 1573,[64] en que relata el suceso y lo contextualiza en 1560, mientras escribía sus quodlibetos para graduarse. Y vuelve a las excusas y atenuaciones:

> No sé si las entendí bien, porque el libro no lo leí ni tuve, sino oíle leyéndole Montano (...) Y añadí que era tan bueno lo bueno del libro, que, como estaba escrito de mano, había tenido sospecha si algún hombre de fe dañada copiándole había enjerido en él aquello malo. Y diciendo yo esto díjome el dicho Zúñiga: '¿Mas si por dicha lo enjirió el Montano?' Yo oyendo esto es verdad que me ofendí de un juicio tan arrojado, y le respondí que jamás como era verdad me había pasado por el pensamiento tal cosa, ni a él le pasase.[65]

El nombre del libro y el del autor siguen sin aparecer en el proceso, pero por si acaso, fray Luis deja claro que sabe «que después Montano quemó aquel libro» y así se lo hizo saber a Zúñiga, que aún andaba melancólico con el asunto: «el libro no es ya en el mundo».[66] De nuevo la hoguera fue el destino del escrito.

A pesar de la cual, —sigue explicando fray Luis— en el año 62 ó 63, (¡todavía dos o tres años después del suceso!) de viaje a Granada, pasó por casa del inquisidor Riego en Valladolid y le dio cuenta del libro; este le recomienda que ponga por escrito todo y lo entregue al día siguiente en la casa de la Inquisición, y así lo hizo.[67] Entonces se acordaba bien, pero ahora «como de cosa tan añeja de muchas cosas no me acuerdo (...) porque estoy muy olvidado dello»; más adelante echa humo sobre otro detalle: «dije que aquel libro estaba en lengua toscana. Digo que me parece que es así, aunque como ha tanto tiempo, no me determino bien en ello, pero paréceme cierto que todo o parte dél estaba en toscano». Sobre la veracidad de lo afirmado por Montano dice «estoy tan receloso aun de mí mismo que ni santifico ni verifico al dicho Montano. Posible sería que me hubiese engañado en lo que me dijo de haber quemado el libro». No deja

63. León (1991: 230).
64. León (1991: 286-287).
65. León (1991: 287).
66. León (1991: 287).
67. Recuerda Ángel Alcalá, oportunamente, que no se ha buscado ese papel de fray Luis, del que puede haber quedado alguna huella (León, 1991: 288, n. 47).

de ser curiosa la memoria selectiva, para acordarse de pequeños detalles en los diálogos con Zúñiga y olvidar otras cosas que quizá no convenía tanto revelar (como el nombre del libro). E insistir en la desaparición del libro, cumpliendo, *motu proprio*, con el final previsible de un libro herético (al que ni siquiera se le da ocasión de expurgo, si como dice, tenía tantas cosas buenas), pero al mismo tiempo dudando de si finalmente se hizo la quema o no e incluso de si el libro estaba o no en italiano. Creo que podrían extraerse de este episodio no pocas de esas estrategias del disenso (disimulación, ambigüedad, atenuaciones) que interesan a Mª José Vega (2008). No, claro, porque fray Luis deba considerarse un ateísta, sino por la necesidad de defenderse en situación de acoso.

Se ha especulado sobre el título del libro en cuestión: Pedro Sáinz Rodríguez pensó que podía ser el *Tratado utilísimo del beneficio de Cristo*, de Benedetto de Mantova, o algún escrito de Juan de Valdés.[68] No estaba descaminada, al parecer, la hipótesis de don Pedro, pues según Adriano Prosperi (2001: 383) el misterioso libro era, «senza ombra di dubbio» el *Libro Grande* de Giorgio Sículo. Un libro, perdido quizá para siempre, como victoria inquisitorial, cuyo título *Della veritá christiana et dottrina appostolica rivellata del nostro signor Giesu Christo al servo suo Giorgio Siculo della terra di Santo Pietro*, le coloca en el espacio de la conflictiva espiritualidad italiana.[69] Giorgio Sículo, monje benedictino, conocedor de Valdés y con gran influencia entre los españoles del Colegio de España en Bolonia (a decir de Prosperi),[70] murió condenado por hereje en las cárceles inquisitoriales de Ferrara en 1551 por ser consideradas sus opiniones sobre la justificación como pelagianas. Con lógica fray Luis, mantiene oculto el nombre de un autor cuya mención en nada iba a favorecer ni su causa ni la opinión sobre Arias Montano. Es además significativo que sea este el que trae al italiano a manos de fray Luis. Es sabida la posterior pertenencia secreta de Montano al círculo pietista de Plantino, la *Familia Charitatis*, durante su estancia en Flandes; ahora, más joven, su inquietud espiritual le ha llevado seguramente al conocimiento de la obra de Sículo, por cuyas ideas pudo sentirse atraído y querer compartirlas con su amigo agustino.[71]

Se entiende el miedo de fray Luis a que salga a la luz todo el asunto delatado por Zúñiga, y se entienden así sus estrategias de exculpación y su miedo: remisión a un expediente de denuncia antiguo, ocultamiento del nombre del autor o

68. Lo hace en la introducción al libro de Guy (1960: 45). El libro de Benedetto di Mantova «ha sido considerado como el manifiesto de la Reforma en Italia» (Prosperi, 2008: 104).

69. Ver sobre el asunto Caravale (2003).

70. En el proceso inquisitorial contra Diego de Arnedo, este confiesa haber leído «un librillo de Jorge Siccolo» que pensó que era «gallardo contra los luteranos». Después, al saber que el autor había sido condenado por hereje, había eliminado el libro. El libro, que no estaba prohibido (el nombre de Siculo no aparece en los índices), circuló entre los españoles del Colegio de España en Bolonia (Prosperi, 2001: 318).

71. Pero no por su participación en las sesiones de Trento, como apunta Prosperi (2001: 385), que tienen lugar después de acontecido lo aquí relatado.

del libro, firmeza (*man non troppo*, cuando la cosa se pone fea) en el catolicismo del amigo, disimulación por la ignorancia de la lengua en que estaba escrito (pero con dudas que suenan un poco contradictorias), olvidos por el tiempo pasado, y el final crematorio que se le supone al libro, como muestra inequívoca de que el sujeto ha asumido las obligaciones impuestas y testimonio de la victoria de la autocensura.

Que el asunto se mantiene vivo en el proceso, lo muestra el hecho de que, después de la larga respuesta de mayo del 73, vuelve a referirse al caso todavía dos años después, en la defensa del 12 de septiembre de 1575. Entonces parece ya más seguro y agresivo, con nuevos argumentos:

> Fray Diego de Zúñiga en lo que depone del libro que me mostró el Maestro Montano (...) la cual deposición demás de ser de enemigo es notorio que no pone en mí ni brizna de sospecha. Porque lo primero que dice que el dicho Maestro me mostró un libro es cosa que a cuantos hombres católicos hay puede acontecer mostralles otro algún libro para que le vean y diga su parecer mayormente no trayendo título de autor hereje como el dicho libro no lo tenía.[72]

En efecto, el índice de 1559 no recoge ninguna referencia a Giorgio Sículo ni consta tampoco en los *Índices* romanos; quizá el haber desaparecido su obra por efecto de la acción de la inquisición italiana lo explica. Pero ¿desconocía fray Luis el final desastrado del fraile italiano?

Y de nuevo, y por último, cerca ya del final del proceso, en nueva respuesta escrita del 22 de marzo de 1576:

> el dicho testigo... que dice haber sabido que el Maestro Montano me mostró un libro en el cual yo dije que había algunas cosas muy buenas, otras que me parecieron herejía. De esta sospecha estoy libre, porque lo primero, que es haberme mostrado el dicho Maestro el dicho libro no hace sospecha, porque no teniendo título de autor hereje, de los teólogos es ver y que se le muestren semejantes libros para que digan su parecer. Lo 2º que dice haber dicho yo que había en el dicho libro algunas herejías, no solo no hace sospecha, mas es prueba de mi fe, pues lo malo me pareció mal y ansí lo dixe. Y juntando con esto la denunciación que hice del dicho libro el año de 60, cuya verdad han confirmado las diligencias que sobreello Vs. mds. han hecho después acá, queda clara mi inocencia.[73]

Los argumentos parecen ya definitivos. Es cierto que son los teólogos los encargados de actuar como calificadores de libros, no solo de teología, sino de cualquier otra materia. El propio fray Luis había intervenido como tal, según se desprende de su propia declaración: «Me acuerdo que estando el Maestro León [de Castro] y yo con el Maestro fray Juan de Guevara en su celda sobre un libro que el Consejo Real nos había cometido que viésemos...».[74] Pero no es el caso:

72. León (1991: 599).
73. León (1991: 637).
74. León (1991: 57). La calificación de obras por parte de teólogos de las Universidades, so-

el libro no llega a manos de fray Luis como encargo de calificación, sino por afinidad espiritual.

Por lo que dice fray Luis, el tribunal comprobó también la veracidad de la antigua denuncia del libro, y no se volvió a tratar más del asunto.

Martín Martínez Cantalapiedra

El proceso de Martínez Cantalapiedra contiene también abundante información en torno al mundo del libro. Un par de cartas de Cantalapiedra al obispo de Plasencia, previas al proceso e incorporadas a él, dan cuenta de los libros que le envía y de los que recibe: «agora llega una carretada de libros; no sé lo que hay; todo debe de ser común; yo lo veré presto»,[75] así como del incesante comercio: «De libros lo que hay es que cada día vienen balas; yo los voy mirando y iré cogiendo lo que en ellos hubiere de bueno. De nuevo cierto viene muy poco, y por allá se tracta muy poco de libros buenos».[76] También anuncia su voluntad de viajar a Medina y traer lo que encuentre: «si algo hubiere, yo lo traeré».[77] El viaje se frustra por su detención.

La intimidatoria primera audiencia («Fuele dicho que en este Santo Oficio a nadie se prende sin causa y sin estar culpado en cosas que sean contra nuestra santa fe católica...»)[78] resulta en el escrito presentado a 22 de abril de 1572, donde hace su confesión, quizá pensando que su proceso pudiera deberse a cuestiones publicadas en sus *Decem Hypotyposeon*. Tras el repaso a opiniones expuestas en clase, llega a pensar en que su detención se debe a que el Maestro León de Castro le ha denunciado como venganza por las malas críticas hacia su comentario a Isaías que se

---

bre todo las de Alcalá y Salamanca, que emitían informe sobre ellas, era el procedimiento previo a la incorporación de una obra a los índices. El asunto despertó no pocas críticas de profesionales acerca de la competencia de los calificadores teólogos para informar de determinadas materias científicas: «Suplico a V.S. lo mande comunicar no con puros teólogos por sí, porque habrán menester comunicación de doctos astrólogos (...) porque para juzgar de la verdad o falsedad de las otras ciencias ha de argüir de los propios principios de cada una de las ciencias (*Informe sobre la prohibición de libros de astrología*, cit. por Pardo Tomás, 1991: 167). Claro, que la respuesta del censor en este caso fue tajante: «El juzgar lo que es lícito a solos los teólogos y a puros teólogos pertenece, porque de lo que es lícito no hay reglas en la Astrología, sino en la sola Teología» (*ibidem*). Bastantes años después (1797), Llorente (1995: 217) en su informe para la reforma del tribunal insiste en el perjuicio que supone la incompetencia de muchos calificadores que ignoran la ciencia sobre la que informan, con un curioso efecto sobre la eficacia de los controles: «La inexistencia de calificadores eruditos (...) ha causado daño notabilísimo a la estimación y interés de algunos individuos del estado y producido entre los literatos un desprecio general de los edictos prohibitorios en tanto grado, que constando notoriamente haberse impreso mil y quinientos exemplares de alguna obra poco tiempo antes, no se hallan recogidos ni ciento, procurando los particulares poseedores de ellos retenerlos escondidamente y los comerciantes de libros ocultarlos con toda industria para venderlos cautelosamente por un precio tres o cuatro veces mayor que antes de la prohibición».

75. Martínez Cantalapiedra (1946: 118).
76. Martínez Cantalapiedra (1946: 118).
77. Martínez Cantalapiedra (1946: 119).
78. Martínez Cantalapiedra (1946: 122).

vertían en la obra de Cantalapiedra, porque «ciertas cosas que había en él destruían su libro» y «ofendía para la venta del suyo». Finalmente escribe un epígrafe «De los libros que tengo»:

> Tengo algunos libros de alemanes de vocablos y gramática para sacar del estiércol un vocabulario hebreo, sin tener necesidad dellos, y así hice un vocabulario cogiendo de una y de otros, lo que hacía para cognición de la lengua, y lo mismo hice antes en la gramática. De este número es Munstero y Frostero (sic) diversos tractados de gramática de Elias (sic). Tengo una *phrases* que por ahí las hay en cada tienda, y el Testamento Nuevo de Vatablo. De árabes tengo tres libros de matemáticas que me envió desta casa el obispo de Plasencia y el licenciado Grijelmo, y un pedazo del Alcorán, que trasladé de el de la Universidad para refutarle, como dice la Clementina; *de magistris* Procopio yo lo compré en Medina, delante del Comisario del Santo Oficio de una tienda que está a la puerta menos principal de San Antolín. Si más hay, el señor maestro Sancho podrá dar mejor cuenta, porque como escribo, no veo sino el libro que es necesario para aquel efecto, y yo no compro modernos, sino scriptores antiguos.

Todo el texto es un compendio de las actitudes de culpa en torno al libro, desde su origen («libros de alemanes», «libros de árabes»), el autor (Sebastián Munster), su lengua (el hebreo) o su contenido (el Testamento Nuevo de Vatablo, quizá el revisado por Teodoro de Beza y considerado propaganda protestante). Y la última frase además, no deja de sonar a disimulación, a la luz de las cartas que el obispo de Plasencia aporta a la causa: si las acusaciones inciden en el afán de novedades de estos profesores, parece conveniente resaltar en la defensa la presencia de los «escritores antiguos». Finalmente los libros se secuestran, y sólo al final del proceso se devuelven algunos, requisando otros.[79]

Sánchez de la Brozas

Posterior a estos procesos, son los dos desplegados contra Francisco Sánchez de las Brozas, el Brocense, gramático y no teólogo. El primero, de 1584, sólo incluye la pregunta de oficio en la primera audiencia sobre los libros que tiene. Pero el segundo, de 1593, se abre con una denuncia de la que el comisario determina lo siguiente:

79. El secuestro de libros es acción común del procedimiento inquisitorial. Después de absuelto Cantalapiedra, el 31 de julio de 1577 Pedro Martínez escribe una instancia al Santo Oficio de Valladolid para que le den los libros del maestro Cantalapiedra «que se le havían quedado en este dicho Santo Oficio». Se mira en el arca y le devuelven los cartapacios y algunos libros, «y mandaron retener en este Santo Oficio los libros siguientes: Sebastián Mustero, atento que el autor es hereje; Dos cuerpos originales del libro *Ipotiposeon,* atento que está prohibido, y otro librico en lengua vulgar de mano; Una exposición de los salmos, *incerto autore*, en hebreo». Martínez Cantalapiedra (1946: 400).

> convernían dos cosas: una es tomarle el original de aquel libro de anotaciones que dice envió a Roma, que pareze verisímil terná en su poder, y otra es buscarle y examinarle los libros que tiene en su librería (...) porque me persuado que debe tener algunos libros de herejes o de hombres por lo menos arrojados en explicaciones de la Sagrada Escritura y que se apartan de las que dan ordinariamente los santos.[80]

En ese proceso se califica un libro del Brocense, impreso en Salamanca en 1588 de los errores de Porfirio. La cosa de los libros no parece pasar adelante, mientras se recopilan opiniones arrogantes de todo tipo contra el profesor de retórica. El 5 de septiembre de 1600 los inquisidores vuelven a votar que

> el dicho maestro Francisco Sánchez ha hecho otros libros de no buena doctrina y sospechosos así mismo; y que visitándose sus libros y papeles con recato y diligencia podrían hallarse, y vistos, proveerse mejor a la buena dirección del santo oficio en este negocio y obviar los inconvenientes que de comunicarse los dichos libros y papeles podría resultar. Fueron de voto y parecer que el dicho Maestro Francisco Sánchez catedrático de retórica sea llamado a este santo oficio (...) se visiten todos los libros y papeles que se hallaren del susodicho y estuvieren en su poder, por persona de letras y confianza (...) y hallándolos de reprobada lectura y prohibidos por el cathálogo del santo oficio de la Inquisición, los inventaríen y recojan, y así mismo todos los papeles o libros escritos de mano que su poder se hallaren, y particularmente los semejantes que se hallaren del dicho libro impreso en Salamanca, arriba referido, y otro que dicen se intitula, *Organo dialéctico* fecho por el dicho catedrático y otro que dicen se llama *Paradoxas*; y se haga auto por scripto de todos los papeles que se hallaren en su poder reprobados o sospechosos como está dicho, y cerrados y sellados, metidos en un arca con llave, se traigan a este santo oficio.[81]

La visita se realiza a primeros de noviembre (dos meses después) por el licenciado Miguel Díez de Velasco y se incautan los ocho cuadernos en que ha escrito los errores de la Escritura remitidos a Roma, junto con otros papeles y libros. El inventario (págs. 122-124) se refiere solo a impresos del propio Brocense y a legajos con apuntes y obras suyas; más detallado, con referencia a comedias en romance y en latín; se propone un expurgo detallado. Nada nuevo, en definitiva en la acción inquisitorial respecto al libro en el ámbito académico.

Conclusión

Delaciones, visitas de librerías, control de pasos fronterizos, secuestros de libros, quema pública de ejemplares requisados... permiten la creación de hábitos de control, que acaban instalándose en las conciencias, generando un entorno de culpa respecto al libro, que desemboca en ese otro espacio tan difícilmente mensurable

80. Sánchez de la Brozas (1941: 64).

81. Sánchez de las Brozas (1941: 115).

de la autocensura, tal y como hemos visto salir a la luz en los procesos inquisitoriales de los profesores de Salamanca. De un ambiente de libertad respecto al comercio del libro, con importaciones y compras, con atención a las novedades, estos profesores, cuya vida se desarrolla en torno al libro y la lectura, se ven obligados a una contención del acceso al conocimiento, un *sapere ad sobrietatem*, tras el paso traumático por el espacio ágrafo de la cárcel.

El éxito del control inquisitorial no puede medirse sólo en la cantidad de libros censurados o expurgados, pues, como señala García Cárcel, «el efecto real de la censura va más allá de la retirada de una obra o la supresión de unas líneas».[82] Hay un factor tan importante como difícil de medir, como es la repercusión en los hábitos de comportamiento personal, en relación con el desarrollo de una conciencia de culpa que afecta al consumo del libro. Se ha generado un clima de desconfianza en torno al libro, cuya posesión en el espacio doméstico podía verse como conflictiva.[83] Máxime si el ámbito académico era controlado y atacado con resultados bien visibles. Desde esta perspectiva, los procesos salmantinos pudieron tener un carácter ejemplificador, en un momento histórico en que se trata de consolidar el poder de control ideológico sobre el libro y la lectura.[84] Así se desprende de la carta que el inquisidor Diego González envía a la Suprema a punto de ejecutarse el encarcelamiento de los procesados, el 3 de marzo de 1572: «Yo espero en Nuestro Señor que su prisión [de Grajal] sea de grandísimo efecto y que según esta Universidad está alterada con novedades que ha de ser de grandísimo remedio para que se quieten».[85] Sin duda contribuyeron al cese de la curiosidad científica, al repudio de la novedad, al miedo a ciertas lecturas o al moldeamiento de una lectura ortodoxa, «porque la novedad dicen los concilios que es madre de las herejías. Y la gente destos reinos es más amiga de novedad que otra ninguna», opina el teólogo Nicolás Ramos en carta escrita a la Suprema el 9 de enero de 1577.[86]

La conciencia inquisitorial de peligro del libro y la lectura inspira la actuación contra los profesores de la Universidad de Salamanca. El libro está en el centro de mira de los inquisidores, como territorio del que se derivan incontables peligros, como recuerda el propio Inquisidor General Bernardo Sandoval y Rojas (*Índice* 1612, prólogo):

> Por ningún medio se comunica y delata [la herejía] como por el de los libros, que, siendo maestros mudos, continuamente hablan y enseñan a todas horas (...) Deste

82. García Cárcel (1992: 108).

83. Así parece explicarse esa reducción de la posesión de libros en la Barcelona de la segunda mitad del siglo XVI (Peña Díaz: 1992).

84. Ya señaló este sentido de los procesos su gran estudioso Miguel de la Pinta Llorente (1935).

85. León (1991: 23).

86. León (1991: 708). «La censura inquisitorial no actuó casi sobre los autores (la mayoría de ellos lejos de su alcance), ni siquiera sobre los libros por sí mismos, sino que iba claramente dirigida a los lectores: ellos eran su principal preocupación. Por eso resulta extraño que este enfoque apenas haya sido abordado por los historiadores de la censura, cuando debiera ser un elemento interpretativo clave». Pardo (1991: 12). Ver también Maqueda (1998).

> tan eficaz y pernicioso medio se ha valido siempre el común adversario y enemigo de la verdad Católica.[87]

Acciones como la emprendida en contexto universitario contribuyeron, sin duda, a que se instalara en el imaginario colectivo la identificación de libro y herejía,[88] como recuerdan los tan citados versos que Cervantes pone en boca de Humillos; para el personaje cervantino aprender a leer es acercarse a

> ..esas quimeras/ que llevan a los hombres al brasero
> (Cervantes, *Los alcaldes de Daganzo*)

El asunto de los libros leídos o poseídos no es en absoluto determinante de los procesos. Lo que preocupa a la Inquisición son proposiciones de mayor calado teológico sobre la puesta en cuestión de la autoridad de la Vulgata y los sentidos de interpretación del texto bíblico. Pero las confesiones de los inculpados, sometidos al penoso trámite de la primera audiencia inquisitorial, muestran cómo en el horizonte de comportamiento culpable, los libros ocupan un lugar esencial y en torno a ellos se ponen en juego estrategias de exculpación y de defensa personal, como la disimulación, la atenuación o la ocultación mediante la imprecisión o la ambigüedad. La ansiedad y la presión traen a la conciencia al libro como objeto culpable. Por eso estos procesos muestran su importancia no solo respecto a la historia del libro, sino sobre todo para la historia de las mentalidades lectoras, señalando los espacios respecto a los que el libro se ha convertido en objeto culpable: el origen extranjero de la impresión, la condición del autor, la lengua de escritura (especialmente en el caso de las traducciones bíblicas), el contenido vinculado a espacios de espiritualidad conflictiva o de interpretación novedosa de la Biblia, al margen de la autoridad tradicional del texto considerado intocable.

Por otro lado, los libros se hacen presentes en los procesos, como objeto físico, en forma de peticiones para la defensa o para el ocio lector. El trabajo de defensa ocuparía la mayor parte del tiempo de luz disponible; el papel contado, la luz escasa, el arbitrio no siempre favorable de los inquisidores y la difícil situación humana no parecen favorecer la situación creadora ni la actividad lectora. La lectura en la cárcel se presenta entonces más como práctica judicial que como refugio intelectual al que los inquisidores, aplicados a la estricta incomunicación de los reos, no parecen muy dispuestos a acceder (si juzgamos por las insistentes peticiones y la tardanza en los envíos). La conversación está prohibida, incluso la senequista «conversación con los difuntos» que poetiza Quevedo. Por eso, los libros permitidos son los que sirven para la elaboración autorizada de la defensa: padres, teólogos

87. Cit. por Pardo (1991: 5).
88. Incluso la identificación de la Biblia (en vulgar) con los textos heréticos, pues una y otros son igualmente condenados a la hoguera, como concluye el estudio de Fragnito (1997: 329-330).

contemporáneos de indubitado catolicismo. La lectura del libro autorizado (con autoridad) se convierte para los reos en medio imprescindible, puesto que la contundencia de los argumentos será mayor si es mayor la autoridad del libro con el que se ilustra o sobre el que se apoya. Por eso resulta tan significativa la insistente petición, tanto de fray Luis como de Grajal, en que se les traiga, a cualquier precio y a su costa, la *Bibliotheca Sancta* de Sixto de Siena («mándeseme comprar o buscar prestada, de manera que en enviármela no haya falta», dice Grajal).

Libros secuestrados, libros amordazados y retenidos, conciencias lectoras culpables... Las consecuencias del control impuesto por Valdés saltan a la vista en los procesos y abren un tiempo, el de la Contrarreforma, que representa la victoria de la censura y una cierta cultura anti-libresca que destierra en el intelectual la curiosidad y la erudición como una forma de *vanitas* y avisa en el lector cautelas necesarias.[89]

Sin embargo, la repercusión de estos procesos en las prácticas literarias de sus actores son diversas y, en cierto sentido, paradójicas. Grajal, muerto en la cárcel y Cantalapiedra, retirado de la actividad profesional (y viendo expurgado su *Decemn Hypotiposeon* en la edición de 1582 respecto a la de 1565), representan el triunfo del verdugo y el cercén de la actividad intelectual.[90]

Fray Luis de León, en cambio, sale fortalecido («como la ñudosa carrasca/ en alto risco desmochada» dirá él traduciendo a Horacio), y no solo reactiva su producción intelectual, sino que la orienta hacia esos territorios de sospechosa novedad que ya habían sido cuestionados en el proceso, como es el de introducir el romance en la literatura bíblica, en forma de comentario en prosa (la *Exposición del libro de Job*, con su traducción literal del texto al español), de paráfrasis poética (de algunos salmos y de algunos capítulos de Job), terreno sobre el que se aplica cierta flexibilidad, o de miscelánea bíblica (en *De los Nombres de Cristo*).

León de Castro, en cambio, promotor de la causa, aunque se había jubilado de su cátedra de Gramática tras 20 años de lecciones en 1569, pone tierra por medio, yéndose como lector de Escritura a la Colegiata vallisoletana. Intenta desde allí retomar su actividad escrita en su *Apologeticus pro lectione apostolica* (Salamanca, Herederos de M. Gast, 1585), impreso con un enorme escudo de armas reales en portada, como forma visible de autoridad, y en su *In Oseam Commentaria* (publicado póstumo en 1586 en la misma imprenta que el anterior). Dos nuevos fracasos editoriales. Muere pobre y sin fama en Valladolid en 1585.

Contradicciones y paradojas que rodean una vez más la historia de los libros y de las prácticas literarias en la Contrarreforma en torno a la compleja espiritualidad y a la literatura bíblica. Me disculpo por tener que terminar esta intervención habiendo traído más sombras que luces.

89. Así se desprende del *Novus Index* de Antonio de Zapata de 1632, donde se repudia la «desenfrenada inclinación y gusto increíble que les pone en escribir y una prisa que les da a publicar tantos y tan variados libros». Cit. por García Cárcel (1992: 104).

90. Sobre la censura al libro de Cantalapiedra ver Fernández Marcos (1997).

Bibliografía

Arias Montano, Benito, *Correspondencia conservada en el museo Plantin-Moretus de Amberes*, ed. Antonio Dávila, Alcañiz-Madrid, Instituto de Estudios Humanísticos, 2002.

—, *La correspondencia de Benito Arias Montano con el Presidente de Indias Juan de Ovando*, ed. Baldomero Macias Rosendo, Huelva, Universidad de Huelva, 2008.

Baudrier, Julien, *Bibliographie Lyonnaise. Recherches sur les imprimeurs, librairies, relieurs et fondeurs de lettres de Lyon au XVIe siècle*, Paris, F. de Nobele, 1964, ed. facs.

Bécares Botas, Vicente, *Arias Montano y Plantino: el libro flamenco en la España de Felipe II*, León, Universidad de León, 1999.

Bouza Álvarez, Fernando J., «Los peligros de leer. El intelecto cautivo», en *Del escribano a la bilioteca. La civilización escrita europea en la alta Edad Moderna (siglos XV-XVII)*, Madrid, Síntesis, 1992, pp. 116-124.

Caravale, Giorgio, *L'orazione proibita: censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima etá moderna*, Firenze, Leo S. Olschki, 2003.

Castillo Gómez, Antonio, «Escrito en prisión. Las escrituras carcelarias en los siglos XVI y XVII», *Península* 0 (2003) 147-170.

—, «Pasiones solitarias. Lectores y lecturas en las cárceles inquisitoriales del Siglo de Oro», *Península*, 3 (2006) 139-150.

Eymerich, Nicolás, *Directorium Inquisitorum F. Nicolai Eymerici O.P. cum commentariis F. Pegnae...* Romae, in Aedibus Populi Romani, apud Georgium Ferrarium, 1587.

Fernández López, Sergio, *Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar: defensores y detractores*, León, Universidad de León, 2003.

Fernández Marcos, Natalio, «Censura y exégesis. Las *Hypotyposeis* de Martín Martínez Cantalapiedra», en *Biblia y Humanismo. Textos, talantes y controversias del siglo XVI español*, Madrid, FUE, 1997, pp. 27-33.

Fragnito, Gigliola, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997.

Fuente, Vicente de la, *Biografía de León de Castro*, Madrid, Imprenta y Librería de Eusebio Aguado, 1860.

García Cárcel, Ricardo y Burgos Rincón, Javier, «Los criterios inquisitoriales en la censura de libros en los siglos XVI y XVII», *Historia Social*, 14 (1992) 97-109.

García Marín, José María, «Magia e inquisición: derecho penal y proceso inquisitorial en el siglo XVII», en José Antonio Escudero, *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, Madrid, Instituto de Historia de la Inquisición, Universidad Complutense de Madrid, 1989, pp. 205-275.

—, «Proceso inquisitorial-proceso regio. Las garantías del procesado», *Revista de la Inquisición*, 7 (1998) 137-149.

Gilmont, Jean François, «Reformas protestantes y lectura», en Guglielmo Cavallo y Roger Chartier, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 329-365.

González Novalín, José Luis, «Las instrucciones de la Inquisición española. De Torquemada a Valdés (1484-1561)», en José Antonio Escudero, *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, Madrid, Instituto de Historia de la Inquisición. Universidad Complutense de Madrid, 1989, pp. 91-109.

—, «Inquisición y censura de Biblias en el Siglo de Oro. La Biblia de Vatablo y el proceso de fray Luis de León», en V. García de la Concha y Javier San José Lera, eds., *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996, pp. 125-144.

Grafton, Anthony, «El lector humanista», en Guglielmo Cavallo y Roger Chartier, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 281-328.

Grajal, Gaspar de, «Escritos desde la prisión», en Crescencio Miguélez, ed., *Obras completas*, León, Universidad de León, 2004, vol. II, pp. 344-599.

Guy, Alain, *El pensamiento filosófico de fray Luis de León*, Madrid, Rialp, 1960.

Julia, Dominique, «Lecturas y Contrarreforma», en Guglielmo Cavallo y Roger Chartier, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 369-412.

Kamen, Henry, «Censura y libertad. El impacto de la Inquisición sobre la cultura española», *Revista de la Inquisición*, 7 (1998) 109-117.

Lea, Henry C., *Historia de la Inquisición española*, Madrid, FUE, 1983.

León, fray Luis de, *El proceso inquisitorial de fray Luis de León*, ed. Ángel Alcalá, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1991.

Llorente, Juan Antonio, *Discursos sobre el orden de procesar en los tribunales de la Inquisición*, ed. crítica de Enrique de la Lama Cereceda, Pamplona, EUNATE, 1995.

Maqueda Abreu, Consuelo, «Felipe II y la Inquisición», *Revista de la Inquisición*, 7 (1998) 225-267.

Martínez de Bujanda, José María, dir., *Index de l'Inquisition Espagnole 1551, 1554, 1559*, Sherbroke, Librairie Droz, 1984.

Martínez de Cantalapiedra, Martín, *Proceso criminal contra el hebraísta salmantino...*, ed. Miguel de la Pinta Llorente, Madrid, CSIC, 1946.

Miguélez, Crescencio, «La biblioteca de Gaspar de Grajal», en Gaspar de Grajal, *Obras completas*, León, Universidad de León, 2002, vol. I, pp. CLXV-CLXXII.

Peña Díaz, Manuel, «Libro e Inquisición: conflictos y actitudes sociales en Barcelona en el siglo xvi», *Historia Social* 14 (1992) 85-95.

Pardo Tomás, José, *Ciencia y censura. La Inquisición española y los libros científicos en los siglos xvi y xvii*, Madrid, CSIC, 1991.

Pinta Llorente, Miguel de la, *Procesos inquisitoriales contra los catedráticos hebraístas de Salamanca, Gaspar de Grajal, Martínez Cantalapiedra y fray Luis de León*, Madrid, Monasterio del Escorial, 1935.

Prado Plumed, Jesús del, «Unexpected teaching from an unexpected location. A Leiden manuscript as a witness for Hebrew teaching in Sixteenth-century Spanish Universities», Omslag: Bulletin van de Universiteitsbibliotheek Leiden en het Scaliger Instituut, 2 (2011), págs. 10-11, http://bibliotheek.leidenuniv.nl/bibliotheeklocaties/universiteitsbibliotheek/publicaties/omslag.html (última consulta 1 abril 2012).

Prosperi, Adriano, *L'eresia del* Libro Grande*. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli Editore, 2000.

—, *El Concilio de Trento. Una introducción histórica*, Ávila, Junta de Castilla y León, 2008.

Rojo Vega, Anastasio, «El Maestro León de Castro (1585). La biblioteca de un humanista», *Perficit*, 21 (1997) 55-87.

San José Lera, Javier, «Límites ideológicos de la exégesis bíblica en romance», en *Studia Aurea. Actas del III Congreso Internacional de la AISO*, Toulouse-Pamplona, 1996, vol. III, pp. 471-484.

—, «Los libros de fray Luis de León», *Revista Agustiniana*, 146 (2007) 333-356.

—, «La traducción bíblica en los procesos inquisitoriales de los profesores salmanticenses. Un capítulo de la Historia de la Traducción en la Universidad de Salamanca», en Jesús Baigorri Jalón y Helen J. L. Campbell, eds., *Reflexiones sobre la traducción jurídica. Reflections on Legal Translation*, Granada, Comares, 2009, pp. 141-154.

Sánchez de las Brozas, Francisco, *Procesos inquisitoriales contra Francisco Sánchez de las Brozas*, ed. Antonio Tovar y Miguel de la Pinta Llorente, Madrid, CSIC, 1941.

Vega, Mª José, «Literatura y disenso religioso en el Quinientos», ponencia plenaria, II Congreso Internacional de la Semyr, San Millán de la Cogolla, (11/09/2008).

Illiterates and Church Censorship in Late Renaissance Italy

Giorgio Caravale
Università di Roma Tre / Harvard University

The plan to control ideas and book circulation that the papacy enacted in the second half of the sixteenth century in close collaboration with the Congregation of the Inquisition and the Congregation of the Index radically changed the landscape of Italian culture. In the ten years following the 1998 opening of the Holy Office Archives in Rome, historiography concentrated mostly on the institutional aspects of Roman censorship, highlighting the conflicts, resistance, and jurisdictional struggles behind the main decisions taken by the two Congregations of cardinals (Inquisition and Index) in charge of censoring books. If it's true, on the one hand, that a lot of work must still be done to evaluate the mid and long-term effects that censorial action had on the development of Italian culture, it's also true, on the other hand, that some aspects have already been clarified.

The most recent studies have shown that, in cultural terms, censorship inflicted its most severe damage on the ignorant and illiterate, on those social categories that were unfamiliar with Latin and did not habitually frequent the courts or academies. Because the system of licensing the reading of books had to allow for the professional needs of cultured readers (medicians, scientists, lawyers), often giving way to political and even curial pressure;[1] moreover, thanks to a well-developed network which cleverly eluded customs control, thus allowing books to travel relatively easily, Italian intellectuals were able to maintain close contact with the European *respublica litterarum*.[2] Therefore, the cultured classes

1. On the topic of this essay see the article by Prosperi (1981) on «prudenza dei letterati» and «controllo dei semplici». On reading licences, though with different interpretations, see U. Baldini (2001) and Frajese (1999), followed without significant changes by Id. (2000).

2. Many of the consultores and censores at the service of Rome were men of letter, lay people

as well as the political and ecclesiastical elites of the Italian states suffered to a very limited extent the effects of the privations imposed by Rome. In the course of the seventeenth and eighteenth centuries, moreover, many of those whom the Curia employed as consultants or censors were men of letters, and connected with the most open-minded cultural *milieux* in Europe. The climate of cultural oppression influenced the general outlook of contemporary intellectuals, their moral fibre, as it were, but did not condition their actual access to important areas of Italian and European culture.[3]

What took place in the life of the so called «semplici et indotti» was something much more radical than a mere change in their cultural outlook and mental attitude. The banning of those religious and literary texts which for centuries had nourished their faith in God may be seen as an existential trauma.[4] 'Zurai non legger mai più', were the words of the cobbler Domenico di Spilimbergo to his inquisitors in 1574: twenty-five years had passed since the beginning of censorship and he had been deprived of the only three books he possessed: the *Orlando Furioso,* the *Decameron* and a copy of the New Testament.[5]

Others, without reaching the dramatic peaks of the cobbler from Spilimbergo, threw themselves on their judges' clemency, declaring they had «not read the book often, and never […] all of it» or else «scarcely or not at all»; others declared they could not read.[6]

These 'unlettered' defendants, more or less conscious they were, matched the more intime desires of their persecutors, and their defensive strategy —if that was the case— was destined in most cases to be rewarded. For in the mentality and practice of the Inquisition, a book's potential danger increased in proportion to the reader's level of education. To present oneself as ignorant or even illiterate was the best way to escape unharmed from the claws of the Inquisitors. As it would soon be possible to read in the pages of one of the best known Inquisition investigations of the time, the judge had first and foremost to calculate a book's possible danger in relation to the person before him: in the case of readers who were well informed and intelligent, the judges were expected to act harshly without any reduction of the penalty; with readers who were «ignorant and simple», lacking in guile and ready to collaborate with the judges, it was possi-

---

or ecclesiastics, linked to the most open-wide European cultural circles; see Prosperi (1984, 1999, 2003*a*: 263-269) and especially Id. (2003*b*: 345-384). See also the considerations made by Rotondò (1973), to be referred though to the second half of XVIIth century and to the first half of XVIIIth century, but also, for a good synthesis on XVIII century, Braida (2005).

3. It is no coincidence that *Dissimulazione onesta* by Torquato Accetto (1641) is considered a text-symbol of XVIIth century Italian intellectual life; cf. Accetto (1997).

4. For the quotation about the «scandolo che pigliano i semplici e buoni», see the letter by Antonio Benivieni, vicar of the Archibishop of Florence, to reverend Lionardo, florentine canon in Roma, quoted by Fragnito (1997: 139).

5. Seidel Menchi (1987: 289).

6. Cf. for example the cases recalled by Von Tippelskirch (2003).

ble to demand only an abjuration *de levi* «after brief use of the rope or torsion»; with accused who were «totally ignorant», «idiots» who «could neither read nor understand what they read, it was permissible to proceed mildly and even forgo the abjuration».[7] A population that was ignorant and devoid of intellectual independence was more pliant toward cultural and political projects and was therefore less cause for fear; the infantilization of the believers, i.e. treating the people like children, soon became a concrete objective of the Counter-Reformation church. No testimony explains the *ratio* of this aspect of Counter-Reformation ideology better than the satisfaction with which the Bishop of Chioggia, Massimiliano Beniamino, declared to his superiors that his people were devoted «by the grace of God [Dio gratia] to activities other than reading books».[8]

How did the cultural and religious project behind this kind of statement translate into editorial policy? And what effects did that sort of ideology produce upon the Roman politics of book circulation? The Congregation of the Index had some years before expressed a wish that seemed to move in the same direction as the invocations by that bishop from the beginning of Seventeenth century. The wish «that for many years nothing be printed», formulated around the 1570s by an obscure officer worried about the troubles caused by an ever increasing number of books to be examined,[9] transformed with the flow of time into an explicit invitation, by one of its most authoritative members, Agostino Valier, to «publish books with great caution».[10]

Rome in fact nurtured little desire to close down printing houses and workshops nor was it interested in cutting down the book market. The Index's provocative wish and Valier's harsh invective were merely a rough ideological disguise concealing what was in fact a declaration of the Curia's exclusive right to lord it over the printing trade and all its products.[11] It was the Church's task to decide which books were suitable and for whom, in the deep-rooted belief that there was a book appropriate for every social level and that the assessment of book's readability depended on the reader's moral qualities but even more importantly on his level of education.

Through those prescriptions regarding the possession and reading of books that would have been codified in 17th-century inquisitorial manuals like the one quoted above, a notional hierarchy of the most dangerous readers (and pos-

7. *Prattica per proceder nelle cause del Santo Officio*, in Mirto (1986: 120); cf. also Frajese (2006: 338–339). On *Prattica* and its author, cardinal Desiderio Scaglia, cf. Tedeschi (2000: 136–142), as well as the entry by Tedeschi himself in *Dizionario storico dell'Inquisizione* (2010).
8. Fragnito (2005: 24).
9. Letter of an officer from the office of the Master of Sacred Palace, 1575, quoted in Rotondò (1963: 157).
10. The reference was of course to *De cautione adhibenda in edendis libris*, the title of a short work that he had dedicated to Cardinal Antoniano, destined however to remain unpublished until the early Eighteenth century. On this text and its author, in addition to Rotondò (1973: 1439), see now Cipriani (2009).
11. Rotondò (1973: 1440).

sessors) had taken shape in the second half of 16th century. The highest level on this imaginary scale was occupied, as might be expected, by learned heretics: these were and would continue to be the ecclesiastic authorities' number one enemy. At the opposite end of this scale were learned (or literate) persons of sound Catholic faith: these, especially if 'recommended' by some Cardinal or other high ecclesiastic authority who could vouch for their moral rectitude, were the ideal recipients of the reading licenses that Rome granted in large numbers in the late sixteenth and early seventeenth centuries.[12] The halfway steps on this scale were filled by the illiterate. The 'simple and uneducated', the smart and intelligent who were capable of making rapid deductions like the miller Domenico Scandella, a.k.a. Menocchio and made famous thanks to Carlo Ginzburg's research, were the sorts of reader who came nearest to presenting the same degree of danger as learned, well-informed heretics. Illiterate persons who were not smart were basically harmless —they were in fact the least to be feared, occupying a position near the lowest point on the scale, that of learned persons of sound Catholic faith and morality.

If we shift our attention from the potential danger presented by the readers to the books themselves —thus translating this hypothetical scale of dangers connected with different books' users (or consumers) into more concrete considerations regarding the quality of the text itself and the perception of its intrinsic danger— there is no doubt whatsoever that the vernacular was more greatly feared by the Inquisitors and censors in Rome than the language of the learned, i.e. Latin. Books in the vernacular were dangerous because their impact was almost comparable to that of an image «which after one single look people are able to understand», to quote the words of Gabriele Paleotti, one of the intellectually liveliest members of the Congregation in charge of book censorship.[13] The perception of danger was directly proportional to the consciousness of the power of a given means of communication. It was precisely because they realized the potential power of books that the ecclesiastic hierarchies were no way inclined to forgo such an effective instrument.

The most erudite Church-men at the end of the XVIth Century addressed their energies towards the composition of bibliographical instruments capable of guiding the minds of the most learned among faithful. The Jesuit Antonio Possevino published a voluminous selection of permitted readings taken from the books recommended for the education of the prince and the Christian nobleman: the *Bibliotheca selecta*.[14] That this work by Possevino was not the result of a personal initiative but was rather part of an agreed ampler cultural strategy was attested also by the fact that the Congregation of the Index itself did not

12. In addition to the bibliography quoted above at note 1, see also Brevaglieri (2008).

13. Paleotti (2002: 74).

14. On *Bibliotheca selecta* by Possevino see Biondi (1981*a*).

limit its activity to condemning or expurgating books but also ordered others to be written, replacing those that were to eliminated. It is very likely, for example, as has recently been suggested, that Botero was commissioned to write the *Ragion di Stato* from within the Congregation of Cardinals, of which he had been appointed Consultor two years before the publication in Venice of his masterpiece (1589). So it was that Machiavelli was eliminated and Bodin's *République* was expurgated, and at the same time, to fill the gap left by these two great thinkers, a work was commissioned that could offer new coordinates for reflection on the relationship between politics and religion.[15]

While the *Bibliotheca selecta* (1593) by the Jesuit Antonio Possevino is an invaluable guide for finding one's way around the shelves of the library of the perfect Catholic aristocrat,[16] it is less easy to find an equally reliable guide to imagine the minimum library of the perfectly illiterate. Simple persons were not expected to take an interest in learned readings like those recommended by Possevino. The invitation by the Jesuit himself «to read that which directs people's customary behavior towards virtue rather than that which sharpens the intellect for subtleties», echoed the exhortation of another late sixteenth-century Cardinal, Silvio Antoniano, who believed that «no good Christian should be drawn by curiosity to seek out the many things that are beyond his understanding but rather simply believe whatever our Holy Mother Church presents before us.»[17] All they had to learn was soon synthesized in two short works that Roberto Bellarmino was commissioned to write by Clement VIII at the end of the sixteenth century: the *Dottrina cristiana breve perchè si possa imparare a mente* (1597) and the *Dichiaratione più copiosa della dottrina christiana* (1598). The *Dottrina* and the *Dichiaratione* were the only texts authorized in the schools of Christian doctrine of the State of the Church. Extreme simplification of the most important doctrinal concepts, learning by rote of the rudiments of faith, and the encouragement of moralization in individual and collective behavior, in the practice of the sacraments, and in the observation of the Commandments: these were the ingredients of the two texts that eliminated from the horizon of the simple man of faith all theological complications and all temptations to internalize faith.[18]

However, the point was that since the faithful had been accustomed for decades and even centuries to enrich their inner faith with devotional texts in

15. Cr. A. E. Baldini (2000: 85-86).

16. The original title of the work was *Bibliotheca Principum ac Nobilium*, but the work was later expanded to include «tum qui sese dant disciplinis interioribus, tum christiani principes ac milites vel alii». In other words it was a book for the Catholic aristocracy, an ideal library for the training of the ideal disciple, the nobleman, who throughout his life was expected to combine the exercise of power with service for the Church, cf. Biondi (1981*b*: 297).

17. The first quotation is from the *Bibliotheca selecta*'s chapter dedicated to *Coltura de' gli ingegni*, Possevino (1990: 96). The second one is taken from *Tre libri dell'educatione christiana dei figliuoli* dell'Antoniano, on which cf. Fragnito (2005: 12).

18. Fragnito (2005: 309).

the vernacular, brightening the passing moments of their everyday lives with fly sheets, i.e. little stories of various sort sold in the public square and streets by itinerant mountebanks, they could not all of a sudden be left without anything. Just as a learned Catholic nobleman, when deprived of Machiavelli's writings, needed his substitute (Botero), so also the simplest of men continued to need their daily food. At the time the men of the Counter-Reformation understood very well this mechanism, which was primarily psychological rather than religious, and it can be said that the success of their cultural proposal was in part a result of this felicitous intuition.

What was taken away and what did the illiterate faithful receive in its stead, i.e. those could scarcely read the vernacular or who in many cases were obliged to seek the assistance of someone who was more familiar with the written language?

It is no easy task to rip the veil that shrouds the vast quantity of publications generally labeled as «popular literature» or to cast light on the dynamics of censorship that caused first of all the elimination of its literary expression and then its substitution, performed by the guardians of orthodoxy. The indices and lists of prohibited books were full of generic affirmations, as also those that prohibited the circulation of «comedies, tragedies, invented tales in any language containing any matter deemed to be shocking, obscene, vulgar, seditious, schismatic, immoral..., and which in oral or written form were peddled by charlatans, tramps or mimes.»[19] Apart from these generic prohibitions, there are very few documentary indications allowing us to identify exactly the texts that the censors had in mind when they pronounced interdictions of this sort.

However, one trace —left absentmindedly on a sheet of one of the volumes of papers collecting together the preparatory works of the Sistine Index (1590) casts some light on this *mare magnum*, which otherwise would have remained concealed by the all-devouring categories of censorship established by the Roman Indices. The titles of two minor works written in a form of verse known as *quarta rima*, *Speranza de' poveri* by the ballad singer Vincenzo Citaredo of Urbino and *Barceleta de Messer Faustino da Terdocio, in laude de l'oro e de l'argento*, were hastily jotted down by one of the Roman censors in the late sixteenth century: these were texts of little value dedicated to the theme of poverty, songs that laid bare the illusive nature of the fictitious work of religious and spiritual mediation which ecclesiastic culture —or at least much of it— had constructed around the subject of famine, denouncing all the political and economic responsibilities behind the dramatic problem of hunger that afflicted sixteenth-century society: «It is not God: it is the people / who hour by hour / cause famine,» —that was the opening line of Citaredo's *Speranza de' poveri*.[20]

19. The reference is to rule XXI of the Sistine Index. Bujanda (1994: 799).

20. I would refer to my article (2002).

The popularity of such texts was clearly a threat to the stability of the political and economic order, which was based on the absolutely unchanging quality of people's station in society —a factor the Church considered essential for the success of its own particular religious and cultural designs. This constituted a dangerous break in the rhythm of the ecclesiastic litany that now somewhat wearily recited the refrain that famine was sent by God to punish men's sins and that individual penitence was the most effective remedy. The church hierarchies, confronted with this threat, first eliminated harmful minor works and then, almost at the same time, replaced the *quartine* with other verses which were identical as regards literary form and linguistic codes but which from the content point of view conformed to the dominant cultural models.

The objective was to replace the concept of the poor as people who were discontented and embittered with that of the poor as people who were happy and grateful. The most important instrument in this operation was one of the best known ballad singers of the time, Giulio Cesare Croce, who had himself been the protagonist of a significant genetic mutation: in 1590 he was still singing the woeful *Lamento de' poveretti* (*The Moan of the Poor*), while a few years later he had not hesitated to celebrate *La Grandezza della povertà* (1620; *The Greatness of the Poverty*): «Molto starebbe mal la povertade / se non si ritrovasse la ricchezza, / E viverebbe in gran necessitade / il ricco, se non fusse la bassezza,» («Ill would poverty fare / Were there no riches, / And in great need would the rich man live / Were there no poverty»), this singer from Bologna would sing from the song sheet with the score of the work, thereby accepting the Counter-Reformation social and cultural model. Acceptance of one's condition and contentment with one's social status meant accepting the order God had imposed upon the things that make up this world. This was the message Rome wished to transmit to every corner of its jurisdiction and even beyond.[21]

In order to affirm the ineluctability of this message and impress it indelibly in the hearts (and heads) of the faithful, the church hierarchies were willing to proffer it in the most attractive manner, even going so far as to serve it up in the frankest of language that was worthy of Boccaccio at his best. To form a good idea of this, one only has to read a few pages of an Aesopian fable published in Milan in 1610 by a close collaborator of Federico Borromeo. Barely concealed by a code name (i.e. Latrobio, meaning «I live in hiding») which soon afterwards, in the second edition of the text, he abandoned, the nobleman and priest Giovan Pietro Giussani, author of the more celebrated biography of St Carlo Borromeo, demonstrated in his *Brancaleone* that the Counter-Reformation did not hesitate to use ever more intriguing cultural and linguistic expedients that were all the more easily appreciated even by the simplest of readers, if by so doing it could achieve its aim of popularizing whatever reading matter it deemed

21. Ivi.

most suitable —even if that meant sinking to levels of vulgarity and profanation that would otherwise have been intolerable and thus renouncing the opportunity of providing a concrete example of the rules of censorship drawn up at Trent.[22] If one considers the aggressiveness of the crystal-clear declarations of war pronounced by the ranks of Tridentines against any form of mixing of the sacred and the profane, it seems to be an act of total surrender by the hierarchy of the Church.[23]

There was surrender (or renunciation) also on the front of the fight against superstition in acts of devotion. It is now possible to consult in the archives of the Holy Office in Rome a series of lists of books that were banned, condemned, confiscated, or deposited in the archives of the convents where the Inquisitors General and their Vicars habitually lodged. These lists enable us to glance through the titles of books owned before the Clementine Index came into force and handed over to the Inquisition authorities by booksellers or members of the laity, or by leading figures in the secular clergy. In other words these documents enable us to conduct a preliminary survey of the actual impact of the Clementine Index, with particular reference to the broad and somewhat vague indications in the *Observatio circa quartam regulam*, which generically banned any writing in the vernacular containing material derived from the Scriptures. Among the most significant items on these lists there are some of the most widely popular devotional texts in the vernacular, such as *Il Giardino d'orationi*, *Il Monte delle orationi volgari*, or *Lo specchio di orationi*. These were reprinted dozens of times during the sixteenth century alone, and thanks to them hundreds and even thousands of «simpletons and idiots» were able to come closer to the practice of inward oration and gain confidence with the concept of mental prayer, avoiding the intellectual sophistry and mystic impulses of certain spiritual literature intended for the better educated but at the same time escaping the dangers of the mechanical «slurring» of paternosters and the superstitious repetition of outward actions devoid of any intimate religious belief. The strategy of the censors in Rome was to reduce the time and space allowed for individual acts of piety, replacing them with collective devotional proposals and practices that were more easily kept under control by the watchmen of orthodoxy.[24]

What writings took the place of works in the category of *Il Giardino di orazione* and *Gli Specchi di orazione*? What texts were most widely published in the first decades of the seventeenth century? What form of devotion was proposed by the ecclesiastic hierarchies? A census of the devotional literature that survived the wave of censorship in the sixteenth century still remains to be conducted, while works that were popular among the uneducated classes in the

22. Latrobio (1998). On this work see Caravale (2002); for a different interpretation cf. Zardin (2008).

23. Caravale (2002).

24. On this subject I would refer to Caravale (2011).

seventeenth century, such as Bartolomeo Dionigi da Fano's *Compendio istorico del Vecchio e Nuovo Testamento* and Ludovico Pittorio's *Homilario*, still await careful examination. However, some indications regarding literary trends in the first decades of the seventeenth century can already be collected together. Two examples in particular give us the measure of what happened in the crucial decades of the Counter-Reformation. The devotional publishing market in those first years of the seventeenth century witnessed the success of texts such as Arcangelo Caraccia's *Rosario della Beata Vergine* and the Jesuit Francesco Albertini's *Trattato dell'angelo custode*, texts that were not specifically aimed at simpletons and idiots yet reflect the cultural atmosphere of the day.

Printed for the first time in 1614 and republished in 1627, Caraccio's *Rosario* is a demonstration of how popular the Marian rosary now was among ordinary working people. However, it also testifies to the success of a proposed form of devotion imbued with a miracle-based, superstitious culture that gave the devout reader no real escape from the flat alternative of choosing between the miracle-working virtues of the promises made to the faithful followers of the Company of the Most Holy Rosary, on the one hand, and the cruelest of punishments menacing anyone that opposed it, on the other: a proposal perfectly tailored to the sectarian mentality and exclusivist needs of people who used ritual and Catholic practices for magical and superstitious purposes.[25] Similarly, the Jesuit Albertini's *Trattato dell'angelo custode* (1612) presented its readers with a guardian angel that «dispensed benefits in the body and in temporal goods», promising comfort and redemptory solutions for all in a language that seemed to draw its inspiration from the many formulas of «incantationes ad amorem» then in circulation.[26]

These publications were symptomatic of a trend in religious teaching that aimed above all at the conquest of the faithful by proposing and offering an image of the sacred that was intended to satisfy the most instinctual and concrete everyday needs of the faithful, rather than respect the strict canons of theological correctness and doctrinal purity that it had imposed on itself at Trent.

While the faithful were being deprived of intimistic devotional texts that were very popular with the less well-educated social classes, such as *Il Giardino d'orazione*, *Lo Specchio di orazione* (by the Capuchin friar Bernardino Balvano, published in 1553 and reprinted in Messina 14 times during the second half of the century), and *Il Monte delle orazioni volgari*,[27] in the early decades of the seventeenth century the publishing market successfully filled the booksellers' shelves with devotional texts by ecclesiastical authors which dealt with the

25. Caraccia (1627). First edition was published in 1614. On this work, in addition to Caravale (2011), see Rosa (1976), in particular pp. 228-231.

26. Albertini (1612). On the subject of «incantationes ad amorem» see the researches made by Fantini, in particular (1996).

27. On these works cf. Caravale (2011: 216-223).

«speediness of the guardian angel» or contained delirious pseudo-scientific calculations of the number of the angels. Such works, which were authoritatively endorsed by the censorship authorities in Rome, repeated the same superstitions which, only a few decades, it had been decided to stamp out.[27]

In other words, a clear break had developed —and one that would have been hard to repair— between the rules and regulations designed at Trent and the reality of what Counter-Reformation devotion could offer, i.e. between, on the one hand, the series of repressive censorship decrees that from the 1560s onward had regularly marked out the policy of opposition to any superstitious or pagan infiltrations that corrupted the texts and rites of Catholicism and, on the other, a set of cultural and religious practices that responded to needs of a very different order.

This break between norm and practice was very clearly described by a Venetian Servite, Paolo Sarpi, whose thinking reflected the ideas expressed by Edwin Sandys. This Englishman, whose *Relazione* was printed in 1607 soon after his return from a long journey through Italy, commented in the following terms on the incurable rift that he saw between Catholic doctrine as taught in the schools and the religious practices of the faithful, between theory and practice: «This religion does not seem today so corrupt in their doctrine and in their schools ... as it appears to be corrupt in the practice and exercise that here they make of it.»[28] Sarpi took over where the Englishman left off, republishing the text in Italian (in 1625) and enriching it with new barbed comments. From the subject of prayer onward, up to the delicate matter of indulgences, the verdict was always the same: doctrinal rigor and inwardness in theory, superficiality and outwardness in practice.[29]

Certain statements of intent made at Trent, in particular the need to separate the sacred and the profane and the centrality of the fight against superstition, were in the end sacrificed on the altar of the fight against heresy. The Protestant peril having been eliminated, and there no longer being any urgency to remove the abuses that had fueled Protestant polemics, the same superstitious elements that in the years after the Council of Trent attempts had been made to eliminate were not only tolerated by the church hierarchy but cases in some even encouraged and exploited in order to achieve even greater success in the conquest of the masses.

27. In this regard very significant is the book published by the Master of Sacred Palace Nicolò Riccardi, *La prima parte dei ragionamenti* (1626).

28. Sandys (1605); I quote from the modern Italian edition: Sarpi (1978: 54).

29. For example: «In the schools it is conceded that prayer pleases God, only if the heart is all attentive: and *in practice* prayers, both public and private, are recited with the voice alone and people are convinced that in this way they have satisfied their debt» («Nelle scuole non si concede che l'orazione sia grata a Dio, se non con l'attenzione del cuore; et in pratica le orazioni così pubbliche, come private, si recitano con la voce solamente, e le persone si tengono così d'aver soddisfatto al lor debito»; Sarpi (1978: 56).

The gradual easing of the censor's hostility towards the most widely diverse forms of devotional superstition —as a study of the papers of the Index and the Inquisition plainly show— [30] was accompanied by the deliberate renunciation by the Roman authorities of any attempt to overcome the increasingly more evident hiatus between doctrine and actual religious practice.

It was a renunciation that seems to be a distant precursor of the profound break between the official expression of religion and the conscience of the faithful that today clearly characterizes the relationship between the Church and the lay world.

30. In addition to Caravale (2011), see now also Fragnito (2005: 232-259).

Bibliography

Accetto, Torquato, *Della dissimulazione onesta*, S. S. Nigro, ed., Torino, Einaudi, 1997.

Albertini, Francesco, *Trattato dell'angelo custode del R. P. Francesco Albertino da Catanzaro della Compagnia di Giesù. Con l'Offitio dell'angelo custode, approvato da N. S. Papa Paolo Quinto. Et un altro trattato utilissimo alla devotione verso la beatissima Vergine. Fatto da un Sacerdote Napolitano Dottore in Teologia*. Ad istanza del Signor Gioseppe Scotto, In Roma, per Guglielmo Facciotti, 1612.

Baldini, Artemio Enzo, «Jean Bodin e l'Indice dei libri proibiti», in Cristina Stango, ed., C*ensura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*, VI Giornata Luigi Firpo (Torino 5 marzo 1999), Firenze, Olschki, 2000, pp. 79-100.

Baldini, Ugo, «Il pubblico della scienza nei permessi di lettura di libri proibiti delle Congregazioni del Sant'Ufficio e dell'Indice (secolo xvi): verso una tipologia professionale e disciplinare», in Cristina Stango, ed., *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinque e Seicento*, Firenze, Olschki, 2001, pp. 171-202.

Biondi, Albano (1981*a*), «La *Bibliotheca selecta* di Antonio Possevino. Un progetto di egemonia culturale», in G. P. Brizzi, ed., *La 'Ratio studiorum': modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma, Bulzoni, 1981, pp. 43-75.

Biondi, Albano (1981*b*), «Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo sociale», in *Storia d'Italia*, Annali 4, *Intellettuali e potere*, Torino, Einaudi, 1981.

Braida, Lodovica, «Censure et circulation du livre en Italie au xviiie siècle», *Journal of Modern European History*, 3, 1 (2005) 81-99.

Brevaglieri, Sabina, «Editoria e cultura a Roma nei primi tre decenni del Seicento. Lo spazio della scienza», in *Rome et la science moderne entre Renaissance et Lumières*, Études réunis par Antonella Romano, Roma, École française de Rome, 2008, pp. 257-319.

Bujanda, Jesús M. de, *Index des livres interdits*, vol. IX, *Index de Rome 1590, 1593, 1596*, Sherbrooke-Genève, Centre d'Études de la Renaissance-Librairie Droz, 1994.

Caraccia, Arcangelo, *Rosario della Beata Vergine, con l'indulgenze e privilegi concessi alla Compagnia. Raccolto dal P. Maestro F. Arcangelo Caraccia da Rivalta, dell'Ordine de'Predicatori. Di nuovo ristampato con la gionta d'alcune divote considerazioni fatte dall'Autore*, In Roma, per Guglielmo Facciotti, 1627.

Caravale, Giorgio, «Censura e pauperismo tra Cinque e Seicento. Controriforma e cultura dei «senza lettere», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 1 (2002), 39-77.

—, *Forbidden Prayer. Church Censorship and Devotional Literature in Renaissance Italy*, Aldershot, Ashgate, 2011.
—, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze, Olschki, 2003.
Cipriani, Giovanni, *La mente di un inquisitore. Agostino Valier e l'*opusculum *«De cautione adhibenda in edendis libris»*, Firenze, Nicomp Laboratorio Editoriale, 2009.
Dizionario storico dell'Inquisizione, a cura di A. Prosperi, con la collaborazione di V. Lavenia e di J. Tedeschi, Pisa, Edizioni della Scuola Normale, 2010.
Fantini, Maria Pia, «La circolazione clandestina dell'orazione di Santa Marta: un episodio modenese», in G. Zarri, ed., *Donna, disciplina, creanza cristiana dal xv al xvii secolo. Studi e testi a stampa*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1996, pp. 45-65.
Fragnito, Gigliola, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti biblici (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997.
—, *Proibito capire. Chiesa e volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005.
Frajese, Vittorio, «Le licenze di lettura tra vescovi e inquisitori. Aspetti della politica dell'Indice dopo il 1596», *Società e storia*, 86 (1999) 768-818.
—, «Le licenze di lettura e la politica del Sant'Uffizio dopo l'indice Clementino», in *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2000, pp. 179-220.
—, *La nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2006.
Latrobio (Giovan Pietro Giussani), *Il Brancaleone*, Renzo Bragantini, ed., Roma, Salerno, 1998.
Mirto, Alfonso, ed., «Un inedito del Seicento sull'Inquisizione», *Nouvelles de la République des Lèttres*, I, I (1986) 99-138.
Paleotti, Gabriele, *Discorso intorno alle immagini sacre e profane* (1582), Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2002.
Possevino, Antonio, *Coltura de' gli ingegni*, facsimile edition, afterword by A. Arcangeli, Bologna, Arnaldo Forni editore, 1990.
Prosperi, Adriano, «Intellettuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna», in *Storia d'Italia*, Annali 4, *Intellettuali e potere*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 159-252.
—, «L'Inquisizione fiorentina ai tempi di Galileo, Novità celesti e crisi del sapere», *Atti del convegno internazionale di studi galileiani*, P. Galluzzi, ed., Firenze, Giunti Barbera, 1984, pp. 315-325.
—, «Anime in trappola. Confessione e censura ecclesiastica all'università di Pisa fra '500 e '600», *Belfagor*, 321 (1999) 257-287.
Prosperi, Adriano (2003*a*), *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.
Prosperi, Adriano (2003*b*), «Censurare le favole», in Adriano Prosperi, ed.,

L'Inquisizione romana. Letture e ricerche, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, pp. 345-384.

Riccardi, Nicolò, *La prima parte dei ragionamenti sopra le Letanie di Nostra Signora del padre Maestro Nicolò Riccardi dell'ordine de' Predicatori, e Reggente della Minerva in Roma*. In Genova, per Giuseppe Pavoni, 1626. Con licenza de' superiori.

Rosa, Mario, *Pietà mariana e devozione del Rosario nell'Italia del Cinque e Seicento*, in Mario Rosa, *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari, Di Donato, 1976, pp. 217-243.

Rotondò, Antonio, «Nuovi documenti per la storia dell'*Indice dei libri proibiti*», *Rinascimento*, n. s., vol. III, 1963, pp. 145-211.

—, «La censura ecclesiastica e la cultura», in *Storia d'Italia,* vol. V, *I documenti,* tomo 2*,* Torino, Einaudi, 1973, pp. 1397–1492.

Sandys, Edwin, *A Relation of the State of Religion, and with what Hopes and Policies it hat beene framed, and is maintained in the severall states of these western parts of the world, London*, printed for Simon Waterson dwelling in Paules Churchyard at the signe of the Crowne, 1605.

Sarpi, Paolo, *Lettere a Gallicani e Protestanti, Relazione dello Stato della Religione, Trattato delle materie beneficiarie*, G. e L. Cozzi, eds., Torino, Einaudi, 1978.

Seidel Menchi, Silvana, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.

Tedeschi, John, *Il giudice e l'eretico*, Milano, Vita e Pensiero, 2000 (ed. or. *The Prosecution of Heresy: Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Italy*, Binghamton, New York 1991).

Von Tippelskirch, Xenia, «Lettrici e lettori sospetti davanti al Tribunale dell'Inquisizione nella Venezia post-tridentina», *Mélanges de l'École française de Rome*, 115, 1 (2003) 315–344.

Zardin, Danilo, «Milano 'sacra' e 'profana': dalla 'favola politica' del 'Brancaleone' alla 'Istoria evangelica' di Giovan Pietro Giussani, in *Studi in memoria di Cesare Mozzarelli*, vol. I, Milano, Vita e Pensiero, 2008, pp. 285-323.

Parte II

El Laboratorio del censor

Jean Henten, premier censeur dans les Pays-Bas, en 1552 à Louvain, des *Opera omnia* d'Érasme

Alexandre Vanautgaerden
Conservateur du Musée de la Maison d'Érasme, Anderlecht (Bruxelles)

Malgré la masse importante des travaux consacrés à l'inquisition ces trente dernières années, il nous manque une étude détaillée de l'expurgation des œuvres de l'humaniste Érasme de Rotterdam. Le travail le plus fouillé sur ce sujet est malheureusement resté inédit, il s'agit d'un mémoire de licence en histoire de Guy Van Calster, présenté à l'Université de Louvain en 1973, qui portait sur «La censure louvaniste des *Omnia opera* d'Érasme et l'index expurgatoire de 1571». Ce travail faisait suite à un article de Roland Crahay publié en 1969 dans le volume *Scrinium erasmianum.* L'auteur y attirait, notamment, l'attention sur un manuscrit de Jean Henten conservé à la Bibliothèque royale de Belgique qui contenait une expurgation de l'œuvre d'Érasme. Rappelons également les travaux publiés de Silvana Seidel Menchi qui étudie depuis quelques années l'expurgation romaine des œuvres de l'humaniste, à partir de documents inédits conservés dans les Archives de la Bibliothèque Vaticane, ainsi que l'édition des *Index des livres interdits* publiés sous la direction de Jesús Martínez de Bujanda. Dans cet ensemble, on lira avec plus d'attention les volumes II et VI consacrés aux index parus dans les Pays-Bas et en Espagne. On trouvera le détail de ces travaux, et les abréviations qui les désignent, dans la bibliographie jointe à cet article. Roland Crahay en 1969 appelait de ses vœux l'étude en profondeur du manuscrit de Jean Henten. Étant donné son ampleur, je me propose d'en analyser ici une partie, réservant à plus tard l'étude de ses autres membres. Rappelons d'abord le contexte dans lequel survint l'expurgation des œuvres d'Érasme dans les Pays-Bas.

Officiellement, il faut attendre plus de vingt ans après la mort de l'humaniste, en 1558, pour qu'une de ses œuvres soit interdite (le *De sarcienda ecclesiæ concordia,* 1533) dans un catalogue des livres prohibés, dressé par la Faculté de théologie de Louvain. L'ouvrage n'est toutefois pas condamné dans sa version originale en latin, mais dans ses traductions française et flamande. Un an plus tard, en 1559, coup de

tonnerre: Paul III promulgue le premier index romain qui classe Érasme parmi les auteurs de première classe (les plus dangereux), entraînant l'interdiction de l'entièreté de ses travaux. Dans différents milieux on s'activa pour infléchir cette position radicale, ce qui aboutit en 1564, dans le second index romain de Pie IV, dit du Concile de Trente, à faire glisser Érasme de la première à la seconde classe, parmi les auteurs qui peuvent continuer à être lus moyennant une expurgation partielle. Six œuvres demeurent prohibées (en latin: les *Colloquia,* la *Moria,* le *De lingua,* l'*Institutio matrimonii Christiani,* le *De esu carnium;* dans sa version italienne: la *Paraphrasis in euangelium secundum Matthæum*). L'index réclame l'expurgation des œuvres traitant de la religion, tâche qui doit être exécutée par l'Université de Paris ou de Louvain. Les *Adagia* ne pourront être lus que dans l'édition expurgée de Paolo Manuzio (qui paraîtra en 1575). En 1570, un *index prohibitorum* est publié à Anvers avec un édit de Philippe II; celui-ci reprend les décisions de l'index de 1564. Sous la surveillance du Conseil des troubles, un premier catalogue rédigé en 1569 par Arias Montano et Josse Ravestyn (Tiletanus, doyen de la Faculté de théologie de Louvain) voit le jour. Montano conseille ensuite au duc d'Albe (gouverneur des Pays-Bas de 1568 à 1572) de faire dresser un nouvel index plus complet en collaborant avec les évêques et les universités. À Anvers, une commission (présidée par l'évêque Sonnius et Montano) est chargée d'analyser les listes envoyées puis de statuer. Le résultat consiste en un nouvel index, cette fois-ci, *expurgatorius,* dans lequel on consacre à Érasme un appendice qui occupe les pages 82 à 104.[1] Seul l'humaniste de Rotterdam reçoit le privilège d'un traitement particulier. Remarquons que les censeurs avaient conscience que cet index, qui indiquait les passages dans l'œuvre de l'humaniste «pouvant mener à l'hérésie», pouvait être aussi un formidable outil pour les opposants de l'Église. Cela explique pourquoi cette impression, réalisée aux frais de Philippe II, fut réservée explicitement aux censeurs désignés par les évêques et qu'il était interdit d'en prendre copie.

Officieusement, l'opposition louvaniste à Érasme était ancienne. Dès 1515, le théologien Maarten van Dorp s'opposait à la publication de la *Folie,* à l'entreprise de traduction du Nouveau Testament et à l'édition des œuvres complètes de Jérôme. En 1519, Latomus, Nicolas Baechem (Egmondanus) et Vincent Dierckx (Theodorici) émettent des critiques publiques contre l'humaniste de Rotterdam. En 1525, suite aux plaintes d'Érasme auprès de Clément VII, l'ancien secrétaire d'Adrien VI, Thierry Hezius, intervient (bien qu'avec lenteur) contre les théologiens. En 1533, circule sous forme manuscrite le *De concordia* de Latomus (publié en 1550). En 1545, la Faculté de théologie de Louvain est saisie par l'évêque de Liège, Georges d'Autriche, qui lui réclame un avis, car il prépare un édit contre l'hérésie. Il demande plus particulièrement une opinion à propos de l'œuvre d'Érasme. De façon implicite, la Faculté répond qu'elle n'est pas en mesure d'exa-

1. Pour une raison qui nous échappe, de Bujanda n'a pas publié l'entièreté des expurgations des œuvres d'Érasme dans les fac-similés des index.

miner en détail son œuvre vu le soutien de Charles Quint à son conseiller. Elle précise toutefois qu'elle compte exécuter cette tâche quand les circonstances seront favorables. Elle renvoie provisoirement à d'autres censures, notamment celles de l'Université de Paris, en précisant: «Il y a du reste des livres qui sont en eux-mêmes pernicieux, mais dont l'interdiction entraînera certains inconvénients et ne pourra se faire sans causer de l'agitation. Il paraît donc sage de ne pas rendre publique cette affaire avant d'en avoir référé au Conseil de l'Empereur sur l'ordre de qui elle a été entreprise».[2] Ceci explique pourquoi, alors que Paris mentionne dans ses index des livres d'Érasme depuis 1544, en 1550, Louvain demeure silencieuse, bien qu'Érasme soit mort depuis 1536. C'est dans ce contexte que prennent place le travail de Jean Henten en 1552 et les critiques en 1554 du chancelier de l'Université de Louvain, Ruard Tapper, qui publie une série d'opinions contre Érasme. Notons que le travail d'expurgation de l'œuvre d'Érasme dans les Pays-Bas est antérieur à la volonté de Philippe II qui, dès qu'il succède à Charles Quint, invite en 1556 l'Université de Louvain à rédiger un nouveau catalogue des livres prohibés. Les deux camps, *pro et contra Erasmum,* sont bien vivants si l'on en juge par les controverses autour des positions de l'envoyé du Saint-Siège, Carafa, qui désire que le futur index louvaniste s'aligne sur la position de l'Office de l'Inquisition qui condamnait tous les livres d'Érasme en 1557-58, dans les documents préparatoires à la parution de l'*Index librorum prohibitorum* de 1559. Les débats furent animés au sein du Conseil de Brabant. Finalement, Philippe II accepta seulement la condamnation en 1558, déjà mentionnée, du *De sarcienda ecclesiæ concordia,* et encore, seulement dans ses traductions. C'est dans ce climat animé, et confus dogmatiquement, qu'en 1552 Jean Henten lit sur ordre de sa Faculté l'entièreté de l'œuvre d'Érasme pour en délivrer une expurgation.

Avant de décrire les manuscrits, disons un mot de ce théologien-exégète né en 1500 à Nalinnes près de Tuin, en pays liégeois. Ses biographes le font aller au Portugal, ce qui semble une erreur.[3] Henten ne cite jamais que l'Espagne. Dans l'épître dédicatoire à Louis de Blois, abbé de Liessies, de sa traduction latine de l'ouvrage d'Alfonso de Madrid sur la manière de servir Dieu, il écrit:

> *Siquidem dum ante multos annos apud Hispanos, dii Hieronymi ordinis habitu suscepto, vota monastica emisissem, in cœnobio quod Deiparæ Virgini a Guadalupe dedicatum est, animadvertebam… libellum hunc Hispanico idiomate novellis huius cœnobii tirunculis… tradi.*[4]
>
> Il y a de nombreuses années, ayant pris l'habit de l'ordre de saint Jérôme, j'ai prononcé mes vœux en Espagne; au monastère de Notre-Dame de Guadalupe, je remarquais qu'une version espagnole de cet ouvrage était distribuée aux novices.

2. Pour la bibliographie et les abréviations, voir la liste en annexe: Crahay (1969: 231-232).
3. Voir à ce sujet Gossart (1902: 433).
4. *Libellus aureus de vera Deo apte inseruiendi methodo*, Louvain, Petrus Tiletanus, 1560, f. Aij v-Aiij r°.

Il séjourne donc plusieurs années en Espagne dans l'ordre des hiéronymites. Il rentre à Louvain en 1540 et entre chez les dominicains en 1548. Il devient le supérieur du couvent des dominicains de Louvain et enseigne à la Faculté de théologie. En 1556, il est nommé inquisiteur pour le pays de Liège. Il décède en 1566. Il connaît le latin, le grec et l'hébreu, ainsi que plusieurs langues modernes. Il est l'auteur de traductions d'ouvrages de théologie et d'exégèse. Il est surtout connu pour son édition révisée de la Vulgate en 1547 dans laquelle il collationne quatre Bibles imprimées et trente manuscrits latins. Son édition servira de base à la sixto-clémentine, après avoir été réimprimée à Anvers, à Lyon et à Venise.[5]

Venons-en aux exemplaires de l'expurgation des œuvres d'Érasme. La Bibliothèque royale de Belgique possède 4 manuscrits de son travail:[6]

(A) cote II, 194, 123 feuillets (Van der Gheyn 1771), XVI^e^, 52 premiers feuillets + d'autres censures
(B) cote 15.154 (Van der Gheyn 1770), XVI^e^, 118 feuillets. Ce manuscrit a appartenu au cardinal Thomas-Philippe d'Alsace, archevêque de Malines = selon le n°3, qualifié «d'original».
(C) cote 9500 (Van der Gheyn 1768), XVII^e^ s , 245 pages sans index.
(D) cote 11.719 (Van der Gheyn 1769), XVIII^e^ s., 123 feuillets.

L'exemplaire A est antérieur à tous les autres. L'analyse du ms II.194 montre qu'il existe une copie intermédiaire entre ce manuscrit et le manuscrit 15.154 (présenté comme «original» par le manuscrit 11.719) et sur lequel sont copiés les ms 9500 et 11.719. Ce qui donne le stemma suivant:

(A) cote II 194 [XVI^e^]
> (B) cote 15154, XVI^e^ s. = «original»
  > (C) cote 9500 (vdG 1768), XVII^e^ s.
  > (D) cote 11.719 (vdg 1769), XVIII^e^ s.

L'exemplaire A porte le titre:

Collectaneum eorum in quibus Erasmus Roterodamus videtur erronee aut scandalose scripsisse, cum subiuncto brevi indice alphabetico, qui remittit ad folia huius collec-

5. *Biblia Latina ad vetustissima exemplaria castigata* (Louvain, Barthélemy Gravius, 1547). On citera également les travaux suivants: *Commentaria in sacro sancta quatuor Christi Euangelia ex Chrysostomi aliorumque veterum scriptis magna ex parte collecta, autore quidem Euthymio Zigabono. Interprete vero Johanne Hentenio* (Louvain, Rutger Rescius, 1544); *Enarrationes vetustissimorum theologorum in Acta quidem apostolorum et in omnes D. Pauli ac Catholicas epistolas ab Œcumenio* (Anvers, Johannes Steelsius, 1545); *Libellus aureus de vera Deo apte inserviendi methodo, iam olim Hispanice editus a F. Alfonso Madrilensi: mire autem in latinum traductus per F. Johannem Hentenium, S. Theologiæ professorem et conventus Dominicanorum Lovanio prioratu fungentem (*Louvain, Petrus Zangrius Tiletanus, 1560). Pour une liste plus complète, voir la notice de Reusens (1886-1887: 233-236).

6. On trouvera une description de ces manuscrits dans de Reiffenberg (1829: 25-33); Van den Gheyn (1903: 122-123) et Crahay (1969: 237-238).

tanei, atque ad partes foliorum designatis litteris, quibus prædicta folia distinximus, addito item brevi indice errorum qui apertius videntur hæresin continere.

Relevé des passages où Érasme de Rotterdam semble avoir écrit de manière erronée ou inacceptable, avec ci-dessous un bref index alphabétique qui renvoie aux pages de ce relevé, ainsi qu'aux différentes parties de ces mêmes pages, à l'aide de lettres par lesquelles nous les avons divisées. Est ajouté aussi un bref index des erreurs qui paraissent plus clairement hérétiques.

Comme on peut le constater, la formulation est hésitante (*apertius videtur hæresin*). Ce titre est encadré dans les autres copies par deux textes explicatifs dont le premier qualifie Érasme de «doctor bullatus», docteur à «marquer au fer rouge».[8]

Le second manuscrit possède un titre beaucoup plus explicite et s'affiche tel un censeur:

Erasmi Roterodami Doctoris bullati ac hostis Ecclesiæ præcipui erroneæ, scandalosæ ac hæreticæ propositiones, ex omnibus scriptis eiusdem collectæ, ad honorem omnipotentis Dei, ac cautelam cunctorum orthodoxorum. || Auctore Joanne Hentenio S[acræ] Theol[ogiæ] Doctore in univers[itate] Lovaniensi, ex ordine prædicatorum. 1552. || Sapiens || Amicus fictus peior est inimico publico.

Déclarations erronées, exécrables et hérétiques d'Érasme de Rotterdam, «doctor bullatus» et ennemi principal de l'Église, rassemblées de tous ses écrits pour l'honneur de Dieu tout-puissant et la sauvegarde de tous les bons chrétiens. Par Jean Henten, docteur en théologie de l'université de Louvain, de l'ordre des dominicains. 1552. || Sagesse || Un faux ami est pire qu'un ennemi déclaré.

La formulation *videtur* présente dans le premier titre a disparu pour laisser place à une formulation qui ne laisse planer aucun doute sur le fait qu'Érasme est bien devenu un ennemi de l'Église catholique romaine (*erroneæ, scandalosæ ac hæreticæ propositiones*).

En-dessous du titre, vient un commentaire d'un membre de la Faculté qui nous informe que ces notes ont été envoyées au Concile et précise la date de cette expurgation:

Collegit hæc turpissima atque obscena errata iussu Revendorum magistrorum nostrorum Lovaniensis Facultatis Theologiæ, dum ad Concilium Tridentinum eundum esset eximius Magister noster Joannes Hentenius, anno 1552, qui et libellum collectum misit præfato Concilio, quod quidem in arduissimis negotiis præpeditum pro tunc haud quidquam definire valuit, id in aliud transferens tempus, si Deus Maximus concesserit.

Ces erreurs particulièrement infâmes et indécentes ont été recueillies sur l'ordre de nos révérends maîtres de la faculté de théologie de Louvain, à l'intention du concile

7. Voir la remarque de Crahay (1969: 238, n. 34), qui renvoie à du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis.*

> de Trente, en 1552, par notre excellent maître Jean Henten. Celui-ci a envoyé au dit concile les notes recueillies, sans pouvoir les parachever pour cette occasion, empêché comme il l'était par de lourdes tâches, et reportant la fin de ce travail à plus tard, si Dieu tout-puissant le permet.

Et, effectivement, le manuscrit de Jean Henten, comme nous le verrons, ne recouvre pas l'entièreté des tomes des œuvres complètes.

Le manuscrit A comporte deux parties: la censure de Jean Henten et celle de Tilman de Geldrop, licencié en théologie, président du Collège des papes à Louvain. La première partie, les 52 premiers folios, contient la censure de Jean Henten.[8]

Jean Henten ne censure pas deux volumes des *Opera omnia,* les tomes VII et VIII. L'*Index expurgatorius* dirigé par Arias Montano ne traite pas non plus du tome VIII qui regroupe les traductions latines de Pères grecs. Le tome VII était plus problématique car il contient les paraphrases d'Érasme sur le Nouveau Testament, œuvres qui ont provoqué de nombreuses critiques du vivant de l'auteur de la part, notamment, de l'inquisiteur de la Sorbonne (Noël Béda) ou du prince de Carpi (Alberto Pio). Jean Henten se contente de renvoyer aux censures parisiennes, ce qui parut insuffisant à la Faculté de théologie qui finit par procéder au travail, comme on peut le lire dans la note suivante au folio 41 r°:

> *In septimum tomum nulla erant annotata in specie, sed tantum capita censurarum Parisiensium ordine annotata. Item nulla in octavum tomum sunt annotata, nec opinor tomum illum fuisse annotatum, quum ea tantum contineat quæ vertit e Græcis auctoribus. Porro quum nonus tomus etiam habeat censuras Parisienses ac alia quæ alii in paraphrasibus carpserunt, ibi plurima ex septimo tomo videbimus annotata, maxime in apologiis ad Natalem Beddam.*
>
> Il n'y avait pas d'annotations particulières pour le tome sept, mais seulement les rubriques des censures parisiennes notées dans l'ordre. De même, il n'y a aucune annotation pour le tome huit, et je ne pense pas que ce tome ait été annoté, puisqu'il ne contient que des traductions d'auteurs grecs. Par ailleurs, comme le tome neuf comporte aussi des censures parisiennes et des choses que d'autres ont recueillies dans les paraphrases, on trouvera là bon nombre d'annotations concernant le tome sept, surtout dans les apologies à Noël Beda.

Le rédacteur de ce texte utilise des fiches de lecture rédigées par d'autres personnes pour le tome VII. Ces fiches sont inexistantes pour le tome VIII. Remarquons que, pour le tome VII, on retrouve simplement des rubriques reprises aux censures de la Sorbonne. En 1552, Jean Henten a manqué de temps et n'a pu exécuter une expurgation complète. Le stratagème utilisé pour ne pas laisser

8. Pour la description du contenu de cette seconde partie, voir Crahay (1969: 241-248).

ce volume litigieux sans indication est singulier. En effet, le censeur renvoie aux critiques des *Paraphrases* de Noël Béda, ce qui revenait à traiter les textes d'Érasme de façon indirecte. Le départ pour le concile de Trente a vraisemblablement interrompu le travail du dominicain. Lors de la parution de l'*Index expurgatorius,* on s'est empressé de remédier à cela en demandant la suppression de 53 passages dans les *Paraphrases*.

À la fin de l'expurgation du tome IX (les apologies), Jean Henten place au folio 51 r° un épilogue qui résume sa position par rapport à Érasme:

Epilogus de Apologiis Erasmi.
Annotandum quod Erasmus ad omnia, quæ ipsi ex paraphrasibus aliisque eius lucubrationibus obiiciuntur, de constitutionibus humanis, ac cærimoniis, de votis, cælibatu, matrimonio, potestate Pontificis, de delectu ciborum, festis ac ieiuniis, de bello, de calumnia adversus theologos, monachos, episcopos et principes, ubique tuetur se, nusquam agnoscens errorem, quantumvis aperta sint loca, nunc dicens quod egerit paraphrasten non commentatorem, nunc contra, iuxta quod ipsi commodum est. Alibi dicit se in persona Christi, Apostolorum, aut Euangelistæ loqui, et pro illo primitivæ Ecclesiæ tempore, nihil suspicatum de his temporibus exulceratis. Quod si apertius, quam ut tergiversari possit, allusum est ad cærimonias huius temporis, id se fecisse dicit ad tollendum abusus, non ipsas cærimonias. Præterea ad legalia veteris legis confugit, quod de illis locutus sit, dum alias nequit effugere. Denique cautus est Erasmus, dum scribens temperat ab assertionibus, sed densis argumentis trahit lectorem in suam sententiam, multoque cautior est in defendendo quæ dixit. Omnem ictum adversarii ut instructus dimicator a se depellit, aut in adversarium detorquet ferientem.

Finis annotatorum ex nono tomo atque ita ex omnibus Erasmi lucubrationibus.

Conclusion à propos des *Apologies* d'Érasme.

Il faut noter que, pour tout ce qui lui est reproché dans ses paraphrases et ses autres travaux, à propos des institutions humaines, des cérémonies, des vœux, du célibat, du mariage, du pouvoir du pape, du choix des nourritures, des fêtes et des jeûnes, de la guerre, de la calomnie contre les théologiens, les moines, les évêques et les princes, partout Érasme se met à l'abri, ne reconnaissant jamais son erreur, si évidents que soient les textes, disant qu'il a fait le paraphraste et non le commentateur, ou le contraire, selon son intérêt. Ailleurs il prétend qu'il se met pour parler dans le personnage du Christ, des apôtres ou des évangélistes, et qu'il traite du temps de l'Église primitive, ne faisant aucune conjecture sur notre époque envenimée. Et si l'allusion aux cérémonies d'aujourd'hui est trop claire pour qu'il puisse user d'échappatoires, il dit qu'il a voulu supprimer les abus, non les cérémonies elles-mêmes. Ensuite il se réfugie dans les préceptes de la vieille loi, disant que c'est de cela qu'il parlait, puisqu'il n'a pas d'autre issue. Enfin, Érasme est prudent, quand il écrit il modère ses affirmations, mais avec de nombreux arguments il rallie le lecteur à son avis, et il est beaucoup plus circonspect quand il s'agit de défendre ce qu'il a écrit. Comme un combattant bien équipé, il détourne de lui tous les coups de l'adversaire, ou même il les retourne à l'ennemi qui le frappe.

Fin des annotations sur le neuvième tome, et ainsi sur tous les travaux d'Érasme.

On a rarement dans un texte court défini de façon aussi explicite la difficulté de lecture des textes d'Érasme et la capacité de l'humaniste à se faufiler entre les mailles du filet de la censure. Cela nous renvoie à la célèbre apostrophe de Luther qui décrivait Érasme comme une anguille. Érasme est un maître de la rhétorique et ses opposants sont bien en peine de le prendre «en flagrant délit» de propositions hérétiques. Il parvient à énoncer ses idées réformatrices en évitant les chausse-trappes qui les auraient fait condamner immédiatement. Plusieurs savants (dont Marcel Bataillon) se sont interrogés sur la raison qui gouvernait les censeurs, se demandant s'il ne fallait pas envisager que l'expurgation de l'œuvre d'Érasme avait pour but premier d'éviter la censure complète de son œuvre, permettant donc que l'on puisse continuer à la lire, débarrassée de ses «scories».[9] L'épilogue de Jean Henten permet de positionner le dominicain dans le camp des opposants radicaux de l'humaniste. Il y a une méfiance dans ces lignes qui ne témoigne d'aucune sympathie intellectuelle à l'égard de l'humaniste de Rotterdam. Analysons le contenu de cette censure afin d'observer si celle-ci est aussi radicale que ce texte semble l'annoncer.

Pour faciliter l'utilisation de cette expurgation, Jean Henten a composé deux index précédés de la note suivante (folio g r°):

> *Subiunguntur nunc in modum indicis alphabetici capita rerum, de quibus non recte visus est mihi locutus Erasmus, sed vel hæretice, vel suspecte, vel calumniose, vel erronee. Remittit autem hic index ad folia huius collectanei, quæ litteris alphabeticis distinximus.*
>
> Ci-joint, sous forme d'un index alphabétique, la liste des rubriques où Érasme ne m'a pas paru s'exprimer correctement, mais de manière soit hérétique, soit suspecte, soit calomnieuse, soit erronée. Cet index renvoie aux pages de ce relevé, que nous avons divisées au moyen de lettres de l'alphabet.

Le premier comprend tous les passages «erronés ou scandaleux» sous 54 rubriques; le second, réservé à ceux qui sont «plus manifestement suspects d'hérésie», est un extrait du premier en 24 rubriques. À part quelques variantes minimes dans les libellés, on ne relève qu'une anomalie: la rubrique *Baptismum* ne figure que dans le second index (voir l'index en annexe de cet article).

Dans cet index, on remarquera la mention suivante:

> *Erasmi doctrina erronea nullo speciali titulo comprehensa, nimiaque sui ipsius commendatio.*
>
> Doctrine erronée d'Erasme, nullement contenue en un titre particulier, et estime excessive de soi-même.

Cette rubrique résume parfaitement la difficulté éprouvée par nombre d'opposants de l'humaniste qui percevaient l'hétérodoxie des positions érasmiennes

9. Voir Halkin (1986-1987: 25-36).

sans parvenir à les dénoncer clairement. À cela s'ajoutait un sentiment contrarié face à la difficulté de cerner le caractère d'Érasme, tantôt faussement amical, tantôt faussement conciliant. Érasme pensait vite et se laissait fréquemment emporter par ses idées et par le plaisir de réaliser un jeu de mots savoureux, ce qui ne lui attirait pas que des amis.

Pour censurer l'œuvre d'Érasme, Jean Henten procède de façon systématique et se réfère à l'édition des œuvres complètes parues peu de temps après la mort de l'auteur (1536). Le choix d'une édition particulière posera beaucoup de problèmes pratiques aux censeurs obligés souvent d'expurger des éditions ne possédant pas la même pagination ni le même format que l'ensemble des neuf tomes in-folio.[10]

Attachons-nous aux censures de Jean Henten du tome III des *Opera omnia* paru à Bâle dans l'officine frobénienne en 1541, consacré aux lettres de l'humaniste. Celui-ci figure parmi les tomes les plus censurés avec les tomes VI (le Nouveau Testament et les annotations), VII (les paraphrases) et IX (les apologies). Ce tome est une amplification du dernier grand volume épistolaire d'Érasme, l'*Opus epistolarum* paru en 1529, qui contenait 1020 pages (24 livres pour 1205 lettres). Le tome III contient, lui, 1216 pages et ajoute 4 livres, représentant 201 lettres nouvelles.

Jean Henten analyse l'œuvre d'Érasme tome par tome, page par page, et pourvoit chaque censure d'une lettre. Chaque folio recto commence à la lettre **a.** Ces lettres ont une fonction de repérage dans l'index final. Voir la note déjà citée:

> *Remittit autem hic index ad folia huius collectanei, quæ litteris alphabeticis distinximus.*
>
> Cet index renvoie aux pages de ce relevé, que nous avons divisées au moyen de lettres de l'alphabet.

Par facilité, je rappelle quelques abréviations utilisées dans les lignes suivantes:

Pour les manuscrits de Jean Henten :
Henten II.194: manuscrit A
Henten 15.154: manuscrit B
Henten 9500: manuscrit C
Henten 11.719: manuscrit D

Pour l'expurgation imprimée:
Arias 1571: *Index expurgatorius librorum qui hoc seculo prodierunt, vel doctrinæ non sanæ erroribus inspersis,vel inutilis & offensiuæ maledicentiæ fellibus permixtis, iuxta Sacri Concilij Tridentini Decretum; Philippi II. Regis Catholici iussu & auctoritate, atque Albani Ducis consilio ac ministerio in Belgia concinnatus, Anno M. D. L XXI,* Anvers, Christophe Plantin, 1571, in-4°.

10. Voir à ce sujet nos remarques continues dans Vanautgaerden (2000).

Pour le tome III des œuvres complètes d'Érasme:
BAS: *Des. Erasmi Rot. operum tertius tomus epistolas complectens universas quotquot ipse autor unquam euulgauit, aut euulgatas uoluit, quibus præter nouas aliquot additæ sunt & præfationes, quas in diuersos omnis generis scriptores non paucas idem conscripsit,* Bâle, Hieronymus Froben & Nikolaus Bischoff, 1541, in-folio.

Pour la correspondance d'Érasme:
Allen: P. S. Allen et alii (ed.), *Opus Epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami denuo recognitum et auctum,* Oxford, Clarendon Press, 1906-1947, 11 vol. (+ 1 vol. d'index en 1965).
Gerlo: *La Correspondance d'Érasme. Traduite et annotée d'après le texte latin de l'Opus epistolarum de P. S. Allen, H. M. Allen, et H. W. Garrod,* Aloïs Gerlo (éd.), 12 vol., Bruxelles, Institut pour l'Étude de la Renaissance et de l'Humanisme, 1967-1984.

Analysons quelques censures afin de comprendre les méthodes de travail de Jean Henten et l'utilisation qui en a été faite par Arias Montano.

Dans le ms Henten II.194, au f. [a^{10}r], au-dessus de la première censure (p. 7), le rédacteur a écrit avec une plume plus fine dans la marge: «pag. 3^{a} ½ sequenti fo° ha^{2}». Dans ce manuscrit la censure du tome III commence au folio 10, mais possède des annotations marginales qui renvoient au folio suivant (intégrant de nouvelles censures). Il y a donc eu une version antérieure au premier manuscrit conservé qui omettait des passages. Jean Henten a alors recommencé le travail de copie, tout en laissant le premier feuillet de la première version qui se trouvait sur le dernier folio ([a^{10}r-v]) du cahier **a**. La censure complète du volume III dans Henten II.194 commence donc réellement au folio 11r (b^{1}r). Le folio [a^{10}r-v] contenait des passages incriminés allant de la page 7 à 458. La seconde version double le volume de passages à supprimer: les deux folios b^{1} et b^{2} contiennent des passages allant des pages 3 à 457. Il a dû y avoir un collationnement en plusieurs étapes, plusieurs lectures successives ou parallèles. Jean Henten sur le folio 11v, entre les censures de la page 7 à la page 119, a précisé dans la marge qu'on devait se référer au folio b qui suivait.

Il a existé, en outre, une version intermédiaire entre le II.194 et le 15.154. Il devait exister des fiches qui ne sont pas dans le II.194 et qui ont été intégrées dans le ms 15.154.

Dans Henten II.194, on repère la présence de ces fiches manquantes, car le censeur a indiqué parfois un trait entre deux censures, désirant qu'on y insère une fiche. Voir par exemple, Henten II.194, et le trait entre la censure **g** et **h.** Il signale une note absente dans Henten II.194, mais présente dans Henten 1554, Henten 11719 et Henten 9500; reprise dans Arias 1571 «Pag. 119. del.4.lineæ, ante medium annotat. 73. *Quamquam hoc negotij, &c.* vsque ad, *Confectus honorem*». (Allen 843 III, p. 325, ann. 73, l. 510-515), et qui renvoie à un passage dans BAS p. 119.

De la même façon, il existe des lacunes importantes dans Henten II.194; on passe ainsi de la page 240 à 407 dans la censure de BAS; à l'endroit de cette lacune

se trouve à nouveau un trait de plume indiquant qu'il convient d'insérer des fiches. La version complétée se trouve dans Henten 15.154.

Jean Henten généralement recopie le passage à censurer alors qu'Arias Montano se contente d'indiquer le début et la fin, comme on peut le constater dans la lettre suivante à John Colet reproduite dans BAS p. 351 (Allen 181 I, Paris, décembre 1504) et signalé par Arias 1571, p. 85: «Pag. 351. Lin 7. a fine, illa. del. Verum ad hoc, vsque ad, conatus autem sum, exclus».

Mais, si le passage est trop long, comme c'est le cas dans l'exemple suivant qui s'étend sur 32 lignes dans une lettre qui en compte 54, Jean Henten se contente de le résumer, BAS p. 372: à Thomas Wolsey (Allen 967 III, Anvers, 18 mai 1519).

Souvent, on constate une extension dans Arias 1571 des censures proposées par Jean Henten. Ainsi, pour l'exemple, BAS p. 7, à Pierre Barbier d'Arras (Allen 1225 IV), p. 563, l. 334-335: Arias 1571, p. 7: «deleantur illa verba. Quod genus sit, quicquid agit iustus, peccatum esse».

Cette phrase se trouve à la fin de la lettre. Érasme se demande sur quelles bases on le présente comme un luthérien. Dans Henten II.194, le censeur demandait que l'on supprime seulement les mots suivants: «Pag. 7. Complures magnis conuitiis insectantur leuia quædam, quod genus est, quidquid agit iustus peccatum esse». Arias 1571 a donc mis la phrase de Luther en contexte.

Le censeur a été particulièrement attentif aux passages en grec dans les lettres d'Érasme. On sait qu'Érasme écrit souvent dans cette langue à l'un de ses contemporains quand il ne désire pas qu'un passage de sa lettre soit lu, si jamais elle est interceptée. Prenons l'exemple suivant: Henten II. 194 donne: «d [corrigé en c] Pag. 16, græcis verbis habet, In causa sunt principes, nempe quod hic contemnantur bonæ literæ a musis alienissimis» (Allen 421 II, p. 255, l. 136-138), qui renvoie au passage traduit dans Gerlo, p. 354, l. 173-176: «L'on agit ici auprès du Prince pour qu'il me couvre d'or. Mais ne sais comment il se fait: nulle part les belles-lettres ne sont plus méprisées qu'ici: ceux qui occupent les premiers rangs sont dénués de toute culture». Le censeur a bien relevé la volonté de dissimulation dans l'utilisation du grec.

Idem dans l'exemple suivant: Arias 1571: «Pag. 129. del. illa verba, *Quæ res, inquit, Matæolus vertat male.*» (Allen 821 III, p. 290, l. 15-16). Le mot «ματαιολόγοις» est donné en grec.

Il arrive fréquemment que Jean Henten traduise en latin le passage incriminé en grec, là où Arias 1571 cite l'original grec: Henten II.194, f. 11r: «e pag. 36. Si quid animum meum a literis auocare potuisset, aut hæc valetudo iam caduca pridem auocasset, aut ista tanta inuidia quæ ab ineruditis procedit mathæologis, quorum improbitate tantum non lapidatus sum»; qui correspond à Arias 1571: «Pag. 36. del. I. linea Græca, 'τοσοῦτος φτόνος' vsque ad, Qui te isthic» (Allen 531, p. 472, l. 515-516). Gerlo, p. 603, l. 645-646: «Si quelque chose avait pu me détourner des lettres, c'est ma santé caduque qui l'eût fait, ou cette *si grande jalousie, celle qui vous vient des bavards ignorants,* dont la mauvaise foi ne m'a épargné que la lapidation».

Jean Henten est très sensible aux critiques d'Érasme contre les théologiens; à plusieurs reprises, Arias 1571 ne suit pas ses indications, cf. Henten II.194, f. 11v qui mentionne: «m perstringit quosdam quos tamen ostendit esse theologos etiam semideos ironice appellans».

Obervons un cas où Jean Henten résume un passage dans BAS p. 169 (Allen 906 III, p. 459-460, l. 443-466). Le passage à supprimer dans Henten II.194 semble plus court que dans Arias 1571 (p. 169. circa medium 16. lineæ deleantur, Et utinam nunquam, &c. del. vsque ad., verum vt ad tuam, exclusiue.) En réalité, il donne le début et la fin du passage, pour ne pas avoir à tout recopier: le passage à censurer est une digression sur Edward Lee, sans le nommer, alors qu'il vient d'évoquer la polémique avec Lefèvre d'Étaples. Comparons les textes:

Henten II.194, f. 11r	Bas p. 169	Gerlo, p. 489, l. 486
Utinam nunquam tibi veniat usus ut cum huiusmodi non hominum, sed portentorum genere conflicteris, qui se Theologos appellant, cum meri sint sycophantæ.	Et utinam nunquam tibi veniat usus, ut cum huiusmodi non hominum, sed portentorum genere conflicteris, qui se Theologos appellant, cum meri sint sycophantæ.	Puisses-tu ne jamais avoir à discuter avec cette espèce de monstres, car ce ne sont pas des hommes; ils se donnent le nom de théologiens alors qu'ils sont des sycophantes, et rien de plus.
Deinde unum miris modis perstringit, qui illi adversatur, quem indignum indicat, ut ei respondeatur, unde magis ille nobilitaretur, partim minatur. « Ensuite il attaque d'étrange manière un adversaire, qu'il juge indigne de recevoir une réponse de lui, lançant entre autres que cela lui ferait trop d'honneur. »	Non insector ordinem, sed quosdam hoc indignos ordine, simul & nomine.	Je ne vise pas la profession, mais ceux qui sont indignes et de la profession et du nom.
	Vel nuper quidam exstitit homuncio pallidus ac macilentus, id quod mireris, cum nullus unquam æque sibi placuerit, plus quam pueriliter insaniens ieiunio gloriæ,	Récemment s'est produit un petit homme pâle et maigre, ce qui est curieux, car personne n'a jamais été plus content de soi, affamé de gloire au point de délirer comme un enfant;
	subito Græcus factus, & ante biduum adeo factus Hebræus ut illi nihil sapiat, nec Hieronymus nec Capnion. Is ad huiusmodi sycophantias natus, nihil non audet, nihil non molitur, quo subito fiat nobilis: atque hanc viam maxime compendiariam esse iudicat.	il est devenu Grec tout d'un coup et en deux jours s'est fait Hébreu au point d'en savoir plus que Jérôme et Reuchlin. Ce sycophante né ose tout et mettra tout en mouvement pour devenir rapidement célèbre, et il a pris le chemin qu'il croit être le plus court.

Henten II.194, f. 11r	Bas p. 169	Gerlo, p. 489, l. 486
	Indignus est cui respondeatur, nisi pro maleficio velis beneficium reponere, & tamen virulentior est bestiola, quam ut ferri possit. Nusquam non obtrectat, obambulans per compita, per trivia, per fora, per templa, per monasteria. Nulli non mittit epistolas mendacissimis sycophantiis dissertas. Neque desunt huic histrioni qui applaudant, qui faveant, qui euj-ge occinant, & omnino similes reperiunt labra lactucas. Et cum his factis, sibi sanctulus etiam videtur, quasi sufficiat ad absolutam sanctimoniæ laudem, adulterum aut aleatorem non esse. Nondum statui, quid de illo facturus sim.	Il ne mérite pas qu'on lui réponde, à moins qu'on ne veuille lui rendre le bien pour le mal; et cependant le petit animal est trop venimeux pour être tolérable. Il répand partout ses calomnies, hantant les carrefours, les rues, les places, les églises, les couvents. Il écrit à tout le monde des lettres bourrées de dénonciations les plus mensongères. Cet histrion ne manque pas de gens pour l'applaudir, le cajoler, lui crier *bravo:* et c'est bien le cas de dire qu'il n'est chardon qu'un âne ne trouve à son goût [ad. 971]. Et après ces prouesses il se tient pour un petit saint, comme s'il suffisait, pour atteindre à la sainteté parfaite, de ne pas commettre l'adultère et de ne pas jouer aux dés. Je ne sais pas encore ce que je vais en faire.
Si vicerit, inquit, meam lenitatem, faxo ut non omnibus æque placeat, ac placet sibi.	Si vicerit meam lenitatem, faxo ut non omnibus æque placeat, ac placet sibi.	S'il a raison de ma longanimité, je m'arrangerai du moins pour qu'il plaise aux autres moins qu'à lui-même.
	Nihil aliud in præsentia polliceor, cum ille plus quam montes aureos de se polliceatur.	Je ne promets rien d'autre pour le moment. Mais lui annonce monts et merveilles.
Efficiamque ut ex me plus nanciscatur famæ, quam gloriæ.	Efficiamque ut ex me plus nanciscatur famæ, quam gloriæ.	Je saurai lui procurer plus de bruit que de gloire.

Certains passages non repris dans Arias 1571 sont vraiment surprenants. Ainsi dans BAS p. 238, une lettre de Melanchthon (Allen 910 III, Leipzig, 5 janvier 1519, p. 238), signalée par Henten II.194: «**q** pag. 228…» qui décrit le contenu de la lettre dans laquelle Érasme est salué par Melanchthon au nom de Luther. Il doit s'agir d'oublis, cela ne peut s'expliquer autrement, vu l'attention portée à censurer systématiquement les noms des Réformateurs célèbres dans le reste du tome.

Par contre, il apparaît régulièrement qu'Arias 1571 ne reprend pas des censures désirées par Jean Henten concernant les théologiens de Louvain, comme c'est le cas dans le passage d'une lettre d'Antonio Pucci, BAS p. 233 (Allen 860 III, Bâle, 26 août 1518, p. 232-233), signalée par Henten II.194, f. 11v : «**p** pag. 233. vide quantum sibi arroget ex noui testamenti versione ostendens quod ex eius operis dedicatione Leoni Pontifici apud posteros plurimum accrescet honoris, et ubi multum utilitatis, quoque plus quam sescenta loca antea a magnis Theologis non intellecta aperuerit, idque ipsos fateri, nec posse negare». Phénomène identique dans BAS p. 240, une lettre à Mosellanus (Allen 948 III, Louvain, 22 avril 1519) dans laquelle Érasme critique les théologiens dont Latomus: Jean Henten proposait de supprimer toute la lettre, Arias 1571 ne fait pas mention du passage.

Manifestement Arias 1571 a trouvé que Jean Henten, théologien louvaniste, était trop sourcilleux pour les passages concernant ses confrères. Dans un passage d'une lettre à Batt, BAS, p. 308 (Allen 139 I, du 12 décembre 1500, p. 307), où il est à nouveau question de critiques contre les théologiens et les moines, Arias 1571 demande qu'on change seulement un mot sur la page 309 (*quorundam* pour *theologus*).

À l'inverse, il arrive qu'Arias 1571 ajoute un passage absent chez Jean Henten, ce qui suppose que les censeurs occupés à composer l'index expurgatoire de 1571 ne se sont pas contentés de reprendre les censures de Jean Henten, même s'ils s'en sont très largement inspirés. Ils ont effectué leur propre lecture des Opera omnia Erasmi, bien qu'elle paraisse avoir été beaucoup plus rapide et moins minutieuse que celle du dominicain liégeois. Voici, par exemple, un passage ajouté par Arias 1571 qui concerne une lettre à nouveau adressée à Batt (Allen 146 I, Paris, 27 janvier 1501, p. 310-311). Arias 1571, p. 85 signale: «Pag. 310.14. linea a fine, del. Habet quo cucullatos. & vsque ad, Incidit quidem illa, exclusive». Ce qui correspond à BAS p. 310: «Habet quo cucullatos istos scortatores & turpissimos nebulones, scis quos dicam, alat, & non habet quo eius sustineat ocium, qui possit etiam posteritate dignos libros conscribere, ut aliquid de me ipso dicam gloriosius ?» Gerlo, p. 146, l. 28-32: «Elle a de quoi nourrir tous ces frocards débauchés, ces charlatans de bas étage, tu sais qui je veux dire, mais elle n'a pas de quoi accorder du loisir à celui qui pourrait écrire des livres dignes de passer à la postérité, pour parler de moi un peu trop orgueilleusement».

Parfois, le censeur, au lieu de demander la suppression de toute une lettre, conserve une formule de salutation finale, comme c'est le cas dans la lettre à Albert de Brandebourg (Allen 1033 IV, Louvain, 1er novembre 1519, p. 400-403). Dans le début de la lettre Érasme remercie Albert de Brandebourg pour

son cadeau, une coupe, qu'a véhiculé Hutten. Il annonce ensuite qu'il a fait la paix avec les théologiens de Louvain, «à la condition qu'ils réfréneraient les langues dénigrantes» et qu'en retour il «continuerait à modérer la plume de ses partisans». Mais, «à la suite d'une lettre mal comprise et plus mal interprétée (lettre écrite par Érasme à Luther le 30 mai 1519), l'accord difficilement établi s'est rompu. Érasme dit son déplaisir des débats virulents entre Reuchlin et les partisans de Jacques Hoogstraeten. «Luther est pour moi le plus inconnu des inconnus; ses livres, je n'ai pas eu le loisir de les lire, sauf certains extraits que j'ai parcourus. Si ces écrits sont bons, on ne m'en doit aucune louange; si c'est le contraire, rien ne peut m'être imputé.» La censure débute ici: «Ce que je constate, c'est que les hommes de bien ne sont nullement choqués par ses écrits… parce qu'on les lit avec de l'indulgence sur bien des points.»… Il est enfin chrétien de favoriser Luther… il ne faut pas condamner publiquement ce qu'on n'a pas lu… on a conçu le soupçon que quelques livres de Luther étaient en grande partie mon œuvre et qu'ils étaient nés à Louvain… indulgences… cérémonies… Luther écrit bien des choses plus imprudentes qu'impies… ce qui ne plaît pas, ce qu'on ne comprend pas, c'est une hérésie… Il conserve la formule de salutation finale à la suite de l'annonce sur la *Methodus.*

À d'autres moments, Arias 1571 est pragmatique et demande la suppression complète d'une lettre quand Jean Henten ne supprimait que deux passages, parce que la lettre est petite. C'est le cas pour une lettre adressée à Geldenhauer (Allen 1141 IV, Louvain, 9 septembre 1520, p. 414) qui s'étendait seulement sur une demi-page.

Parfois, comme je l'ai signalé, Arias 1571 se contente d'amplifier un passage désigné par Jean Henten. Dans la lettre à William Warham (Allen 1205 IV, Anvers, 24 mai 1521, p. 461-) que l'on trouve sur BAS, p. 461, la censure débute une ligne plus haut que chez Jean Henten et se termine 7 lignes plus bas. Il s'agit du passage désigné comme suit dans Arias 1571, p. 86: «Ingentes turbas excitauit Lutherus, nec uideo finem, nisi Christus nostram temeritatem ita uertat, quemadmodum noctua solet Atheniensium stulta consilia bene fortunare. [début censure de Jean Henten] Vellem Lutherus aut tacuisset». Voyons ce qui est ajouté :

Henten II.194, f. 13r	Arias 1571, p. 86	Gerlo, p. 579, l. 32-
	Ingentes turbas excitavit Lutherus, nec video finem, nisi Christus nostram temeritatem ita vertat, quemadmodum noctua solet Atheniensium stulta consilia bene fortunare.	Luther a provoqué d'énormes remous, et je n'en vois pas la fin, à moins que le Christ ne transforme notre étourderie, à l'instar de la chouette qui avait coutume d'accorder une heureuse issue aux folles entreprises des Athéniens.
Vellem Lutherus aut tacuisset quædam aut aliter scripsisset. Nunc vereor ne sic vitemus hanc Scyllam, ut incidamus in Charybdim multo perniciosiorem. Si istis qui ventris ac tyrannidis suæ causa nihil non audent, res succedit, nihil superest, nisi ut scribam epitaphium Christo nunquam revicturo.	Vellem Lutherus aut tacuisset quædam aut aliter scripsisset. Nunc vereor ne sic vitemus hanc Scyllam, ut incidamus in Charybdim multo perniciosiorem. Si istis qui ventris ac tyrannidis suæ causa nihil non audent, res succedit, nihil superest, nisi ut scribam epitaphium Christo nunquam revicturo.	J'aurais bien voulu que Luther ou bien gardât le silence ou bien écrivît sur un autre ton. Maintenant, j'ai peur que si nous évitons Scylla, cet écueil, nous nous engouffrions dans une Charybde bien plus funeste. Si les événements font triompher ces gens-là, qui ont toutes les audaces, quand leur gloutonnerie et leur soif de pouvoir sont en jeu, il ne me reste plus qu'à rédiger une épitaphe pour le Christ qui ne revivra plus jamais.

Henten II.194, f. 13r	Arias 1571, p. 86	Gerlo, p. 579, l. 32-
	Actum est de scintilla caritatis euangelicæ, actum est de stellula lucis euangelicæ, actum de vena cælestis doctrinæ. Adeo turpiter isti adulantur principibus & iis unde spes est commodi, cum summa iniuria Christianæ veritatis. Ego sic rem omnem tempero, ut neque desim omnino bonis litteris & gloriæ Christi, neque me seditionibus admisceam. Adfulget aliquid bonæ spei ab æquitate Leonis nostri, fore ut ille Christi gloriam habeat sua potiorem, vel potius, ut intellegat se tum demum fore Pontificem gloriosum, si nihil non conferat ad illius unius gloriam.	C'en est fait de l'étincelle de l'amour évangélique; c'en est fait du lumignon de l'Évangile; c'en est fait de toute trace de doctrine céleste. Tel est le degré de la bassesse auquel descendent ces gens qui flattent servilement les princes et ceux dont on espère un profit, au plus grand détriment de la vérité chrétienne. En ce qui me concerne, je considère toute cette affaire avec modération, de façon à ne jamais me départir des belles-lettres et de la gloire du Christ et de ne jamais m'associer à des mouvements séditieux. Quelque chose comme un léger espoir luit encore: il réside dans l'impartialité de notre Pape Léon: espérons qu'il va considérer que la gloire du Christ doit passer avant la sienne, ou mieux encore, comprendre qu'un Souverain Pontife ne se couvre de gloire que s'il ne néglige rien pour rapporter cette gloire au Christ seul.

Il ne faisait pas bon chercher une voie médiane, comme l'indique ce dernier passage qu'Arias 1571 ajoute à Henten.

* * *

Essayons de résumer notre étude de cette censure du volume III des *Opera omnia* par Jean Henten et ce qui en a été conservé dans l'index expurgatoire. Comme Roland Crahay l'a mentionné, il va de soi que l'équipe sous la direction d'Arias Montano s'est inspirée en grande partie du manuscrit de Jean Henten, mais sans toutefois le recopier servilement. À plusieurs reprises on constate que

les censeurs de l'index expurgatoire de 1571 sont retournés aux textes d'Érasme, même s'ils semblent avoir parcouru plus rapidement les tomes de l'édition bâloise que ne l'a fait Jean Henten. Dans le cas du volume VII, les *Paraphrases,* qui n'a pas été censuré par Jean Henten, le travail a été effectué par l'équipe anversoise. Jean Henten est un fin lettré, il suit parfaitement les raisonnements d'Érasme, et s'emporte contre ses façons de louvoyer. Il est attentif aux circonvolutions de la pensée de l'humaniste et s'attache plus particulièrement à ce qu'Érasme désire dissimuler, notamment dans les passages en grec. Il réagit pourtant, souvent de façon épidermique, quand Érasme s'en prend aux théologiens. Il est attentif aux critiques contre le milieu louvaniste, mais oublie de censurer d'autres critiques, équivalentes, à l'égard de religieux appartenant à d'autres milieux.

Toutefois, bien que l'index expurgatoire consacre à Érasme seul un appendice, et que celui-ci s'étende sur 22 pages, il convient de considérer que cette censure a, somme toute, été modérée. Si l'on prend l'ensemble des tomes censurés, on constate que les censures demandées représentent 160 pages sur les 8770 pages de l'ensemble, ce qui représente moins de 2%. Si l'on prend le volume des lettres, on se rend compte que ce qui touche explicitement à la querelle luthérienne, en mettant en scène des acteurs réformés, est cancellé. Le censeur élimine les textes trop ouvertement polémiques, surtout, comme on a pu l'indiquer, quand cela concerne directement la Faculté de théologie de Louvain. De façon parfois excessive, ce qui a entraîné l'équipe d'Arias Montano à ne pas reprendre toutes les suggestions proposées par Jean Henten.

Si l'on isole les thèmes désignés par Jean Henten pour le tome III, ils seront sans surprise pour qui connaît l'œuvre d'Érasme:

Luther: 36 passages
Théologiens & scolastique: 26
Moines et ordres religieux: 16
Réforme de l'Église: 9
Tolérance: 7
Paix: 5 + 1 passage concernant la Juste guerre
Cérémonie: 5
Bible (traduction): 3
Levée de vœux monastiques d'Érasme: 2
Sacrement: 4
Image: 2
Inconstance d'Érasme: 1
Colloques: 1

Toutes les lettres qui doivent être supprimées entièrement (16) traitent de la querelle luthérienne, sauf deux, qui sont en rapport avec les vœux d'Érasme (ce sont les lettres fictives mettant en scène Lambertus Grunnius en 1516).

Au final, dans le tome III, 95 passages dans 71 lettres ont été censurés, ce qui représente 40 pages sur 1216, soit 3,5% de la pagination. La censure de ce tome épistolaire est donc plus élevée que celle des autres tomes, ce qui se

comprend bien puisqu'Érasme s'exprime sur des sujets d'actualité. La compréhension de la pensée d'Érasme n'est néanmoins pas amputée fondamentalement par cette censure. On a pu reprocher à l'humaniste de Rotterdam son goût pour la polémique et sa propension à se laisser aller aux mots d'esprits, on pourrait reprocher à l'identique la sensibilité corporatiste de Jean Henten, qui l'a aveuglé parfois et lui a fait sauter des passages qui «auraient mérité», dans sa logique, d'être censurés. Au final, même si l'épilogue du tome neuf cité plus haut ne permet pas d'imaginer une sympathie de Jean Henten à l'égard d'Érasme en tant que personnage, un lecteur attentif pouvait, même en possédant un exemplaire censuré, avoir accès à ce qui fait le suc et la valeur des textes de l'humaniste.

Annexe: Index de Jean Henten (ms Henten II.194, f. g r°-g ij v°)

L'index a été déjà reproduit (Crahay, 1969: 234-235), mais il nous a semblé utile pour le chercheur d'en redonner copie ici, car il offre un panorama intéressant des thèmes qui posaient problème dans l'œuvre d'Érasme. Les rubriques précédées d'un astérisque se retrouvent dans les deux index.

Pour la traduction de cette note précédant l'index (folio g r°), voir plus haut dans cet article.

Subiunguntur nunc in modum indicis alphabetici capita rerum, de quibus non recte visus est mihi locutus Erasmus, sed vel hæretice, vel suspecte, vel calumniose, vel erronee. Remittit autem hic index ad folia huius collectanei, quæ litteris alphabeticis distinximus.

*Baptismum
*Bellum
*Christus et mors ac divinitas eius
*Cærimoniæ
*Ciborum delectus
Cælibatus et virginitas
Cælibatus sacerdotum
Concilia generalia
Confessio
*Constitutiones ac leges humanæ
*Defunctorum subventio et purgatorium
Deus
Divortium
Doctores veteres
Doctores recentiores
Doctores scholasticæ theologiæ
Doctores Lovanienses et Parisienses
*Ecclesia
Episcopi et sacerdotes ac ecclesiastici

Erasmi doctrina erronea nullo speciali titulo comprehensa, nimiaque sui ipsius commendatio
*Eucharistia et missa
*Excommunicatio
Festa
*Fides
Hæreticorum favor
Ieiunia
Imagines
*Indulgentiæ
*Infernus et futura vita
Inquisitio
*Iuramentum
*Iustificatio
Liberum arbitrium
Maria
*Matrimonium
*Merita
Miracula
*Monachatus
Monachi
Obscena locutio
Opera humana
Oratio et cultus Dei
*Peccatum
Peregrinatio
Philosophia Aristotelis et scientiæ earumque professores
Pontifex eiusque potestas
*Prædestinatio et reprobatio
Principes et magnates
Reliquiæ divorum
Sacramenta quædam hic non specialiter designata
Sanctorum cultus et invocatio
*Satisfactio
Scriptura sacra et eius partes ac auctores versioque in linguam vulgarem
Scripturæ sacræ interpres noster
*Vota.

Bibliographie

Avilés Fernández, Miguel, *Erasmo y la Inquisición, El libelo de Valladolid y la Apologia de Erasmo contra los frailes españoles,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1980.

Céard, Jean, «La censure tridentine et l'édition florentine des *Adages* d'Érasme», in *Actes du Colloque International Érasme (Tours, 1986),* ed. Jacques Chomarat, André Godin et Jean-Claude Margolin, Genève, Librairie Droz, coll. Travaux d'Humanisme et Renaissance, CCXXXIX, 1990, pp. 337-350.

Crahay, Roland, «Les censeurs louvanistes d'Érasme», in *Scrinium Erasmianum,* Mélanges historiques publiés sous le patronage de l'université de Louvain à l'occasion du cinquième centenaire de la naissance d'Érasme - Historische opstellen gepubliceerd onder de auspiciën van de universiteit te Leuven naar aanleiding van het vijfde eeuwfeest van Erasmus' geboorte, ed. Joseph Coppens, Leiden, E.J. Brill, 1969, I, pp. 221-249.

de Bujanda, Jesús Martínez, «Érasme dans les index des livres interdits», in *Langage et vérité, Études offertes à Jean-Claude Margolin,* Genève, Librairie Droz, Travaux d'Humanisme et Renaissance, CCLXXII, 1993, pp. 31- 47.

—, ed., *Index des livres interdits*, Centre d'Études de la Renaissance, Université de Sherbrooke, Genève, Librairie Droz, 1985-2002, XI vol.

de Reiffenberg, Frédéric-Auguste Ferdinand Thomas, *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque dite de Bourgogne, relatif aux Pays-Bas; publiés par l'Académie royale des Sciences, et Belles-Lettres, pour faire suite à ses mémoires,* Bruxelles, Hayez, 1829.

Gossart, Ernest, «Un livre d'Érasme réprouvé par l'université de Louvain (1558): *De sarcienda ecclesiæ concordia*», in *Bulletin de l'académie royale de Belgique,* Anvers, Van Hille-De Backer, 1902, pp. 427-445.

Halkin, Léon-E., «Érasme jugé», in *Langage et vérité, Études offertes à Jean-Claude Margolin,* Genève, Librairie Droz, Travaux d'Humanisme et Renaissance, CCLXXII, 1993, pp. 25-30.

—, «L'introduction historique» au J. M. de Bujanda, ed., tome II des *Index des livres interdits: Index de l'Université de Louvain (1546, 1550, 1558)*, Genève, Droz, 1986-1987, pp. 25-36.

Lauvergnat-Gagnière, Christiane, «Les *Adages* d'Érasme et la censure tridentine», in *Acta Conuentus Neo-latini Santandreani* (Vth International Congress of Neo-Latin Studies, St. Andrews, 24 août-1er septembre 1982), éd. I. D. Ms Farlane, 1986, pp. 245-251.

Reusens, Edmond Henri Joseph, *Bibliographie nationale,* Bruxelles, Académie royale des sciences, des lettres et des Beaux-Arts de Belgique, 1886-1887, tome IX.

Seidel Menchi, Silvana, *Erasmo in Italia 1520-1580,* Turin, Bollati Boringhieri, 1987. (*Érasme hérétique: Réforme et Inquisition dans l'Italie du xvie siècle,* Paris, Éditions du Seuil/Gallimard, 1996).

—, «Sette modi di censurare Erasmo», in *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI, Convegno Internazionale di Studi Cividale del Friuli, 9/10 Novembre 1995*, ed. Ugo Rozzo, Udine, Forum, 1997, pp. 177-206.

Van Calster, Guy, «La censure louvaniste du Nouveau Testament et la rédaction de l'index érasmien expurgatoire de 1571», in *Scrinium Erasmianum,* Mélanges historiques publiés sous le patronage de l'université de Louvain à l'occasion du cinquième centenaire de la naissance d'Érasme - Historische opstellen gepubliceerd onder de auspiciën van de universiteit te Leuven naar aanleiding van het vijfde eeuwfeest van Erasmus' geboorte, ed. Joseph Coppens, Leiden, E. J. Brill, 1969, pp. 379-436.

Van Calster, Guy, *La censure louvaniste des «Omnia Opera» d'Érasme et l'index expurgatoire de 1571,* Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 1973.

Van den Gheyn, Joseph Marie Martin, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique,* Bruxelles, Henri Lamertin, 1903, t. III (théologie).

Vanautgaerden, Alexandre, «La censuras de los Adagios: guía del aprendiz de inquisidor», in Erasmo de Rotterdam, *Adagios del poder y de la guerra y teoría del adagio,* edición, traducción y presentación de Ramon Puig de la Bellacasa; revisión y asesoramiento filológicos de Charles Fantazzi; asesoramiento y colaboración de Alexandre Vanautgaerden, Valencia, Pre-Textos, 2000, pp. 41-50.

Censura histórica y censura editorial en el *Cymbalum Mundi*: un caso de lectura entre líneas

Simona Munari
Universitat Autònoma de Barcelona

La idea de censura está generalmente asociada a la fase de la recepción de un texto en el momento de su publicación. Interrogarse sobre los motivos que han impedido el paso de un libro a la esfera pública necesita un análisis del momento histórico en el que se ha escrito, una investigación sobre los motivos del acto de censura y la comprobación de las reacciones del autor. Un estudio preciso de su estilo de escritura puede además revelar si recurre a una técnica especial para disimular sus opiniones de modo que sólo pocos lectores seleccionados puedan acceder al pleno significado del discurso sin comprometer la difusión del texto. Dichas estrategias críticas permiten con razonable certeza descifrar la historia de una obra alcanzando conclusiones que se apoyan en elementos objetivos.

En raros y fascinantes casos esto no es posible. La curiosidad de los estudiosos está aún más motivada precisamente por la escasez de datos a disposición que concede una mayor libertad en la búsqueda del mensaje subliminal y en la interpretación de las aporías a la luz de cualquier tradición disidente. Así, el papel del crítico se sobrepone en una sincronía imaginaria especular al del censor. Ambos buscan el significado real, desmontan las alegorías, deslizan la ironía, buscan entre líneas, con todos los riesgos que esto comporta: el primero, para justificar la prohibición, el segundo, para encontrar la clave del misterio.

El *Cymbalum Mundi*, atrapado entre la censura de la Sorbona, el poder real y las instancias reformistas de la primera mitad del siglo XVI, es aún ahora «un enigma»[1] para la crítica, así como también lo fue para los teólogos a los que les llegó

* El presente estudio forma parte de una investigación sufragada por el programa Ramón y Cajal.

1. Febvre (1930: 1): «Une enigme: appliqué à Rabelais, le mot est usé. De jour en jour, il cesse d'etre exact. Mais qui veut le rajeunir peut sans hésitation l'appliquer à Bonaventure des Périers».

de forma anónima una noche de 1537, acompañado por un explícito mensaje del rey que solicitaba su inmediata destrucción. El nombre del autor no aparece en ningún documento oficial que se refiera al *iter* que todo libro sospechoso tenía que seguir. El librero, que sufrió una condena más leve de la que normalmente se daba, lo había denunciado, pero la atribución del texto todavía se funda solo en hipótesis. Desde el principio los comentadores indican a Des Périers como autor, basándose en la que se considera la asignación más creíble. En la *Apologie pour Herodote* (Ginebra, 1556), Henri Estienne declara que su siglo ha hecho revivir Luciano en François Rabelais «en matière d'escrits brocardans toute sorte de religion». Y añade: «Qui ne sçait quel contempteur et mocqueur de Dieu a esté Bonaventure Des Périers, et quels témoignages il en a rendu par ses livres?» Pero la referencia a «Bonaventure des Périers, l'auteur du detestable livre intitulé *Cymbalum mundi*», se introduce sólo para contar su locura y su horrible suicidio.[2]

«Telle vie, telle fin. Avéré par la mort de ce misérable indigne de porter le nom d'homme» es el breve comentario manuscrito que se lee en la primera página del *Cymbalum* conservado en la Biblioteca Nacional de París, ciertamente anterior al año 1623 dado que Mersenne lo cita en el *Quaestiones celeberrimae in Genesim*.[3] El momento de la muerte de Des Périers (precedente a 1544, cuando aparece una edición póstuma de su obra) y la circunstancia en la que ha sucedido siguen siendo desconocidos al igual que su fecha de nacimiento.[4] La demasiado fácil condena de Bonaventure a un final ateo por excelencia por parte de Estienne (que no aparece en los comentarios sucesivos) se debe probablemente a aquel Desperius mencionado en el *De escandalis* de Calvino como el que junto a Rabelais y Gouvea «après avoir gousté l'Evangile, ont esté frappé du mesme aveuglement»:[5] la ceguera como castigo a la ingratitud, la venganza de Dios que priva a los culpables del sentido de la religión abandonándolos a una vida disoluta. La asociación del *Cymbalum* a la obra de Rabelais iniciada por Postel en un texto donde menciona un «nefarius tractatus Villanovani de tribus prophetis, Cymbalum mundi, Pantagruellus et Novae Insulae quorum authores olim erant Cenevangelistarum antesignani»[6] ha

2. Los detalles del suicidio retoman un episodio de *Joyeux devis* en el que el señor de Vaudrey para quitarse la vida se había lanzado hacia una espada plantada en la pared con la punta hacia el exterior. Sobre Henri Estienne y Des Périers, Lefranc (1928: 356-366) y Berriot (1986: 637-638), que hacen referencia a Chenevière (1886). Sobre las relaciones entre Des Périers y Marot, Sozzi (1998: 30-32) comenta que la condena del *Cymbalum* podría estar relacionada con las amenazas recibidas durante la *querelle* con Sagon, contra el que Des Périers escribió *Pour Marot absent.*

3. *Questiones celeberrimae in Genesim*, Lutetiae Parisiorum, Sebastianus Cramoisy, 1623. En Sozzi (1998: 44-45).

4. Sozzi (1998: 13) cita a Chenevière, Becker e Saulnier, concluyendo que debe haber tenido lugar probablemente en Borgoña en torno a 1510.

5. *De scandalis quibus hodie plerisque absterrentur*…., Genevae, Ioanni Crispini, 1550. *Des scandales qui empeschent aujourd'hui beaucoup de gens*…, Genève, Crespin, 1550. El *colophon* del *Traité des scandales* lleva la fecha del 10 de diciembre de 1550. Véase Calvin (1984: 23). La citación está en las páginas 138-140.

6. Postel (1543: 72). Sobre Postel, Des Périers y la doctrina evemerista, véase Roudaut (2003: 80-81).

contribuido a hacerlo protagonista, paralelamente a Rabelais, de los estudios sobre el ateísmo, conduciéndolo a la corriente de los lucianistas que ponen en discusión la Providencia, la divinidad de Cristo y la propia existencia de Dios. Postel, que quería demostrar que no había diferencia entre heréticos, protestantes y musulmanes, acusaba a los evangélicos de su época (incluido el Rabelais de Etienne Dolet, que en 1542 había vuelto a publicar sin permiso *Gargantua* y *Pantagruel* en versiones no autorizadas) de haber dejado de ser cristianos para volverse mahometanos declarando públicamente su impiedad. El *Pantagruel* de Dolet iba acompañado de un libro apócrifo que narraba las navegaciones del protagonista hacia islas fantásticas y la indicación «de tribus prophetis» al lado del *Cymbalum Mundi* podría referirse a los interlocutores del segundo diálogo, Rhetulus (Lutero), Cuberus (Bucer) y Drarig (Erasmo o Girard Roussel, padre espiritual de la reina de Navarra, acusado de luteranismo, luego asesinado por un católico exaltado).[7] La atribución de Estienne, considerada además discutible, no aparece de todos modos en el *Index tridentinus* de 1564, en el que el *Cymbalum* todavía es anónimo,[8] tal como se había entregado a Pierre Lizet. La crítica tiende más bien a reconocer como elemento de prueba la carta del pastor protestante André Zébédée a Charles Candeley, escrita en Ginebra el 15 de julio de 1538, cuatro meses después de la proscripción del texto, en la que identifica en el autor del *Cymbalum* un «clerc d'Olivetain à mectre la Bile en françois»: Bonaventure había colaborado a la traducción de la Biblia dirigida por Pierre Olivetan, encargándose del Índice de los nombres griegos y hebreos, pero también esta argumentación — junto a la hipótesis de que hubiese sido secretario de Etienne Dolet (quemado por ateísmo en 1546)[9] – debe tener en cuenta la tendencia del ambiente protestante a acusar de ateísmo a los sospechosos apóstatas: «France est par granz espritz tiré à l'enseigne d'Epicure, et […] celluy qui a faict le *Cymballum mundi* ne tendit jamais à autre chose».[10]

Los estudiosos han seguido la difusión del texto, comparando las ediciones, para realizar una historiografía de la recepción y fijar algunas coordenadas biográficas de referencia. Los pocos documentos que quedan sobre el evento histórico (las denuncias, las sentencias, las apelaciones) y sobre la vida de Des Périers se han confundido en seguida con las notas, los prefacios, las intervenciones textuales

7. Sobre estas hipótesis, Screech (1983: 10-11). Si el libro pretendía dañar a un protegido de la corte, la atribución al secretario de Margarita de Navarra resulta discutible, pero el «Villanovanus» de Postel evoca a los Agrippa, Villeneuve, Dolet y sus símiles atacados por Calvino como si estuviese al corriente de la existencia de un autor de un tratado hostil a su interpretación del Evangelio.

8. Gauna (1997: 116).

9. En el segundo volumen de los *Commentarii* (quizá al comienzo de 1538) Dolet nombra «Eutychus Deperius Heduus, cuius opera, fideli ea quidem et accurata in primo Commentariorum nostrorum tomo describendo usi sumus», citado por Berriot (1986: 639-640).

10. Sobre la carta de Zébédée, resumida por G. Berhoud en un artículo publicado en la «Revue de théologie et de philosophie», Gauna (1997: 160). Gauna destaca cómo las dudas sobre la atribución de la obra vuelven arriesgadas las relecturas de las alegorías del *Cymbalum* a la luz de los elementos presentes en otras obras de Des Périers.

de los primeros comentadores, en una especie de censura de segundo grado, más o menos consciente, que ha determinado una estratificación doxográfica que ya forma parte integrante del texto original. A continuación, el *Cymbalum Mundi* ha relacionado su nombre con algunos de los nombres más conocidos de la crítica moderna, a su vez encargados de la búsqueda de la piedra filosofal como los protagonistas de la obra, con técnicas cada vez más sofisticadas. Pero la clasificación de los manuscritos, los análisis temáticos y estructurales, la comparación con la tradición antigua y la comprobación de los nexos entre producción literaria y artística en la corte de Francisco I no pueden prescindir de la valoración del conflicto que oponía el Parlamento a los teólogos de la Sorbona. La abierta hostilidad entre las dos instituciones, manipuladas por el rey por motivos políticos, halla en la modalidad de condena del *Cymbalum* una de sus más evidentes expresiones y explica la relativa ineficacia de la censura en Francia en la primera fase de la Reforma.[11]

La doble hostilidad católica y protestante para con el volumen ha terminado siendo prueba de la pertenencia del autor al círculo de Margarita de Navarra, cuya personal reflexión espiritual se había traducido en la predicación de una reforma pacífica naufragada en una represión sangrienta. Las relaciones de la corte con Lutero y los reformados nacían también de la ambición política de Francisco I, atraído por una posible alianza con los príncipes alemanes contra el Emperador, y sin duda el *Cymbalum* nació en un momento relevante de la cultura europea, pero la afiliación directa a la reina ha implicado una relectura en esta clave de todas las demás obras de Des Perriers utilizadas a su vez como muestra de la corrección de interpretaciones entre ellas contradictorias.

Los cuatro diálogos, durante mucho tiempo considerados una sátira de los debates teológicos y filosóficos que sacudieron la Cristiandad en los primeros decenios del siglo XVI, se configuran en dicho sentido como un caso «ejemplar»[12] en la historia de la escritura clandestina. Están introducidos por una carta de Thomas du Clevier a su amigo Pierre Tryocan en la que el autor explica el origen del texto, encontrado en la vieja biblioteca de un monasterio cerca de la ciudad de Dabas y traducido no literalmente del latín al francés para que fuera lo más fiel posible a las estructuras de la lengua francesa. En el primer diálogo vemos a Mercurio bajando a Atenas por encargo de Júpiter y de las diosas. Entre otros recados, tiene que llevar el Libro de los Destinos a un librero para que realice una nueva encuadernación. Dos hombres con los que se queda en una taberna tomando vino, Byrphanes y Curtalius, lo reconocen y le roban el libro, metiendo otro en el saco. A la hostelera que le revela los nombres de los ladrones, Mercurio promete que su vida se alargará cincuenta años en buena salud y feliz libertad más allá de la voluntad de los Destinos, pero ella se burla de sus palabras y Mercurio maldice la ocasión de tener negocios con los hombres. En el segundo diálogo Trigabus le

11. Sobre las relaciones entre la corte, la Facultad de Teología y el Parlamento, Higman (1998) y Farge (1992).

12. Gauna (1997: 157-172).

cuenta a Mercurio que los filósofos Rhetulus, Cubercus y Drarig están buscando la piedra filosofal que el mismo Mercurio ha convertido en polvo y esparcido en la arena del teatro. Mercurio da otra forma a su rostro y se acerca notando que los tres parecen niños que juegan con la arena. Se están peleando, pierden el control, se insultan afirmando que si consiguen encontrar aunque sólo fuera un trocito de piedra harían maravillas: transformarían los metales, romperían las barras de las puertas abiertas, curarían a los que no tienen ningún mal, interpretarían el lenguaje de las aves y obtendrían fácilmente todo lo que querían de los dioses. Trigabus quiere aprender las palabras mágicas que permiten transformar su rostro para hacer «lindos juegos de máscaras», pero al comprender que Mercurio le ha engañado reconoce que está realmente loco el hombre que espera obtener algo que no existe y es más infeliz aún quien espera algo imposible. En el diálogo tercero Mercurio le explica a Cupido que durante la víspera de las Bacanales los ladrones han sustituido el Libro de los Destinos por otro que contiene los pasatiempos de amor y juventud que Júpiter había hecho a escondidas de Juno, de los dioses y de todos los hombres. Menciona entre otros su transformación en toro para secuestrar a Europa y el disfraz de cisne para engañar a Leda, recuerda cuando tomó la forma de Anfitrión y de lluvia de oro para acostarse con Alcmena y Danae, y cuando se convirtió en Diana, en pastor, en fuego, en águila, en serpiente y en muchas otras cosas de todo tipo que no deberían conocer los hombres y aun menos escribirlas. Como Cupido ha oído hablar de un libro con el que dos compañeros predicen el futuro y prometen a las personas que las añadirán en el libro de la inmortalidad a cambio de una cierta cantidad de dinero, Mercurio decide hacer un pregón público pidiendo que le devuelvan el libro bajo recompensa. También pronuncia la fórmula para que hablen las bestias, y el caballo Phlegon empieza a quejarse de los malos tratos que recibe por su amo Statius. Mercurio se aleja mientras que la gente empieza a reunirse para escuchar la causa del animal. Los protagonistas del último diálogo son Hylactor y Pamphagus, dos perros que antiguamente pertenecieron a Actéon, del que evocan la muerte tras su transformación en ciervo comentando lo curiosos que son los hombres y lo mucho que les gusta ocuparse de cosas nuevas y extrañas.

El misterio que envuelve al *Cymbalum* ha suscitado leyendas que han definido en el tiempo su pertenencia a la tríada impía de los libros más fuertemente blasfemos de la humanidad junto al *Liber de tribus impostoribus* y a la *Ars nihil credendi (Pseudo-Vallée),* introduciéndolo en la polémica sobre el ateísmo. Además, es considerado fuente del *Symbolum sapientiae*, un tratado luterano clandestino de finales del siglo xvii que retoma el título y constituye probablemente una de las reelaboraciones de textos heterodoxos inaccesibles o perdidos.[13] Sin embargo,

13. Sobre la recepción alemana de Des Périers, Schröder en Canziani (2000: 11-13). El autor indica como fuente principal de información sobre el *Cymbalum* francés las *Quaestiones celeberrimae in genesim* de Mersenne (París 1623), cuyas tesis fueron realizadas precisamente por

el balance de dos siglos y medio de crítica no ha revelado el significado oculto del *Cymbalum*, la clave de lectura que en cambio muchos indicios permitirían entender. A no ser que no exista, y que la aparente ligereza de los temas, la forma dialógica y los nombres disimulados sólo escondan el deseo de burlarse de los que hablan o escriben a través de enigmas.[14] Una disimulación sobre la disimulación – un mensaje fingido por buscar, imposible de encontrar, en el que resuena la inversión del Carnaval (pues la farsa se desarrolla en el momento de los Saturnales) donde todos los malos entendidos están legitimados.

La habilidad del autor ha sido tal que ha dejado a la historia un libro complejo pero a la vez ágil, «di ironica erudizione e leggerezza allusiva»,[15] enigmático ya en el título, cuya precisión «en françois», además de encadenar una multitud de hipótesis sobre la existencia de una primera redacción en latín, evoca al «cymbalum tinniens» de San Pablo:[16] ha sido leído como reinterpretación de Plinio a través de Erasmo[17] y también evoca las traducciones de la Biblia que empezaban a circular (el libro de Júpiter que Mercurio tendría que hacer «relier à neuf», o sea, traducir).[18] Los ecos bíblicos han inducido a relacionar la parodia divina del *Cymbalum* con el neoplatonismo de Briçonnet y del grupo de Meaux, sugiriendo la influencia de Budé y un enlace con el *Contra Celsum* de Orígenes; la forma del diálogo dramático, mezcla de comedia y debate filosófico lo asimila a Erasmo y denuncia el conocimiento de Luciano: el antropomorfismo y la curiosidad astrológica, las alegorías y las referencias mitológicas han abierto un debate sobre la posible pertenencia de Des Perriers a corrientes escépticas, místicas o ateas; los estudios sobre la estructura y la lengua de la obra, junto a nuevas investigaciones biográficas sobre el presunto autor han sacado a la luz nuevos elementos que sostienen la estructura crítica general, pero que no han conseguido aclarar las razones de la evidente hostilidad del rey, las modalidades irregulares de la censura, únicas para la época (la doble sentencia casi contradictoria del Parlamento y de la Facultad de Teología), y sobre todo el secreto sobre la identidad del autor.[19]

El misterio de la cuestión de la censura en nuestra opinión no se puede atribuir sólo a la sentencia definitiva de eliminación del texto, sino que se confunde con las circunstancias de la primera recepción del volumen en el siglo XVIII. La edición de Prosper Marchand (1711 y 1732) y sobre todo la edición de Voltaire (1769-1770) muestran intervenciones textuales que, aunque no se definan como censura, inducen a una lectura parcial de la obra. La publicación del *Cymbalum*

Gijsbert Voetius en el *De Atheismo* (1639). A través de su obra todos los filósofos y teólogos alemanes conocían la fama de la cual gozaba el libro de Des Périers, considerado uno de los ataques más violentos contra los misterios divinos y los artículos de la fe. Sobre el *Cymbalum mundi sive Symbolum sapientiae* véase la edición homónima a cargo de Canziani, Schröder, Socas (2000).

14. Giraud (2003: 38).

15. Bologna (2003: 202).

16. Primera epístola a los Corintios. Giacone (2003: 140).

17. Cooper (2003: 3-21).

18. Giraud (2003: 38).

19. Higman (2003: 71-76).

durante el Siglo de las Luces, más que significar un interés histórico o responder a una exigencia erudita, parece motivada por la necesidad de participar en el debate filosófico de la época. La *Lettre* publicada en anexo por Marchand, las imágenes que acompañan al texto, y luego el uso que Voltaire hará de estos elementos en su discurso sobre el ateísmo, crean entonces un «nuevo» *Cymbalum*, fundamental para la recepción sucesiva.

La primera reedición de Prosper Marchand (Amsterdam 1711) se fundamenta en la copia manuscrita de la segunda impresión de 1538, una de las pocas que seguían circulando.[20] Las imágenes de Bernard Picart, un famoso grabador que, asociado a Marchand y a otros editores de la época, trabajaba en el mercado del libro clandestino, hacen pensar que el Iluminismo radical quería valorar y difundir en el siglo XVIII el mensaje de trasgresión y subversión procedente de la literatura heterodoxa francesa del Quinientos.[21] El aparato iconográfico muestra a Mercurio que, agitando sonajeros, despierta de su sueño dogmático a los sabios de la tierra en una transparente parodia gráfica de la resurrección de Cristo, con la presencia de un Loco que simboliza la inversión del Carnaval (figura 1), y luego tres episodios significativos de la obra, explicados por el mismo Picart: el robo del *Livre des destinées* (figura 2, «Pendant que Mercure dérobe une petite statue d'argent on lui vole le livre des destinées qu'il venait faire relier et on remet dans son sac l'histoire des Amours de Jupiter»); la búsqueda de la piedra filosofal (figura 3, «Mercure et Trigabus déguisés en veillards regardent les philosophes qui cherchent dans le sable de l'Arène de la poudre de la pierre philosophale que Mercure y avait jeté autrefois»); el descenso a la tierra de Mercurio seguido por Cupido (figura 4, «Mercure allant chercher le livre qu'on lui a volé rencontre Cupidon et voulant rapporter quelques nouvelles à son retour au ciel fait parler un cheval et l'Amour blesse un insensible»). Las empresas de Mercurio han contribuido a definir la obra «achriste» y «lucianiste»,[22] y a confundirla con el *De tribus prophetis*, creando una identificación considerable y peligrosa entre el *Cymbalum* y el *Liber de tribus impostoribus*.[23]

20. *Cymbalum mundi, ou Dialogues satyriques sur differents sujets, par Bonaventure des Periers. Avec une Lettre Critique dans laquelle on fait l'Histoire, l'Analyse et l'Apologie de cet Ouvrage*. Para una descripción de la obra, Roudaut (2003: 92-95) y Smith (2003: 115-127).

21. Sobre Marchand, Picart y las imágenes del *Cymbalum*, Di Rienzo (1989: 143-145).

22. Lauvergnat-Gagnière (1988: 169), donde Des Périers se indica junto a Erasme y Rabelais entre los «lucianistes célèbres» relacionando el *affaire* del *Cymbalum* con la publicación de los *Hendécasyllabes* de Visagier, una colección que contiene epigramas contra «Luciani simium». Sozzi (1998: 63) precisa que hasta 1537 Des Périers se había dado a conocer por sus poemas de inspiración religiosa; la colaboración con la reina de Navarra y la traducción de textos sacros iban en la misma dirección respetuosa del dogma. Las reclamaciones de Visagier a su adversario para que se mostrase al mundo como un buen cristiano, sin censurar a los más íntimos sus verdaderas creencias llegando a negar la existencia de Dios, reconocería al oscuro poeta de corte un papel significativo en la disputa teológica de la época.

23. De Rienzo (1989: 115-116) y Roudaut (2003: 77-102), al que se remite para una reseña puntual de todos los documentos relativos a la recepción, datación y atribución del texto, del que citamos aquí los elementos indispensables.



Figura 1.



Figura 2.

A continuación, las ediciones se multiplican, con correcciones y notas sobre el texto, pero la figura de Marchand es central en la historia de la recepción del *Cymbalum* dado que en la *Lettre à Monsieur B.P.D. & G. sur le livre intitulé Cymbalum Mundi* publicada en anexo a la edición de 1711 disminuye indudablemente el alcance de estas acusaciones, preguntándose si Des Perriers no es simplemente el traductor. Pone al *Cymbalum* en relación a un libelo anónimo de 1709 titulado *Mercure aux prises avec les philosophes*, motiva la censura con el clima de sospecha y con la incapacidad de Des Periers de mantener estilísticamente el carácter alegórico de su texto, que peca de expresiones infelices.[24] La *Lettre*, escrita en 1706, determi-

24. Roudaut (2003: 78). En el catálogo manuscrito de 1709 la obra se menciona como *Cymbalum mundi, ou quatre Dialogues de Bonaventure Des Périers*, avec une Lettre Critique dans laquelle on



Figura 3.



Figura 4.

nará numerosas interpretaciones del *Cymbalum* que se vuelven a proponer hasta el siglo xx: las notas manuscritas de Marchand, reunidas hasta su muerte en 1756, con todas las referencias a los autores que hasta aquel momento habían citado a Des Perriers, constituyen el *corpus* de textos en los que la crítica moderna basa su análisis.[25] El *incipit* de la *Lettre*, completamente parecido al de la carta de Thomas du Clevier que aparece en la introducción del *Cymbalum*, la conclusión de la requisitoria bajo forma de diálogo y la firme negación de la hipótesis de ateísmo (que de tal modo sugiere) coloca a Marchand en una curiosa posición claramente deseada, que lo asimila más al autor clandestino que a un comentador: un insólito juego de

justifie cet ouvrage d'Atheisme et d'impiété, par Felix de Commerci. En la versión de 1711, Marchand firma con su nombre. Véase Smith (2003: 116).

25. Smith (2003: 120-121).

reciprocidad que desde el principio parece caracterizar la aventura crítica del *Cymbalum*. De hecho, su argumentación sigue un esquema preciso en negativo: sugiere que el *Cymbalum* se define como un libro «détestable» e «impie», destinado a quemarse con su autor según una opinión tan conocida que no puede ser rechazada; se niega a examinar las bases de esta idea y a verificar si se fundamenta en las pruebas necesarias, suponiendo que la censura no depende de una «fable» tratada de una manera demasiado libre; considera que no existen rasgos de impiedad y ateísmo, introduciendo así una clave de lectura atea. Coloca al libro en relación a las obras de los Padres de la Iglesia, considerados como paganos, impíos y ateos, que ahora son leídas como apologías de la religión cristiana, y refuerza este razonamiento con una serie de preguntas retóricas al lector. La conclusión vuelve a poner en el justo orden las hipótesis presentadas: el contenido del libro es positivo a no ser que se le haga una violencia extrema, enmarcándolo en falsas interpretaciones.

A partir de la edición siguiente los comentadores desarrollan sus tesis basándose en el texto de Marchand, para aclarar las contradicciones, con el objetivo de añadir nuevos elementos probatorios a nuevas posibilidades de lectura. La edición de La Monnoye con notas de Lancelot y Falconet (1732) intenta descifrar los principales anagramas del segundo diálogo (Rhetulus, Cubercus y Drarig) y despertar el interés de los eruditos sobre el verdadero papel de Mercurio. La Monnoye insinúa que el objetivo de la obra es ridiculizar las opiniones de los hombres y probar que sus creencias son tan banales como el sonido de una campana, o de ese instrumento que en latín se llama «Cymbalum». Pierre Bayle, el teórico del ateísmo filosófico «positivo», que se opone al «negativo» típico de las naciones no civilizadas, admite no conocer la obra «qui est – dit-on, un livre très impie» y deja a Des Périers entre los copistas de Luciano, acercándolo al pensamiento libertino.[26] El abad Goujet define luego el *Cymbalum* como un librillo «si peu intelligible, qu'on ne peut sans témérité en faire un procès à l'auteur».[27] Michault, que demuestra la identificación de Drarig con Erasmo (segundo diálogo), habla del libro como de un «ouvrage de plaisanterie, et selon quelques-uns, mêlé d'impiétés» y propone algunas correcciones a la edición de La Monnoye.[28]

En el fragmento *Sur les contradictions de ce monde*, Voltaire así comenta la condena del *Cymbalum* en 1742: «Le petit livre de *Cymbalum mundi*, qui n'est qu'une imitation froide de Lucien, et qui n'a pas le plus léger, le plus éloigné rapport au christianisme, a été aussi condamné aux flammes. Mais Rabelais a été

26. «Rabelais doit etre considéré comme un copiste de Lucien, et je pense qu'il faut dire la même chose de Bonaventure Des Périers, car je trouve que les protestants ne sont pas moins en colère contre le *Cymbalum Mundi*, que les Catholiques». *Dictionnaire historique et critique*, artículo *Des Périers, Bonaventure des*, Amsterdam 1734. Sobre Bayle y Des Périers, Roudaut (2003: 91-92) y Mori (2004).

27. «Pour moi, j'avoue que c'est la seule idée que m'en est demeurée après l'avoir lu. Il m'a ennuyé, et je n'y ai presque rien compris». Goujet (1748: 92-93).

28. Michault (1754: 145-149).

29. En Voltaire (1877-1885: vol. 18, 253), citado por Cronk en Voltaire (2005: vol. 71A, 14).

imprimé avec privilège, et on a très tranquillement laissé un libre cours à *l'Espion turc*, et même aux *Lettres Persanes*».[29] El *Cymbalum* como ejemplo de persecución injustificada regresa en 1767 en las *Lettres à S.A. Mgr Le Prince de *** sur Rabelais*: «Un des premiers exemples en France de la persécution fondée sur des terreurs paniques fut le vacarme étrange qui dura si longtemps au sujet du *Cymbalum mundi*». Tras haberlo juzgado «quatre dialogues très insipides», concluye «Il n'y a pas assurément, dans tout ce fatras de plat écolier, un seul mot qui ait le moindre et le plus éloigné rapport aux choses que nous devons révérer». La escandalosa reputación del libro, afirma, llegó solo hasta la reedición de 1711: «Alors le voile fut tiré: on ne cria plus à l'impiété, à l'athéisme; on cria à l'ennui, et on n'en parla plus».[30] Como la ininteligibilidad del texto induce a los estudiosos a clasificarlo entre los libros aburridos y densos, el ateísmo como «figura teorica di reato»[31] pierde consistencia en cuanto el aburrimiento deslegitima cualquier tentativa de lectura entre líneas. Sobre estas bases Voltaire construye una versión personal del *Cymbalum*, publicada en 1770, a la que presta todos los elementos útiles para sostener su posición respecto al debate sobre el ateísmo. En el mismo año, el artículo sobre De Périers vuelve a aparecer en la cuarta sección del artículo *Athéisme* incluido en las *Questions sur l'Encyclopédie*. El título cambia[32] y el texto se enriquece de un nuevo párrafo introductorio que le confiere un distinto énfasis estratégico: «L'inquiétude, la vivacité, la loquacité, la pétulance française supposa toujours plus de crimes qu'elle ne commit. […] Force moines, ou gens pires que moines, craignant la diminution de leur crédit, ont été des sentinelles, criant toujours qui vive, l'ennemi est aux portes».[33] El libro es aburrido y la petulancia francesa halla siempre crímenes inexistentes: además la censura del *Cymbalum* se apoya, según Voltaire, en una ambigüedad, dado que el desarrollo de las Letras sostenido por Francisco I había puesto en evidencia en Francia los abusos de la Iglesia, a la que sin embargo el rey tenía que apoyar para mantener la alianza con el Papa y Carlos I: por este motivo se perseguirían a los simpatizantes de la Reforma no obstante las

30. Voltaire (1877-1885: vol. 26, 495-496).

31. «Figura teórica de delito llamada a fijar el límite extremo concebible de la herejía». Prosperi (2002: XXXIX) define la acusación de ateísmo que Lutero imputa a Erasmo como una «figura teorica di reato chiamata a fissare l'estremo limite concepibile dell'eresia».

32. *De Bonaventure Des-Périers* pasa a ser *De Bonaventure Des-Périers, accusé d'athéisme*.

33. *Questions sur l'Encyclopédie*, par des amateurs, 9 voll. (Genève, 1770-72), vol. 2, pág. 306, citado por Cronk en Voltaire (2005: 15).

34. «François Ier lui-même, en favorisant les lettres, avait fait naître le crépuscule à la lueur duquel on commençait à voir en France tous les abus de l'Eglise; mais il était toujours dans la nécessité de ménager le pape, ainsi que le Turc, pour se soutenir contre l'empereur Charles Quint. Cette politique l'engagea, malgré les supplications de sa soeur, la reine de Navarre, déjà calviniste, à faire brûler ceux qui seraient convaincus d'adhérer à la prétendue réforme. Il fit indiquer même au commencement de 1535, par Jean du Bellay, êveque de Paris, une procession générale à laquelle il assista une torche à la main, comme pour faire amende honorable des profanations des sectaires». *Histoire du Parlement de Paris*, (1769) en Voltaire (2005*b*: 239-240).

35. El título *Cymbalum mundi, ou dialogues satiriques sur différents sujets* (1732) pasa a ser *Le Cymbalum mundi, en françois, contenant IV dialogues enrichi (sic) de Notes intéressantes*.

súplicas de su hermana, ya calvinista.[34]

Con tales premisas ciertamente poco científicas y al límite de la ingenuidad, Voltaire recupera la edición de La Monnoye de 1732, modifica el título[35] y realiza una operación compleja: renuncia a la *Lettre* de Marchand; retoca el *Advertissement* eliminando las conjeturas sobre el significado de la obra y quita la información bibliográfica sobre las ediciones precedentes. Sin embargo, mantiene todas las noticias relativas a las circunstancias de la censura para demostrar su irrelevancia. En el plano gráfico elimina la página con el título que en la edición de 1732 separaba al *Cymbalum* de los diversos paratextos, desplaza el *Advertissement* en la *Lettre* de Thomas de Clavier y menciona la *Lettre* de Marchand pese a haberla excluido. Otros errores y omisiones de términos demuestran una falta de cuidado del trabajo editorial, pero en ese período entre 1769 y 1770 Voltaire se dedicaba a reimprimir diversas obras introduciendo en ellas textos suyos.[36] Al *Cymbalum* añade «Notes interessantes»[37] impresas en caracteres grandes para hacerlas más visibles dentro de las páginas, que pierden así su estructura original. La anotación de La Monnoye constituye un anti-modelo: la mayor parte de las notas en la edición de 1732 tenía carácter filológico, resultaba indispensable para la comprensión del significado, y sólo algunas eran interpretativas. Voltaire hace que el texto sea inaccesible y lingüísticamente oscuro eliminando también las imágenes de Picart, a las que desde la edición de 1711 se le había reconocido un papel importante para la interpretación del texto. Además, se las ingenia para demostrar que la marca de ateísmo e impiedad no estaba ligada al contenido de los diálogos sino a la reputación que una censura tan repentina había dado a una obra célebre, desconocida por un público vulgar y comentada por tontos.[38] Para demostrar la no culpabilidad del libro recurre al término «preuve» que de por sí certifica la búsqueda de una verdad, y sin embargo reconstruye en torno al libro falsas referencias y juicios críticos con el único objetivo de sostener su teoría:

36. Voltaire (2005*a*: 17-27). Se trata de: *Le Cymbalum mundi en français, Les souvenirs de Mme de Caylus, Journal de la Cour de Louis XIV depuis 1684 jusqu'à 1715, Sophonisbe tragédie de Mairet réparée à neuf, Discours de l'empereur Julien contre les chrétiens*. Todos en Voltaire (2005*a*).

37. Una nota al final del *Avertissement*, una al final de la *Lettre* de Thomas de Clavier, una en el primer diálogo, una en el segundo, una en el tercero y dos en el cuarto.

38. Nota 2 al final de la *Lettre de Thomas du Clevier à son ami Pierre Tryocan*: «Ce *Cymbalum* intitulé joyeux et facétieux, n'est ni l'un ni l'autre [Voltaire modifica el título de Marchand]. C'est une froide imitation de Rabelais, c'est l'âne qui veut donner la patte comme le petit chien [alusión a La Fontaine, «L'Ane et le petit chien», *Fables* IV, 5 reescritura de Esopo]. Les juges qui entendirent finesse à cette ineptie n'étaient pas les petits chiens. Cet ouvrage n'a eu de réputation que parce qu'il a été condamné. Rabelais ne le fut point; c'est une nouvelle preuve qu'il n'y a qu'heur et malheur dans ce monde. Lira qui pourra le *Cymbalum mundi*, autrefois si célèbre chez un peuple grossier, et commenté dans ce siècle-ci par des sots». (Voltaire, 2005*a*: 38). En el breve párrafo dedicado a Voltaire, Roudaut (2003: 100) cita además un pasaje en el que el filósofo afirma que todos los autores de anécdotas literarias y de diccionarios concuerdan en considerar el *Cymbalum* como un precursor de Spinoza.

una condena no demuestra que un libro sea peligroso. Para probarlo, Voltaire inventa un texto híbrido, una edición acrítica que —además de constituir un interesante aspecto de la reescritura en el contexto de su última obra— se configura como un instrumento polémico en defensa del deísmo conectada con un discurso filosófico más general sobre el ateísmo que lo obsesionó durante toda su vida.[39]

La operación de Voltaire es atípica ya que la sobreinterpretación no se limita a producir conjeturas arbitrarias, sino que traiciona el significado de toda la obra. Sin embargo, incluso sin llegar a tales distorsiones, la elaboración de la exégesis siempre corre el riesgo de caer en la tentación de leer un texto a la luz de las demás obras de un autor o del trabajo de sus contemporáneos más conocidos.

En el siglo del racionalismo, Niceron hace un primer resumen del asunto recordando que ya Du Verdier —que en 1585 lo había definido un libro «de folastre argument et de fictions fabuleuses», crítico hacia el paganismo y los falsos dioses, pero no anticristiano— había señalado la dificultad de identificar las opiniones sobre el *Cymbalum* desde que el libro había empezado a circular.[40] En el siglo XIX se suceden ediciones que acumulan prefacios e introducciones en un sistema de estratos superpuestos:[41] en 1814 en un artículo de la *Bibliographie universelle ancienne et moderne* dirigida por L. G. Michault, Weiss resalta la gran libertad de espíritu y la indiferencia religiosa del autor del *Cymbalum*, pero la solución por parte de Eloi Johanneau en 1841 de los anagramas de la carta liminar (Thomas Incredule y Pierr Croyant), junto a la edición de Paul Lacroix de 1858, dirigen la atención a la impiedad de la obra, dando un nuevo impulso a la búsqueda de las alegorías.[42]

39. En 1752 había enviado a Federico II un artículo que se inscribe en el contexto de una denuncia del obscurantismo y del fanatismo religioso. A la primera edición del *Dictionnaire philosophique*, juzgado como una obra impía contra Dios y la religión, añadió una segunda sección en 1767. En 1770 publicó una refutación del *Essais de cosmologie* de Maupertuis que se puede relacionar con su polémica contra el cuarto impostor. Véase Voltaire (1994: 375). Algunas de las notas al *Cymbalum* de Voltaire son asimismo violentamente anticlericales: en el primer diálogo, cuando Mercurio habla de los niños: «Huit petits enfants, il y avait alors beaucoup de débordement dans les couvents de religieuses et on les accusait de défaire leurs enfants» (pág. 40) y en el segundo, cuando Rhetulus dice que le gusta «coucher avec elles»: «Cela indique manifestement les premiers moines défroqués protestants qui épousaient des religieuses: il aurait par là que Bonaventure Des Périers se moquait principalement de la religion protestante, et c'est peut-être pour avoir excité la colère des deux partis qu'il se tua de désespoir; mais ce qui est encore plus vrai: c'est que ce livre ennuie aujourd'hui les deux partis» (pág. 57). Y de nuevo en el segundo cuando Trigabus se refiere a la piedra filosofal, que será uno de los elementos más presentes en las diversas interpretaciones del texto, Voltaire comenta: «La pierre philosophale est l'argent que Rome extorquait de toutes les provinces catholiques à ce que l'on prétendait» (pág. 49).

40. «On a bien rabatu des fausses idées, que les déclamations de ceux qui en avoient parlé sans connoissance de cause, en avoient fait concevoir». Niceron (1727-1745: 318-320).

41. Bedouelle (2003: 129).

42. Gauna (1997: 161-162). Sobre la carta de Eloi Johanneau de 1829, publicada en el *Bulletin du Bibliophile et du Bibliothécaire* de 1836-1837, retomada en la misma sede en 1849-50 y luego introducida en la edición Jacob de 1841, véase Bedouelle (2003: 129-130), que habla también de la polémica con Nodier.

En su famosa defensa de los «génies incompris» del siglo xvi, aparecida en la *Revue de Paris* de 1831 y republicada en la *Revue des Deux-Mondes* de 1839 (luego introducida en la edición Jacob de 1841), Charles Nodier recuerda a Des Périers como el «talent le plus naïf, le plus original et le plus piquant de son époque», llevándolo a la escuela escéptica de Rabelais, Marot y Margarita de Navarra. Nodier intenta trazar una historiografía del *Cymbalum* en el siglo xviii a partir de las ediciones conocidas, y funda su interpretación de impiedad en la alegoría de la piedra filosofal reducida a polvo, en la que ve el símbolo de la verdad revelada y de toda religión. Además, acusa a Voltaire de ignorancia y mala fe. No sólo habla del texto sin conocerlo —afirma— sino que ni siquiera es capaz de elaborar una lectura personal.[43]

La edición Gosselin de 1841, con carta de Johanneau y una elección de notas sacadas de La Monnoye, Marchand, Folconnet, revisadas y aumentadas a cargo de Paul Lacroix (más conocido como Paul L. Jacob, Bibliophile), retoma la relación Mercurio-Cristo en la óptica de una alegoría de la Reforma protestante.

Será Louis Lacour en 1856 el que desmonte la acusación de impiedad a la luz de una lectura que ve en el *Cymbalum* no la negación de un Dios creador sino la tentativa de liberarlo de las falsas creencias que los hombres han construido en torno a él: una búsqueda de la verdad de carácter deísta, cuyo autor está considerado entre los libres pensadores que favorecieron el cisma.

En la edición Lemerre de 1873, que alude por primera vez al texto de 1537 encontrado por Louis Lacour, Félix Frank comenta el *Cymbalum* en términos de Contra-Evangelio, leyendo en él una página de historia, un panfleto y una profecía. Los cuatro diálogos (correspondientes a los cuatro Evangelios) representan respectivamente las luchas entre protestantes y católicos, las disputas entre reformistas, el conflicto entre dogma religioso y ley de naturaleza, la revolución de los espíritus. Es una interpretación parcial y poco original que tendría que leerse en base a las creencias, angustias y obsesiones de la época en la que se ha formulado y, sin embargo, constituye junto a las demás una etapa fundamental en la historia del texto.[44]

En la primera mitad del siglo xx, casi todos los estudios modernos han considerado el *Cymbalum* en perspectiva anti-cristiana, relacionando su destino al problema del descreimiento en el siglo xvi, sobre todo en referencia a la demostración del imposible ateísmo de Rabelais. La tesis de la impiedad fundamental del *Cymbalum*, afirmada por Busson, la corrobora Febvre a la luz de la doctrina expresada en el *Contra Celsum* de Orígenes y luego es nuevamente discutida por Saulnier que introduce el pensamiento de Des Perriers en una amplia corriente de pensamiento evangelico silencioso, el «hésuchisme» (para distinguirlo del quietismo del siglo siguiente) legitimando de hecho una revaloración de la ortodoxia en toda su obra.

43. *Bonaventure des Périers par Charles Nodier*, en Des Périers (2002).

44. Sobre la historiografía del *Cymbalum* en el siglo xix, Bedouelle (2003: 129-138).

En la teología del silencio predicada por Briçonnet habría que buscar también según P. Nurse la clave de lectura del *Cymbalum*, cuyo mensaje más claro se refiere a la imposibilidad para el hombre de conocer el acto divino. El estudioso postula una relación con la cristología de los libertinos espirituales identificando los orígenes doctrinales del *Cymbalum* en esa mística pre-reformada de la Tranquilidad que trasluce en el *Dialogue en forme de vision nocturne* de Margarita de Navarra (1533).[45]

El estudio de F. Berriot presenta un Des Perriers escéptico que inspira un análisis en clave epicurea y libertina, relacionado con la acusación de ateísmo y fundado en la comparación con otras obras suyas. De ahí surge la dificultad de clasificar su fineza espiritual y la imposibilidad de determinar la intención que ha presidido la redacción del *Cymbalum*.[46]

Más recientemente, T. Peach considera que la «apología del silencio» atribuida a Des Perriers es más bien una especie de reticencia que constituye el fundamento de la filosofía de Bonaventure: el anti-héroe Pamphagus, con su resignada lucidez y su negación a dejarse atraer por las seducciones del mundo, sería el homólogo animal de la huésped del primer diálogo, que melancólicamente rechaza las ricas promesas de Mercurio.[47] En esta aceptación del vacío y de la alienación de la existencia consistiría la ejemplaridad de los protagonistas de los diálogos, cuya singularidad desconcertante, sin embargo, habría que buscarla, según M. Gauna, en el elemento clave de la técnica de su creador, ese uso con fines a la vez cómicos y destructivos de la contradicción lógica interna en materia de religión, a todos los niveles, desde el comportamiento de los fieles hasta las aporías inherentes a la noción de Providencia divina.[48] La sátira de Luciano, concluye Gauna, se vuelve en el Renacimiento más corrosiva y menos directa, ya que se dirige a los adversarios cuyo poder represivo era absoluto, y en esta línea M. Screech —en el prólogo a la edición Droz— motiva la cólera del rey y la censura del *Cymbalum* con la combinación de los nombres de Lutero y Bucer con el de uno de sus teólogos preferidos, Girard Roussel,[49] defensor del acercamiento a los luteranos. El personaje Drarig del segundo diálogo no sería por lo tanto Erasmo —cuyo apellido parecía reconocible en el anagrama de Gerhard— sino el que apoyaba la política real de una alianza con los príncipes alemanes a través de Melanchton. Screech demuestra que el libro no pone en discusión la exégesis literal, sino a los mismos evangélicos, que son responsables de la ruptura de la unidad de la Iglesia y piensan que han descubierto los secretos de la Predestinación que la religión católica oculta incluso a los fieles. Por lo tanto, los teólogos llenan el mundo de ruido inútil, mereciendo

45. Busson (1957) y (1922); Febvre (1942: 91); Saulnier (1951: 43-69 y 137-171).
46. Berriot (1986: 633-679).
47. Peach (2003: 432-433).
48. Gauna (1997: 166).
49. Obispo de Oleron y partidario de Briçonnet, fue padre espiritual de Margarita de Navarra que lo protegió en su palacio durante el período de detención por evangelismo según la acusación interpuesta en 1533 por Noel Béda antes de caer en desgracia tras la condena del *Miroir*.
50. Screech (1983: 11-12).

la condena clásica y proverbial expresada en el título.[50]

Higman se adhiere a esta idea de ataque general contra los reformistas, postulando una lectura «conservadora» favorable a la Sorbona, a partir de la primera crítica fundamental a la Reforma: el desacuerdo interno de sus representantes como prueba de la falta de fundamento doctrinal. En su opinión, la discordia entre Lutero y Zwingli había alejado a Farel y Calvino de la Reforma durante mucho tiempo, y la *querelle* de los «philosophes» de Des Perriers se convierte en una representación ideal de las controversias relacionadas con la libertad de interpretación de las Escrituras. En relación con las implicaciones de la censura, piensa que si el Parlamento y los teólogos de la Facultad hubiesen interpretado el texto entendiendo que en el primer diálogo hay una crítica a la religión y a sus representantes (los ladrones del libro de Júpiter), a la doctrina de la transubstanciación (la comparación entre el vino y el néctar de Beaune y el néctar de Júpiter), y a la creencia (evangélica) en la fe salvadora, se habrían creado las condiciones para una condena más explícita. Si, en cambio, relacionamos el libro que responde a todas las preguntas (primer diálogo) con la piedra filosofal que da acceso al saber y al poder (segundo diálogo), quedaría clara la referencia a quién busca todas las respuestas en la Biblia, y esto no podría disgustar a los censores. La discusión entre Mercurio y la huésped pone entonces en ridículo la doctrina de la justificación a través de la fe, y el vino podría ser una alusión a la doctrina de Zwingli, realizada por Curtalius, que admite hablar de lo que no conoce. Además, si se considera el significado de Mercurio en la obra de los humanistas, que lo trasforman en un mediador entre el hombre y la divinidad, encargado de la comunicación y símbolo de sabiduría e inteligencia, los rasgos esenciales del Mercurio de Bonaventure, ladrón y mentiroso, son suficientes para distanciar al *Cymbalum* del contexto evangélico.[51] La referencia a la lucha reformista contra la venta de las indulgencias que Nurse ve en el tercer diálogo podría, por lo tanto, reflejar la crítica católica a la arbitrariedad del principio de justificación a través de la fe, y al rechazo de las obras y de los méritos. En estos ejemplos Higman muestra cómo es posible extraer del libro sugerencias contradictorias, poniendo en guardia contra la tentación erudita de forzar el texto a cualquier doctrina de la palabra y del silencio. El Parlamento y la Sorbona no se habrían encargado de ello si el rey no les hubiese obligado: su intento, fallido, de reconocer las señales de un serio ataque al magisterio de la Iglesia ha inducido a los estudiosos modernos a profundizar sólo en algunos elementos, infravalorando el alcance del subtítulo, *Quatre dialogues poétiques, fort antiques, joyeux et facétieux*, que según Higman pone todo en discusión.[52]

La parcialidad de cualquier propósito exegético no depende solamente de la realidad del texto, que permite dos lecturas al mismo tiempo (atea, anti-religiosa,

51. Higman (2003: 75-76), relaciona Mercurio al «Mercure d'Allemaigne», ese Louis de Berquin representado en la *Farce des theologastres* (1532).
52. Higman en Giacone (2003: 74-75).
53. Strauss (1990: 20-34).

filosófica, y conservadora), o de la habilidad técnica de un autor que esconde, engaña y disimula quizás sin tener nada que «escribir entre líneas», sino también del placer de la crítica por recuperar este «fruto prohibido»[53] al que no se puede renunciar tras haber tenido una fugaz visión. Los documentos históricos muestran claramente el clima de sospecha provocado por el deterioro del sistema de colaboración entre el Parlamento y la Facultad de Teología, y las etapas de la sentencia contra el *Cymbalum* confirman la complejidad de esta red de relaciones, a la luz de las cuales la posición incierta de la corte real para con los evangélicos revela razones esencialmente políticas, determinantes en la difusión del humanismo en Europa. El libro del que todo el mundo hablaba sólo de oídas, ese texto que según la autoridad suprema en materia de fe no presentaba verdaderos errores, desapareció, convirtiéndose por esto en un modelo de referencia de la literatura heterodoxa siguiente, y a lo largo de los siglos en un caso histórico nunca resuelto. Esta peculiaridad ha permitido construir sobre el *Cymbalum* un fascinante muestrario de lecturas interlineales ricas de ecos intertextuales que, aunque estén introducidas en las más rigurosa estructura metodológica, sacan a la luz los reflejos del prisma cultural del que toman cuerpo, añadiendo un ulterior elemento de ambigüedad a la historia textual.

Los grabados de Picart, extraídos de la edición Marchand de 1711 (*Cymbalum Mundi, ou Dialogues satyriques sur differents sujets, par Bonaventure des Periers*), se publican con la autorización de la Biblioteca Monumento Nazionale de Montecassino. Agradecemos al responsable del Archivo su disponibilidad.

Bibliografía

Des Périers, Bonaventure, *Cymbalum mundi*, ed. Peter Hampshire Nurse, prol. Michael Screech, Genève, Droz, 1958 (y 1983).

—, *Cymbalum mundi*, ed. Max Gauna, Paris, Champion, 2000.

—, *Le Cymbalum mundi*, ed. Yves Delègue, Paris, Champion, 1995.

—, *Le Cymbalum mundi*, ed. Laurent Calvié, Toulouse, Anacharsis, 2002.

Allaire, Joseph, *Le miroir de l'ame pécheresse*, München, Fink Verlag, 1972.

Bedouelle, Guy, «Le Cymbalum Mundi au XIXe siècle», en Franco Giacone, ed., *Le Cymbalum mundi*, Actes du Colloque de Rome (3-6 nov. 2000), Genève, Droz, 2003, pp. 129-138.

Berriot, François, *Athéisme et athéistes au XVIe siècle en France*, Lille, Cerf, 1986.

Bologna, Corrado, «Lo spirito del Cymbalum Mundi», en Franco Giacone, ed., *Le Cymbalum mundi*, Actes du Colloque de Rome (3-6 nov. 2000), Genève, Droz, 2003, pp. 201-236.

Briçonnet, Guillaume y D'Angouleme, Marguerite, *Correspondance (1521-1524)*, Christine Martineau y Michel Veissière, eds., Genève, Droz, 1975 y 1979.

Busson, Henri, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, Vrin, 1957.

—, *Les sources et le développement du Rationalisme*, Paris, Letouzey & Ane, 1922.

Calvin, Jean, *Traité des scandales*, ed. Olivier Fatio, Genève, Droz, 1984.

Canziani, Guido, «Scepticisme et religion dans le Symbolum sapientiae», *La lettre clandestine*, 6 (1997) 173-187.

—, *Filosofia e religione nella letteratura clandestina*, Milano, Franco Angeli, 1994.

Canziani, Guido; Schröder, Winfried; Socas, Francisco, eds., *Cymbalum mundi sive symbolum sapientiae*, Milano, Franco Angeli, 2000.

Cazauran, Nicole y Dauphiné, James, eds., *Marguerite de Navarre (1492-1992),* Actes du colloque international de Pau, 1992, Paris, Eurédit, 2006.

Chenevière, Adolphe, *Bonaventure Des Périers, sa vie, ses poésies*, Paris, Plon, 1886.

Chenevière, Adolphe; Frank, Félix, *Lexique de la langue de Bonaventure des Périers*, Genève, Slatkine, 1971.

Clive, H. P., *Marguerite de Navarre, an annotated bibliography*, London, Grant & Cutler, 1983.

Cooper, Robert, «Cymbalum Mundi: état de la question», en Franco Giacone, ed., *Le Cymbalum mundi*, Actes du Colloque de Rome (3-6 nov. 2000), Genève, Droz, 2003, pp. 3-22.

Di Rienzo, Eugenio, *La morte del carnevale*, Roma, Bulzoni, 1989.

Erasmo, *Colloquia*, ed. Adriano Prosperi, Einaudi, Torino, 2002.

Estienne, Henri, *Apologie pour Hérodote. Satire de la société au XVIe siècle*, Genève, Slatkine, 1969 (reimpres. Paris, Liseux, 1879).

Farge, J. K., *Le parti conservateur au XVIe siècle: Université et Parlement de Paris*

à l'époque de la Renaissance et de la Réforme, Paris, Collège de France-Belles Lettres, 1992.

Febvre, Lucien, *Origène et Des Périers ou l'enigme du Cymbalum mundi*, Genève, Droz, 1942.

—, «Une histoire obscure, la publication du Cymbalum mundi», *Revue du Seizième siècle xvi-xvii*, 17 (1930) 1-41.

—, *Amour sacré, amour profane. Autour de l'Heptaméron*, Paris, Gallimard, 1944.

Gauna, Max, «Pour un nouvelle interprétation du Cymbalum Mundi», *La lettre clandestine* 6 (1997) 157-172.

Génin, François, *Lettres de Marguerite d'Angouleme*, Paris, Renouard, 1841.

Giacone, Franco, ed., *Le Cymbalum mundi*, Actes du Colloque de Rome (3-6 nov. 2000), Genève, Droz, 2003.

Giraud, Yves, «La lettre et l'esprit. Problèmes textuels et éditoriaux autour du Cymbalum Mundi», en Giacone, Franco, ed., *Le Cymbalum mundi*, Actes du Colloque de Rome (3-6 nov. 2000), Genève, Droz, 2003, pp. 23-42.

Goujet, Claude-Pierre, *Bibliothèque françoise, ou Histoire de la littérature françoise*, Paris, Mariette, vol. XII, 1748.

Jourda, Pierre, *Marguerite d'Angouleme, duchesse d'Alençon, Reine de Navarre (1492-1549),* Genève, Slatkine, 1978

—, *Répertoire analytique et chronologique de la correspondance de Marguerite d'Angouleme*, Paris, Champion, 1930.

Higman, Francis, *Censorship and the Sorbonne, 1520-1551*, Genève, Droz, 1979.

—, *Lire et découvrir. La circulation des idées au temps de la Réforme*, Genève, Droz, 1998.

—, *Le Cymbalum Mundi et la censure*, en Giacone, Franco, ed., *Le Cymbalum mundi*, Actes du Colloque de Rome (3-6 nov. 2000), Genève, Droz, 2003, pp. 71-76

Kasprzyk, Krystyna, *Bonaventure des Périers, Nouvelles récréations et joyeux devis*, Paris, Champion, 1980.

Lauvergnat-Gagnière, Christiane, *Lucien de Samosate et le lucianisme en France au xvi^e siècle. Athéisme et polémique*, Genève, Droz, 1988

Leblanc, Bernard, *Bonaventure des Périers*, Viévy, ed. des Bruyères, 1986.

Lefranc, Abel, *Les idées religieuses de Marguerite de Navarre*, Paris, Fischbacher, 1898.

—, «Rabelais et les Estiennes. Le procès du Cymbalum de Bonaventure des Périers», *Revue du Seizième Siècle xvi-xvii*, 15 (1928), Genève, Slatkine, 1974, pp. 356-366.

Mann, Margaret, *Erasme et les débuts de la Réforme française (1517-1536)*, Paris, Champion, 1934.

Marguerite de Navarre, *Oeuvres complètes*, Paris, Champion, 2002.

Marot, Clément, *Oeuvres complètes*, ed. C. A. Mayer, Genève, Slatkine, 1980.

Mc Kenna, Alexander y Paganini, Gianni, eds., *Piere Bayle dans la République des lettres*, Paris, Champion, 2004.

Michault, Jean-Bernard, «Notes critiques sur le livre intitulé Cymbalum Mundi», en Michault, Jean-Bernard, *Mélanges historiques et philologiques*, Paris, Tilliard, 1754.

Mori, Gianluca, «Athéisme et philosophie chez Bayle», en Mc Kenna, Alexander; Paganini, Gianni, eds., *Pierre Bayle dans la République des lettres*, Paris, Champion, 2004, pp. 381-410.

Niceron, Jean-Pierre, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres avec le catalogue raisonné de leurs ouvrages*, Paris, Briasson, 1727-1745.

Peach, Trevor, «Curiosité et conquête du vide», en Giacone, Franco, ed., *Le Cymbalum mundi*, Actes du Colloque de Rome (3-6 nov. 2000), Genève, Droz, 2003, pp. 421-434.

Postel, Guillaume, *Alcorani seu legis Mahometi et evangelistarum concordiae liber, in quo de calamitatibus orbi Christiano imminentibus tractatur*, Paris, Petrus Gromorsius, 1543.

Prosperi, Adriano, introducción a Erasmo, *Colloquia*, Torino, Einaudi, 2002.

Roudaut, François, *La réception du Cymbalum Mundi: 1538-1824* en Giacone, Franco, ed., *Le Cymbalum mundi*, Actes du Colloque de Rome (3-6 nov. 2000), Genève, Droz, 2003, pp. 77-102.

Saulnier, Louis-Verdun, «Le sens du *Cymbalum Mundi* de Bonaventure des Périers», *BHR 13* (1951) 43-69 y 137-171.

Screech, Michael, prólogo a Des Périers, Bonaventure, *Cymbalum mundi*, ed. Peter Hampshire Nurse, Genève, Droz, 1958 (y 1983).

Smith, Paul J., «Prosper Marchand et sa Lettre critique», en Giacone, Franco, ed., *Le Cymbalum mundi*, Actes du Colloque de Rome (3-6 nov. 2000), Genève, Droz, 2003, pp. 115-128.

Sozzi, Lionello, *Les contes de Bonaventure des Périers*, Genève, Slatkine, 1998.

Strauss, Leo, *Scrittura e persecuzione*, Venezia, Marsilio, 1990.

Voltaire (2005*a*), *Les oeuvres complètes. Voltaire éditeur 1769-1770*, ed. Nicholas Cronk, Oxford, Voltaire Foundation, 2005, vol. 71 A y 71 B.

Voltaire (2005*b*), *Les oeuvres complètes*, ed. John Renwick, Oxford, Voltaire Foundation, 2005, vol. 68 (*Histoire du Parlement de Paris)*.

—, *Les oeuvres complètes*, ed. Andrew Brown, Oxford, Voltaire Foundation, 1994, vol. 35 (*Dictionnaire philosophique*)

—, *Lettres à Son Altesse Monseigneur le Prince de ***. Sur Rabelais et sur d'autres auteurs accusés d'avoir mal parlé de la religion chrétienne,* Amsterdam, Rey, 1767.

—, *Œuvres complètes* ed. Louis Moland, Paris, 1877-1885.

Parte III

Estrategias de autocensura

Le contrôle des esprits et l'auto-censure des auteurs de fiction. Le deuxième commandement

Marie-Luce Demonet
CESR, Université François-Rabelais de Tours, Institut Universitaire de France

Écrire en langue vulgaire des histoires inventées non légitimées par un commentaire allégorique reste un défi au XVI^e^ siècle. La sévérité d'un humaniste comme Vivès contre les romans, son exigence complémentaire à l'égard du genre de l'historiographie marquent un tournant important dans les réticences que les œuvres de fiction ont pu générer auprès d'esprits théoriquement ouverts à la modernité du texte. Les poètes doivent justifier leurs sujets amoureux ou satiriques, bien que les vers les protègent plus ou moins, le mètre et la rime étant des marques de non-réalité. Une fois reconnue la «poéticité» du texte, le lecteur jugera à son gré du caractère licencieux du contenu pour en accepter l'audace ou la condamner.

Plus dangereux sont les récits offrant les mêmes modes narratifs que les textes historiques, même si les exploits sont extravagants, les personnes et les lieux inventés: ainsi en est-il des *Amadis*, qui promeuvent les mêmes valeurs que les vraies chroniques et ont un mode narratif voisin, tout en faisant rêver les demoiselles, tout en enthousiasmant le Chevalier à la Triste Figure.[1] Risqués aussi, ces nouvelles et ces récits qui prétendent reproduire des conversations réelles, des échanges de bons mots, des facéties pas toujours innocentes: ils se présentent soit comme vrais (l'*Heptaméron* de Marguerite de Navarre), soit comme inventés (Les *Nouvelles récréations* de Bonaventure Des Périers), ce qui ne les empêche pas d'être souvent tenus pour immoraux: *l'Heptaméron* fournit une morale de l'honnêteté extérieure présumée acceptable, mais son auteur ne trouve rien à redire à l'adultère commis par «un Prince» (François 1^er^), raconté comme un bon tour joué à un mari.[2] Sur un autre mode, enfin, sont également

1. Fogelquist (1982: *passim*).

2. Marguerite de Navarre [1559] (1967: N. 25, 205-206); Des Périers [1558] (2000).

suspectes ces imitations invraisemblables du lucianisme antique (comme dans le *Cymbalum mundi* de Des Périers) ou de la veine gigantale populaire (les romans rabelaisiens) qui touchent en plaisantant aux questions majeures de la vie «religieuse, politique et oeconomique» - c'est la réclame du Prologue de *Gargantua*- et débordent dangereusement sur le monde réel: derrière les Sorbonicoles et les Papimanes, on n'a aucun mal à reconnaître les cibles, même si d'autres sont plus obscures.[3]

Montaigne reproche à Marguerite de Navarre un manque de compétence théologique évident, à excuser ainsi les frasques de son frère sous couvert d'une bonne histoire de cocuage.[4] On sait qu'il méprise les romans chevaleresques (*Lancelot*, *Amadis*) tout en s'amusant avec Boccace, Des Périers et Rabelais.[5] Il a donc rangé *l'Heptaméron* dans ce qui serait la fiction historiographique, distincte de l'histoire des bons historiens ou de l'«histoire fabuleuse» (selon Jacques Amyot).[6] Celle-ci est assumée comme telle chez Rabelais, mais elle n'a pas toujours protégé celui-ci, dénoncé par l'auteur du *Theotimus* (Gabriel Du Puy Herbault), par Calvin et par de zélés parlementaires ou inquisiteurs.[7] Déjà, saint Augustin ne reconnaissait pas le vraisemblable comme mode narratif et il préférait clairement les fables des poètes aux propositions hérétiques qui se prétendaient vraies.[8]

Je m'étais intéressée naguère à la censure «cognitive» des œuvres de fiction, telle qu'elle était traitée par les philosophes médiévaux et par leurs successeurs de la seconde scolastique. J'avais constaté que, vers les années 1600, l'acceptation théorique de la fiction pouvait accompagner un renforcement de la censure, puisque les objets fictifs accédaient enfin à une sorte d'existence par leur force de représentation du temps et de l'espace. Dans ce *spatium imaginarium* évoqué par Francisco Suárez, les personnages évoluent proportionnellement à des personnages réels, ce dont profitera la fiction pieuse de l'époque de la Contre-réforme, notamment la littérature narrative édifiante de l'évêque Jean-Pierre Camus.[9] Je propose d'examiner ici la façon dont la censure religieuse est renforcée par la mise en place d'une morale politique, qui augmente la méfiance philosophique à l'encontre des univers de fiction. Certains textes littéraires *simulent* l'impiété et reproduisent des types de paroles répréhensibles, soumises à la censure et à la punition dans le monde réel: les jurons. Les textes de ce corpus ont pour point commun d'offrir à la lecture, et à la culpabilité du chrétien, quelques manquements au deuxième commandement, «Tu n'invoqueras pas en vain le nom de Dieu».

3. Des Périers (1537); Rabelais, *Gargantua* [1534-1535] (1542: Prologue, fol. 4v).
4. Montaigne, «Des prières» (1965: I, 56, 324).
5. Montaigne, «Des livres» (1965: II, 10, 410).
6. Mounier (2007: Introduction).
7. Du Puy-Herbault [1549] (2006) et Gagliardi (2006).
8. Saint Augustin, *Confessions* III, 6, 11. Voir Nelson (1973: 14).
9. Suárez [1597] (2001). Demonet (2005, 2010, 2011).

Fiction et juron

Au XVI^e^ siècle et en français, le mot «jurement» a la double valeur de serment solennel et de juron, ce terme de «juron» n'étant pas attesté avant 1599. Les deux mots désignent un serment effectué oralement devant une instance sacrée, soit directement (Dieu, Marie, ou les saints), soit indirectement en invoquant leur ennemi (le diable), avec différents degrés d'infamie. Il est blasphématoire quand il s'effectue dans une situation inappropriée, à l'occasion des jeux de dés ou de cartes par exemple. Si le juron invoque le diable, il reste interdit, en vertu de la force supposée de certaines paroles, bien que l'arbitraire du signe linguistique soit le principe philosophique qui anime les grammaires et les philosophies du langage à la Renaissance. La constitution des langues «*institutione*» ou «*arbitratu*» (qu'il faudrait traduire par «selon un consensus») connaît des exceptions notables pour les «hauts noms», noms divins et leurs contraires sortis du monde infernal, et pour les formules à caractère sacré interdites aux profanes.[10] Ces formules ont une «vertu» proche de celle de la transsubstantiation, par leur caractère opératoire (perlocutoire), et non symbolique: le dire est un faire.

Pourtant, au milieu du XV^e^ siècle, la force solennelle du verbe *jurer* s'était affaiblie et était devenue synonyme déjà de «promettre avec force». Après avoir distendu sa relation avec le serment, *jurer* signifie «attester avec certitude» au milieu du XVII^e^ siècle, bien qu'en parallèle le sens de sacrilège associé au juron soit tout à fait présent.[11] Dans le juron, «jurer» est souvent sous-entendu: la force illocutoire se déplace sur le témoin illustre, Dieu, Marie ou les saints convoqués pour attester de la bonne cause.

Montaigne ne «jure» pas directement dans les *Essais*, mais il mentionne son juron préféré, avouant qu'il le prononce à son propre usage, sans sentiment de la faute: «Quand je jure selon moy, c'est seulement: par Dieu, qui est le plus droit de tous les serments. Ils disent que Socrates juroit le chien, Zenon cette mesme interjection qui sert à cette heure aux Italiens, cappari; Pythagoras l'eau et l'air.»[12]

Son utilisation fréquente dans certains milieux en fait une expression de renforcement de la vérité, un équivalent appuyé de «vraiment», qui pourrait passer inaperçu. Comme pour tout péché, c'est l'intention qui compte, selon les distinctions établies par les théologiens: même le très austère Henri Estienne qui, dans son *Apologie pour Hérodote* de 1578 consacre deux chapitres aux blasphèmes, admet qu'il faut avoir l'intention de jurer. Il y en a qui jurent «par gaudisserie», ce qu'il faudrait selon lui «disputer»: il n'ose pas reproduire le vilain juron d'un prêtre romain qui s'en prend à la virginité de Marie, autant par

10. C'est la thèse que j'ai développée dans Demonet (1992).
11. Voir les dictionnaires de Nicot (1606) et Furetière (1690).
12. Montaigne, «Sur des vers de Virgile» (1965: III, 5, 876).

anticléricalisme que par pudeur, semble-t-il.[13] En effet, si ce «péché de langue» n'est plus chargé d'une sacralité religieuse superstitieuse, il n'en est pas moins devenu crime civil en vertu d'un changement notable du régime juridique.

Les jurons sont des actes de langage -du langage oral- à double titre: parce qu'à l'origine ce sont des serments, et parce que ce sont des invocations. Invoquer Dieu ou le diable, c'est les appeler réellement, et, même si la conscience du locuteur ou du lecteur en désamorce théoriquement la portée dans la fiction, tous les locuteurs ou lecteurs ne sont pas dans ce cas et prennent au sérieux toute invocation de Dieu ou du diable, quel que soit le contexte. Le serment est autorisé dans certaines conditions, alors que le juron est en principe toujours transgressif. Il est significatif que se constitue à Morlaix, en 1530, une confrérie du Saint Nom de Jésus pour lutter contre les «jurements, blasphèmes et imprécations»:[14] les anecdotes médiévales illustrant des sermons réapparaissent pour attester que tel homme jurant en jouant aux cartes a vu ses yeux tomber sur la table, ou que tel enfant qui avait dit «que le diable m'emporte» avait été réellement emporté. Elles émaillaient les vigoureuses homélies des prédicateurs Maillard et Menot au début du XVI^e^ siècle, et Henri Estienne les réutilise pour fustiger les vices du temps.

De nouvelles questions se posent, au siècle du livre et de la naissance du roman: lorsque les jurons sont proférés par des personnages de fiction dans un texte imprimé, gardent-ils leur force? Dans l'esprit des magistrats, faut-il les réprimer et les censurer comme s'ils étaient réellement proférés par des personnes dans une situation réelle? Les jurons proférés bénéficient déjà d'une sorte d'indulgence publique (tout le monde jure plus ou moins), à plus forte raison pour les jurons imprimés, du fait que la lecture n'est pas une situation réelle d'interlocution et qu'elle la représente seulement. La réponse est politique et juridique: le renforcement de la répression à l'encontre du juron considéré comme un blasphème, en France et au milieu du XVI^e^ siècle, montre la fin théorique de l'impunité.

Les ouvrages consultés montrent des traces d'auto-protection et donc d'auto-censure. Mon hypothèse est que les auteurs qui ont conscience de ces risques ont mis en place des stratégies pour dérouter le lecteur sourcilleux, selon des procédés qui ont plus ou moins bien réussi. Quoiqu'il soit difficile de décider s'ils ont manœuvré plus par culpabilité que par prudence, on notera qu'ils ont pu intégrer une culpabilité réelle ou feinte afin de paraître irréprochables. Ainsi, plusieurs types de paravents, de masques ou de couvertures peuvent être repérés: certains critiques ne disent-ils pas que Rabelais a endossé un «masque comique» pour transmettre une doctrine «de plus haut sens» réprouvable par la Sorbonne, l'évangélisme? Ou pour d'autres, un épicurisme impénitent? Chez ces auteurs, la fiction est doublement une 'feinte': par le principe même de la fiction, et par la

13. H. Estienne (1578: XI -«Que le debordement incroyable de nostre siecle nous rend vraysemblable et croyable tout ce que nous avons dict de la meschanceté du siecle prochain», et chapitre XIV -«Des blasphemes et maudissons»).
14. Cabantous (1998: 44).

fiction *comique*. La fiction tout court 'déguise' la réalité en mettant en scène des êtres non-existants, qui pourraient 'cacher' intentionnellement quelque opinion répréhensible. La fiction *comique* se superpose à la première. Ainsi, une foi non orthodoxe pourrait s'exprimer par un personnage tel que le géant Pantagruel, capable de jurer à plusieurs reprises «de par le diable» dans le *Pantagruel*, et de façon atténuée avec «de par Dieu» dans le *Tiers Livre* («Mariez-vous donc, de par Dieu», dit-il à Panurge).[15] La mise en scène dialoguée peut aussi cacher un libertinisme pernicieux (*Cymbalum mundi*), assaisonné lui aussi de copieux jurons: l'imprimeur sera emprisonné pour avoir édité ce livre «blasphème et scandaleux» comme dit Pierre Lizet, le même président du Parlement de Paris qui veut renforcer l'application de la juridiction anti-blasphème en 1546.[16] L'auteur peut toujours faire croire qu'il s'agit de la *feintise* autorisée aux poètes, et de surcroît de la volonté de faire rire, sans intention de mal faire.

Mais qui blasphème? Les textes de ce petit corpus présentent tous des incertitudes sur leurs auteurs, soit volontairement, soit du fait de la publication posthume, et les éditeurs (souvent anonymes) font ainsi parler les morts. Dans *Pantagruel* et *Gargantua*, les mauvais lecteurs sont malmenés par un Alcofrybas Nasier, un «abstracteur de quinte essence» appartenant lui-même à la fiction; le *Tiers* et le *Quart Livre*, portant le nom de Rabelais «docteur en médecine», sont présentés par un prologueur qui s'autorise un juron obscur et néanmoins troublant («par la vierge qui se rebrasse»).[17] L'épître au cardinal de Châtillon (*Quart Livre*) est assumée par un «je» qui prend sa propre défense en protestant de n'avoir voulu que «resjouir sans offense de Dieu»:[18] l'auteur ne jure pas, mais il attaque clairement l'opinion des «Canibales» qui ont lu chez lui des opinions hérétiques, attaque relayée au chapitre 33 par l'invective *ad hominem* contre les «Matagotz, Cagotz, et Papelars, les Maniacles Pistoletz [Postel], les Demoniacles Calvins imposteurs de Geneve, les enraigez Putherbes [nom latinisé de Gabriel du Puy-Herbault], Briffaulx, Caphars, Chattemittes, Canibales», sans ambiguïté.[19] Mais lui-même ne jure pas dans l'épître.

Dans le *Cymbalum mundi* de 1537, attribué à Bonaventure Des Périers, nulle préface, sinon une sorte de faux avertissement d'un certain Thomas du Clevier (anagramme de Thomas l'Incrédule?) qui cache —et jusqu'à maintenant— la véritable identité de l'auteur; les *Nouvelles Récréations*, bien qu'attribuées par l'imprimeur au même Bonaventure des Périers sans équivoque, ont certainement une partie apocryphe à cause des anachronismes et aucune préface de l'auteur n'est donnée à lire. On attribue même au pauvre Des Périers le fameux livre des *Trois Imposteurs*, triomphe complet d'une censure efficace appliquée par Catherine de Médicis car aucun exemplaire n'a survécu. Les *Dialogues non moins profitables que*

15. *Pantagruel* (1542: fol. 46v); *Tiers Livre* (1546: 74-76, 255).
16. Dans Leveleux (2001: 473 sqq).
17. *Tiers Livre* (1546: Prologue, 10).
18. *Quart Livre* (1552: fol. A_4r).
19. *Ibidem* (fol. 70v.)

facétieux de Jacques Tahureau, publiés en 1568 plus de dix ans après sa mort, mettent aussi en scène un «Démocritic» bien impertinent et se réclamant ouvertement de Diogène le Cynique. Quant au *Moyen de Parvenir*, publié en 1616 sans lieu ni date (la page de titre indique facétieusement «imprimé cette année»), il a été probablement commencé en 1610: il est lui aussi anonyme, bien qu'il soit hors de doute qu'il ait été écrit par le chanoine François Béroalde de Verville. Cet ouvrage inclassable commence soi-disant au milieu du livre dans une confusion des chapitres qui n'empêche nullement l'échange de toutes sortes d'anecdotes libertines et d'impiétés, dont un certain nombre de jurons. Seul *l'Heptaméron* de la reine de Navarre (posthume lui aussi) resterait 'innocent': et pourtant, certains de ses personnages masculins jurent non seulement «par Dieu» (le témoignage de Montaigne le sauverait du blasphème), mais encore avec «vertu Dieu» et «par le sang Dieu», moins tolérables.[20] L'une des nouvelles met en scène le faux serment scandaleux qu'un curé fait prononcer à sa sœur qu'il avait engrossée, et deux autres nouvelles font remarquer qu'il ne faut pas «prononcer le nom de Dieu en vain».[21]

L'actualité du blasphème a été revivifiée ces dernières années par les protestations contre les films mettant en scène le Christ, par les fatwas et les mouvements d'indignation suscités par les blasphèmes dessinés (ce qui constitue un double blasphème en islam), où l'on retrouve superposés le crime de langue et le crime de représentation. En 1539, l'une des ordonnances de Villers-Cotterêts, célèbre pour l'histoire de la langue française, renouvelle en les renforçant les ordonnances antérieures condamnant les «jurements et blasphèmes». Cet acte juridique complète une censure appliquée à d'autres formes d'expression, comme les peintures et les sculptures, qui devront être plus chastes, plus convenables et supprimer la moquerie. À l'aube de la première modernité, la réprobation ecclésiastique -étape qui a précédé la punition civile- affecte même des représentations qui avaient été l'objet de commandes provenant de l'Église. Les sculptures romanes des églises de l'Ouest, de Bourgogne et du Sud-Ouest ne manifestaient aucune censure dans la représentation des laideurs du sexe et des autres péchés capitaux: le réalisme des chapiteaux, miséricordes et modillons avait pour objectif de déclencher un rire moqueur et non coupable. À la fin du Moyen Âge ces 'grotesques' ou plutôt 'drôleries' changent de nature, prennent plus volontiers la forme de la folie et disparaissent rapidement des églises pour peupler les bâtiments publics ou privés, avant d'être remplacés par des décors de feuillages ou d'angelots. Les chapiteaux ne sont plus historiés et les autorités redoutent désormais de faire voir ce qui ne doit pas être vu, même pour s'en moquer. L'austérité protestante et son iconoclasme radical en France font le reste: ils sont concomitants des rhabillages des statues et des peintures par le pape.[22]

20. On sait pourtant que Marguerite avait encouru les foudres de la censure à cause de ses poésies d'une dévotion hétérodoxe.

21. Marguerite de Navarre (2000: N. 33, *passim*; N. 16, 130; N. 36, 265).

22. Voir Christin (1991).

De même, en littérature, les jurons émaillaient les dialogues des farces et jusque dans les miracles et les passions médiévales, imitant très vraisemblablement les écarts de langage de la population. Or l'imitation des «péchés de langue» dans la fiction encourt les mêmes reproches que la représentation de la laideur du péché: le spectateur et le lecteur risquent d'y prendre plaisir, sous couvert de condamnation. Les moralistes découvrent -non sans raison- l'existence du plaisir dans la contemplation de l'abjection, laideur physique ou morale, même si le rire est supposé trahir la supériorité de l'homme honnête. Au tournant de la Renaissance, les prédicateurs s'acharnent non seulement sur la recherche des opinions hérétiques, mais aussi sur cette marque d'irréligion ou de sorcellerie que serait le blasphème: les Réformés ne seront pas en reste.

Les historiens se sont beaucoup intéressés au blasphème, en tant que témoin linguistique majeur de l'importance accordée à la sacralité civile au début des temps modernes. Alain Cabantous et Corinne Leveleux ont démontré à partir d'archives une transition importante, entre une répression très modérée au Moyen Âge, essentiellement due aux tribunaux ecclésiastiques, et une criminalisation qui commence au début du XVI^e^ siècle; désormais, la punition est assumée par la juridiction civile. C'est comme si le blasphème manquait de respect non à Dieu, mais au roi.[23]

Dans le cadre normatif de l'époque, ce sont des péchés qui deviennent des crimes. Corinne Leveleux a étudié en détail cette criminalisation du blasphème qui se met en place à partir de la fin du Moyen Âge et culmine dans la deuxième moitié du XVI^e^ siècle. Son étude s'arrête avant les guerres de religion, là où commence celle d'Alain Cabantous: celui-ci a montré la relation étroite entre l'accusation de blasphème et tout ce qui pourrait donner lieu à un soupçon d'athéisme ou d'opinion hérétique, ce qui fait beaucoup; il a remarqué la concomitance avec les procès de sorcellerie, du fait même de la prise en charge de ces crimes par l'autorité civile et de l'extension du crime de lèse-majesté divine à l'instance politique.[24] Il n'est pas étonnant que la répression effective culmine au moment de la Contre-Réforme, de la vulgarisation des manuels de confession et de la grande entreprise de direction des consciences, d'autant plus que l'oraison mentale gagne du terrain. Il s'agit d'extirper le juron-blasphème «ordinaire» et la censure de la parole correspond à une censure mentale.

De leur côté, et dans une tout autre perspective, les linguistes s'intéressent actuellement aux jurons et aux «sacres», les beaux jurons québécois ayant encore une portée scandalisante que les jurons de France ont quelque peu perdue. Linguistes et historiens ont toutefois assez peu collaboré en ce sens: les historiens se sont peu intéressés aux formes linguistiques du blasphème (qui peut être serment ou non, mais qui est toujours un énoncé performatif), et les linguistes ont

23. Voir Delumeau (1983) et (1989), Cabantous (1998), Leveleux (2001).

24. Cabantous (1998: 36).

laissé de côté l'historicité du blasphème, en l'étudiant plutôt dans sa fonction pragmatique d'insulte.[25] L'étude des jurons dans la littérature narrative de fiction montre les procédures d'autocensure mises en place consciemment par les auteurs pour ne pas encourir les foudres du ciel, et surtout, des autorités terrestres.

Le juron farcesque

Il en était autrement à la fin du Moyen Âge. Comme Jean Delumeau l'avait noté, la quantité de jurons contenus dans les farces, moralités et passions médiévales est impressionnante. Dans les passions, où blasphèmes et jurons sont principalement le fait des méchants et des diables, cette abondance s'explique par la nécessité d'adapter aux personnages mauvais la langue qu'ils utilisent. La farce représentée en dehors des passions, en revanche, ne peut faire de l'édification son objectif. Or *La Farce de maître Pathelin* (milieu du XV^e^ siècle), satire des avocats et des marchands, offre une véritable anthologie de tous les registres de 'paroles interdites', allant de la plus innocente (par l'épouse Guillemette) qui ne fait que prendre Dieu à témoin, à la plus grave, puisqu'il s'agit de renier Dieu et de se donner au diable. La diversité des registres est telle que l'auteur a même utilisé des jurons blasphématoires dans les dialectes que Pathelin parle pour se débarrasser du drapier: il jure en normand, en breton et en lorrain.[26] Nulle autocensure, nul commentaire désobligeant de la part des autres personnages: le juge ne jure pas au début (il s'exclame «Hé déa»), mais, quand il commence à être agacé, il se relâche et dit «paix, de par le diable» (v. 1283) avec une malédiction, «sanglante fièvre/ te donne [doint] Dieu» (v. 1303). Le juron de reniement semble faire partie du vocabulaire ordinaire des affects dans tous les milieux: Pathelin jure aussi bien que le drapier. Le berger jure doucement au début «par sainte Marie» (v. 1029), «par cette âme» (v. 1046), «par saint Loup» (v. 1053), puis il s'énerve et jure «pour dieu» (v. 1058), «par mon serment» (v. 1087), «par tous les saints de paradis» (v. 1150) et enfin «par mon sacrement» (v. 1185).

Ainsi la farce, de par son statut de farce, jouit d'une impunité exceptionnelle, qui ne durera pas. Certes *Pathelin* est resté anonyme, mais il a été traduit en latin par un bénédictin doté d'un certain humour, Nicolas Barthélemy de Loches.[27] Corinne Leveleux reconnaît cette tolérance étonnante envers les formes littéraires du blasphème et déclare: «ses manifestations sonores émaillaient le cours des soties et des farces ou révélaient l'esprit d'une hypothétique contre-culture

25. Voir Hoareau-Dodineau (2002), Rosier (2006), Gonthier (2007).
26. *Pathelin* (1999: v. 890 sqq).
27. Cette *Comedia noua quae Veterator inscribitur alias Pathelinus* (1512), rééditée à Paris en 1543, est attribuable à Nicolas Barthélemy selon Roy (1993), et non à Reuchlin. Une thèse est en cours sur ce Barthélemy de Loches, par Elise Gauthier, Université de Tours.

carnavalesque» (d'après Bakhtine).[28] Il n'est sans doute pas besoin d'invoquer une contre-culture, puisque les farces étaient écrites, jouées et représentées par des bazochiens ou des notables. Ceux-ci devront effectuer, à partir du milieu du siècle, leur propre révolution morale et bannir non seulement la langue crue des farces, mais les farces elles-mêmes, jugées indignes du renouveau poétique (on connaît l'anathème de *Du Bellay dans la Déffense et illustration de la langue française* en 1549). Ces «paillardises» n'ont même pas besoin d'être condamnées: elle sont reléguées dans les divertissements populaires par les catholiques et les protestants. Les prétentions savantes de la Pléiade et la surenchère religieuse se rejoignent dans une censure en amont, ce qui n'empêchera pas la farce de continuer à exister ou à être intégrée dans d'autres formes, notamment la comédie: dans *l'Eugene* de Jodelle, première comédie humaniste française (*circa* 1552), certains personnages jurent bien comme il faut: «foy de prestre», dit le prêtre.[29]

Les textes de Rabelais publiés de son vivant (de 1532 à 1552), de Marguerite de Navarre (de 1540 à 1547), de Bonaventure Des Périers (de 1537 à 1544) et de Tahureau (avant 1555), sont particulièrement révélateurs des stratégies d'auto-censure qui se mettent en place dans les années 1530-1560, avant le début des guerres de religion. Ils se situent au moment du durcissement de la juridiction civile et *avant* la mise en œuvre du contrôle des consciences. Le traitement des jurons chez Rabelais et Des Périers montre une certaine habileté à révéler la censure tout en la contournant. Quant au texte plus tardif du *Moyen de parvenir* de Béroalde de Verville, il entre déjà dans ce qu'on appelle la 'littérature clandestine' des libertins.

Traces d'auto-censure

Il est possible de classer les types de traitements subis par le juron dans ce corpus selon la façon dont ils dévoilent un processus d'auto-censure, l'anonymat du texte en étant un premier indice, mais non un signe certain: l'auteur peut faire circuler son texte sans mettre son nom, simplement pour tester la première réception de son œuvre. Je distinguerai huit procédés, constituant une rhétorique du juron à la fois exprimé et censuré: 1) La suppression – 2) L'euphémisation – 3) L'amphibologie – 4) La permission – 5) La traduction – 6) La délation – 7) La distraction – 8) Les justifications savantes.

1. La suppression ou rectification

La créativité de Rabelais en matière de jurons est exceptionnelle, d'autant qu'il a pu inventer toutes sortes de saints et de saintes inconnus des calendriers: Saint

28. Leveleux (2001: 20).

29. Jodelle (1994: 89).

Goguelu, Saint Quenet, Sainte Mamie, et d'autres beaucoup plus obscènes. L'exemple le plus spectaculaire d'auto-censure dans l'œuvre de Rabelais est la suppression d'une liste de jurons présents dans les toutes premières éditions du *Gargantua* (fin 1534-1535 et 1537), avec le remplacement des «Sorbonnistes» par les «Sophistes». Les critiques expliquent cette rapide réaction de l'auteur par les conséquences de l'affaire des Placards (octobre 1534) qui avait provoqué, comme on sait, la colère de François 1er. Mais cette explication ne vaut que partiellement pour la liste de jurons. Voici la version corrigée de 1542 (il s'agit des Parisiens noyés dans l'urine de Gargantua):

> Et quand furent au plus hault de l'université, suans, toussans, crachans, et hors d'halene, commencerent a renier et jurer les ungs en cholere, les aultres par rys, Carymary, Carymara, Par saincte mamye, nous son [*sic*] baignez par rys, dont fut depuis la ville nommee Paris laquelle au paravant on appelloit Leucece.[30]

Mais la première version et celle de 1537 comprenaient une liste beaucoup plus pittoresque, et multilingue:

> Et quand furent au plus hault de luniversite, suans, toussans, crachans & hors dhaleine, commencerent a renier et jurer, les plagues dieu. Je renye dieu. Frandiene voy tu ben/ la mer De/ po cab de dious/ das dich gots leyden scend/ [1537: Ja martre schend] [1534] pote de christo/ ventre sainct Quenet/ vertus guoy/ par sainct Fiacre de Brye/ sainct Treignant/ je fays veu a sainct Thibaud/ Pasques dieu/ le bon jour dieu, le diable memport, foy de gentilhome [1537: remplacé par Carimary Carimara]/ par sainct Andouille/ par sainct Guodegrin qui feut martyrize de pomes cuyttes/ par sainct Foutin lapostre/ [1537: remplacé par Ne Ma Diâ] par sainct Vit/ Par saincte mamye/ nous sommes baignez par rys. Dont feut depuis la ville nommee Paris, laquelle au paravant on appelloyt Leutece. Comme dict. Strabo. lib. 4. Cest a dire en grec/ Blanchette, pour les blanches cuysses des dames dudict lieu. Et par autant que a ceste novelle imposition du nom tous les assistans jurerent chascun les saincts de sa paroisse: les Parisiens, qui sont faictz de toutes gens et toutes pieces, sont par nature et bons jureurs et bons iuristes & quelque peu outrecuydez, Dont estime Ioaninus de Barranco libro. de copiositate reuerentiarum, que sont dictz Parrhesiens en Grecisme, cest a dire fiers en parler.[31]

Le paradoxe de la suppression, c'est qu'elle attire l'attention, même si l'auteur signale ainsi son repentir. Les jurons sont dans ce passage particulièrement sonores et énergiques, et deux explications peuvent justifier leur suppression: le fait que ce soient des jurons, et le fait que figure parmi eux le «juron royal», «foy de gentilhomme», immédiatement attribuable à François 1er et remplacé en 1537. Un roi peut-il jurer, donnant ainsi un fort mauvais exemple? Des Périers fait dire par deux

30. *Gargantua* (1542: XVII, fol. 47r).

31. *Gargantua* (1534-1535: XVI, fol. 35r-36v. 1537: fol. 34r-v).

fois «foy de gentilhomme» à un roi de France, ce qui le nomme par euphémisme. «Pasques Dieu», est le juron favori de Louis XI, mais l'auteur des *Nouvelles Récréations* fait dire à Louis XI qu'il donne les Genevois «à tous les diables».[32] Henri Estienne se lamente de ces manières de parler qui affectent toutes les classes de la société. Les paysans disent «ils jurent comme un gentilhomme» ou le commun peuple «comme un abbé» et, jusque dans la vraie noblesse, on apprend à dire «je renie Dieu»: «jarnidieu» était le juron favori d'Henri IV, et le père Cotton son confesseur lui conseillera plus tard—non sans auto-dérision— de le remplacer par «jarnicotton». Sans en donner la référence Estienne, qui puise une partie de son savoir en la matière dans Rabelais, précise qu'on en a même fait des «fricassées de ceux de divers pays», ce qui semble viser le passage non expurgé de *Gargantua* qui contient de l'allemand, du languedocien, du poitevin et de l'italien.[33]

Quant aux dictionnaires bi- ou multilingues, ils se développent en effet de façon à «traduire» d'une langue en une autre des jurons bien spécifiques. Le *Dictionnaire français-latin* du père d'Henri Estienne, Robert, publié en 1549, donne à l'entrée «Hercule» une glose de ce qu'il appelle une «manière de jurer ancienne»:

> At Hercule. Plin. Mais pour vray. Hercle, siue hercule, Iurandi aduerbium: quasi dicas per Herculem. Plaut. Ainsi m'aide Hercules, Par Hercules. Maniere de jurer ancienne.[34]

Gabriel Du Puy-Herbault reproche aux humanistes, entre autres péchés, d'avoir transmis ces manières de parler.[35] La situation empire avec les différentes versions du Calepino. L'édition de 1526, à l'entrée «Hercule», signale que «Hercle, me Hercule» sont «adverbia jurandi»; l'édition de 1573 ajoute des références à Térence et au *De Oratore*. Le *Thresor de la langue française* (1606) développe «ma fi», ma foi, en le traduisant en italien et en languedocien:

> Mafi, acut. adverb. De serment, composé d'un mot entier, François, Ma, qui vient du Latin Mea, et d'un Latin corrompu, Fi, pour Fides. Et signifie tant en affirmant, qu'en niant, Par ma foy, c. par la creance que j'ay promis au baptesme. L'Italien dit Meffé, pour Mia fede, Et le Languedoc Mafé, acut. Tous delaissans la preposition, par, qui est ordinaire en tous serments. De le tirer de ce juron Latin, Mediusfidius. Ce seroit se monstrer ignorant et du paganisme et du Christianisme. Serment, m. acut. Est le juron qui se fait pour affirmer quelque propos qu'on tient, et en estre creu, Sacramentum.

Ce qui permet à l'auteur (Jean Nicot) de fixer l'étymologie de *juron* et de le situer par rapport au blasphème:

> Dont il est fait par syncope, tout ainsi que juron, ou jurum de Iusiurandum. Lequel estant deferé et exigé par justice, retient ce nom, mais usurpé illegitimement,

32. Des Périers (1965: N. 52, 205).
33. H. Estienne (2007: XIV, 281-282).
34. Calepino (1526), R. Estienne (1549).
35. Du Puy-Herbault (1549: 41).

> mesme s'il regarde l'honneur et le respect de Dieu, perd cette appellation, et s'appelle Blaspheme.

Voilà qui est clair, en principe: la frontière entre le légitime et l'illégitime permet de situer la différence entre juron et blasphème dans la situation même de sa profération.

2. L'euphémisation

Les euphémismes qui remplacent Dieu par Bieu («corpsbieu») ne trompent personne, et Des Périers en souligne l'hypocrisie: «vertu bieu pensez que c'étoit par un D», dans l'histoire du forgeron et du prêtre.[36] Le commentaire du conteur est un signal en direction du lecteur qui doit ainsi comprendre que nul n'est dupe de l'euphémisme: le conteur prend donc la place du censeur. Mais qui euphémise? Le forgeron, ou l'auteur qui euphémise la phraséologie risquée de son personnage? Le texte laisse au lecteur le soin de choisir. Cet euphémisme s'apparente d'ailleurs à la délation: c'est le forgeron qui jure et non moi, le conteur.

3. L'amphibologie

L'auteur fait semblant de ne pas comprendre le juron comme un juron. Le lexique facétieux que Rabelais a ajouté à son *Quart Livre, la Brève Déclaration*, commente ainsi un juron proféré par Panurge:

> Fol. 144. Par la vertus Dieu. Ce n'est jurement : cest assertion : moyenante la vertus de Dieu. Ainsi est il en plusieurs lieux de ce livre. Comme a Tholose preschoit frere Quambouis. Par le sang Dieu nous feusmes rachetez. Par la vertus Dieu nous serons saulvez.[37]

Le lecteur est prié de le croire sur parole. La première page des *Nouvelles Récréations* procède de la sorte car le conteur parle de la paix, longue à venir: «en attendant qu'elle se fasse de par Dieu».[38] On peut comprendre, comme frère Quambouis, que la paix se fera grâce à Dieu. Mais si on prononce «de par Dieu» en position détachée, il s'agit bien d'un juron.

4. La permission

Elle est pratiquée plusieurs fois chez Rabelais par les personnages qui s'autorisent à jurer et utilise la formule juridique «da jurandi» comme Pantagruel: «Ma femme est morte, et bien: par dieu (*da jurandi*) je ne la resusciteray pas par mes

36. Des Périers (2000: N. 60, 225).

37. *Brieve declaration d'aulcunes dictions plus obscures contenües on quatriesme livre des faicts et dicts Heroïcques de Pantagruel* (appendice à certains exemplaires du *Quart Livre* de 1552), 1552: sig. Z [$_1$r]. Il y a tout lieu de croire que Rabelais y parodie le glossaire que Gabriel Du Puy-Herbault avait lui-même ajouté à son *Theotimus* de 1549: *Vocularum aliquot ac sententiarum subobscurarum in tribus libris de tollendis malis libris, explicatio,* 271 sqq.

38. Des Périers (2000: N. 1, 13).

pleurs».[39] «*Da jurandi*» est une expression qui 'autorise' à jurer («accorde moi de jurer»), utilisée plusieurs fois par Rabelais. On peut rattacher cet emploi à celui de la délégation telle que l'opère Panurge au *Tiers Livre* avec son page, après avoir échoué à obtenir une réponse satisfaisante du philosophe Trouillogan:

> Paige mon mignon, tien icy mon bonnet, je te le donne, saulve les lunettes, et va en la basse court jurer une petite demie heure pour moy. Je jureray pour toy quand tu vouldras.[40]

Elle peut être travestie non seulement par le masque comique, mais plus généralement par le masque rhétorique, ce qui est un fait plus nouveau.

5. La traduction

Des Périers, dans la préface du pseudo-traducteur du *Cymbalum mundi*, feint d'appliquer les nouvelles théories de la traduction qui prônent de ne pas restituer mot à mot, mais bien selon «l'affection» du texte original, et donc de traduire aussi la valeur perlocutoire du juron. L'humanisme est passé par là: après tout, les anciens juraient déjà par Zeus, par Hercule, par Jupiter, etc, en particulier dans les comédies latines. L'argument suit ainsi l'un des principes préconisés par Etienne Dolet dans sa *Maniere de bien traduire une langue en autre* (1540):

> Que si je ne te lay rendu de mot a mot selon le latin, tu doibs entendre que cela a este faict tout expres, affin de suyvre le plus quil me seroit possible, les facons de parler qui sont en nostre langue Francoise: laquelle chose cognoistras facilement aux formes de juremens qui y sont, quand pour Me Hercule, Per Jovem, Dispeream, Aedepol, Per Styga, Proh Jupiter, & aultres semblables, jay mis ceulx la dont noz bons gallandz usent, asscavoir: Morbieu, Sambieu, Je puisse mourir. comme voulant plus tost translater & interpreter laffection de celuy qui parle, que ces [*sic*] propres parolles.[41]

6. La délation

On a vu que dans les *Nouvelles Récréations,* le forgeron endossait le péché de «jurement» chez Des Périers. L'ivrogne héros de la dixième nouvelle également: il est bègue mais, lorsqu'il est sous l'influence du vin, il jure sans se tromper. Il «troussoit bien gentiment la parolle la premiere qu'il disoit comme un sang Dieu, & une mort Dieu», à tel point que le conteur appelle sa langue d'un néologisme, le «jurois», ce qui l'innocente de toute intention illégitime.[42]

Dans la 2e nouvelle, c'est le fou qui endosse la responsabilité du juron: après avoir été traité de «vilain», le fou Triboulet répond par un juron («par le sang Dieu»). Le conteur commente pour se disculper: «car il jurait comme un homme» (même s'il était fou).[43] Or à la fin de la nouvelle le conteur lui-même

39. *Pantagruel* (1542: III, fol. 14v).
40. *Tiers Livre* (1546: XXXVI, 254).
41. Des Périers (1537: fol. Aijr).
42. Des Périers (2000: N. 10, 185-189).
43. *Ibidem* (N. 2, 21).

se considère comme un fou qui présente une sorte de parade de personnages comiques et d'histoires: le juron de Triboulet est donc la démonstration de cette «innocence» native du juron proféré par un fou, et le parapluie que le l'auteur comique déploie contre un censeur qui lui reprocherait d'avoir reproduit ces blasphèmes.

7. La distraction

C'est le *lapsus linguae,* le contraire de l'auto-censure en principe. Le juron est placé à des endroits incongrus pour narguer le censeur et lui donner l'occasion d'exercer sa sagacité. Le narrateur de Rabelais et le conteur de Des Périers laissent échapper des jurons comme en passant, par une façon d'insister sur la vérité de la fiction: «une fois donc de par Dieu qu'il était plein été…».[44] La fonction de ces jurons est celle d'un jeu de cache-cache: car qui incriminer? Le juron s'est comme prononcé/ écrit tout seul. Béroalde de Verville les marque par des «je veux dire», je «voulais dire», qui en accentuent d'autant le caractère scandaleux.

8. Justifications savantes

Enfin, les auteurs jouent quelque peu avec le feu et peuvent pratiquer l'esquive par d'autres ressources rhétoriques: l'*aptum*, les *colores rhetoricae* et la mimésis historique.

L'APTUM

Dans les *Nouvelles Récréations*, trente des 90 nouvelles contiennent au moins un juron. Certaines en sont farcies: celle du charretier qui, par métier pourrait-on dire, jure en fouettant un gentilhomme obsédé par les oiseaux (le gentilhomme se met d'ailleurs aussi à jurer);[45] celle de l'ivrogne, en son «jurois» augmenté par la colère. Les femmes aussi jurent. Certes, ce ne sont pas des demoiselles: la «harangère du petit pont», experte en injures, jure modestement «par la merci Dieu»;[46] la vieille d'Avignon, répond au juron latin de l'écolier par un juron bien compréhensible, «de par le diable». Les fous Triboulet et Polite jurent, comme on l'a vu. Le cocasse curé de Brou jure comme un prêtre, mais son évêque encore plus que lui, comme les divers galants ou maris trompés qui habitent le recueil. Chez Jacques Tahureau, le séducteur et le soldat se donnent volontiers au diable, l'auteur pratiquant l'*aptum* comme le requièrent non seulement la tradition des fabliaux et des farces, mais aussi les conventions de la rhétorique, les modèles de la comédie latine et du dialogue lucianesque.[47]

Des Périers utilise la force illocutoire du juron pour compléter le portrait de certains personnages, tout comme Rabelais, qui nuance les jurons selon qu'il s'agit de Panurge ou de frère Jean, lequel, en bon bénédictin, jure «par la sacre

44. *Ibidem* (N. 27, 128).
45. *Ibidem* (N. 41, 174 sqq).
46. *Ibidem* (N. 63, 234).
47. Tahureau (1568: 28 *passim*).

botte de saint Benoit».[48] Le moine intrépide, lorsqu'il est à la manœuvre pendant la tempête, se met au registre particulièrement blasphématoire des gens de mer, à tel point qu'il avait fallu une jurisprudence spéciale, en France, pour assagir la langue des matelots.[49]

COLORES RHETORICAE

Bien souvent, le juron n'apparaît pas comme un blasphème parce qu'il n'occupe qu'une fonction phatique, une «manière de parler» adaptée et au personnage et à la situation. Frère Jean additionne les jurons contre un gentilhomme à qui il vole un lévrier:

> vertus dieu qu'en eust faict ce boyteux? Le cor dieu il prent plus de plaisir quand on luy faict present d'un bon couble de beufz. Comment (dist Ponocrates) vous jurez frere Jean? Ce n'est (dist le moyne) que pour orner mon langaige. Ce sont couleurs de rethorique Ciceroniane.[50]

L'excuse est spécieuse, mais elle n'en est pas moins intéressante. L'auteur applique l'*aptum* au personnage de frère Jean en lui donnant une langue virile, mais le personnage lui-même, qui est moine, s'en justifie par la distance de l'ornement, prenant ainsi à la lettre la mode cicéronienne de l'*ornatus*, élément de la *copia verborum*, autre manière d'innocenter le juron et de l'extraire des listes de blasphèmes.

LA MIMÉSIS «HISTORIQUE»

Ainsi, le registre linguistique des personnages et des narrateurs fait partie de leur identité de fiction et les installe «vraisemblablement» dans un monde qui ressemble partiellement au nôtre. En citant le juron royal «foy de gentilhomme», Rabelais et Des Périers rejoignent —dangereusement— le régime de la *mimésis* historique, laquelle ne supporte ni les éléments de fiction, ni le blasphème. Si les auteurs de fiction introduisent cette proportion entre le monde réel et le monde fictif, le principe du 'comme si', du '*als ob*', ne suffit plus à les protéger de l'application des lois dans le monde réel, où les serments promettent, et où Dieu est autre chose qu'un mot.

Liberté de parole et parrhesia cynique

À la fin de la liste de jurons auto-censurés, Rabelais mentionnait qu'il s'agissait d'un effet de la «*parrhesia*» des Parisiens, de leur liberté de bon jureurs. La *parrhesia* est le nom du franc-parler chez les cyniques: Rabelais et Des Périers

48. *Quart Livre* (1552: XVI, fol. 37r).
49. *Ibidem* (XIX, 45v); Cabantous (1998: 43-44, 89-91).
50. *Gargantua* (1542: XXXIX, fol. 110v).

ont une certaine façon, téméraire et cynique, de jouer à parler «jurois». Ils soulignent le processus même de la censure appliquée aux mots *imprimés dans un livre*, ce qui demande un vrai talent de sophiste. Dans leurs œuvres, la culpabilité feinte théâtralise la censure, elle la place dans l'espace de la fiction et tente ainsi de la neutraliser en mettant les rieurs du côté des blasphémateurs joyeux. Les autorités religieuses puis civiles pouvaient difficilement corriger l'abus des mots sacrés dans la langue courante, mais elles ont pu faire que la culpabilité s'inscrive dans les livres. Ces quelques textes constituent une sorte d'âge d'or de la fiction libre, avant que leurs successeurs libertins ne rentrent dans la clandestinité ou ne subissent une cabale de dévots, comme le Dom Juan de Molière qui voulait faire jurer un pauvre.

Bibliographie

Anonyme, *La Farce de Maître Pathelin*, éd. et trad. par Michel Rousse, Paris, Gallimard, 1999.

Barthelemy de Loches, Nicolas, (attribué à), *Comedia noua quae Veterator inscribitur alias Pathelinus*, Paris, G. Eustache, 1512.

Béroalde de Verville, François, *Le Moyen de Parvenir*, slnd [ca. 1616], transcription sur BVH, http://www.bvh.univ-tours.fr.

Boucheron, Patrick, *Le mot qui tue: une histoire des violences intellectuelles de l'Antiquité à nos jours*, Seyssel, Champ-Vallon, 2009.

Cabantous, Alain, *Histoire du blasphème en Occident: fin XVI^e^-milieu XIX^e^ siècle*, Paris, Albin-Michel, 1998.

Calepino, Ambrosio, *Lexicon*, Paris, Pierre Gaudoul, 1526, fac-similé sur http://www.bvh.univ-tours.fr.

—, *Dictionarium*, Venise, Alde Manuce, 1573, fac-similé sur http://www.bvh.univ-tours.fr.

Christin, Olivier, *Une révolution symbolique: l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Minuit, 1991.

Delumeau, Jean, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e^-XVIII^e^ siècles*, Paris, Fayard, 1983.

—, éd., *Injures et blasphèmes*, Paris, Imago, 1989.

Demonet, Marie-Luce, *Les Voix du signe. Nature et origine du langage à la Renaissance (1480-1580)*, Paris, Champion-Slatkine, 1992.

—, «Les mondes possibles des romans renaissants», dans *Le Roman français au XVI^e^ siècle, ou le renouveau d'un genre dans le contexte européen* (Lyon, 2003), éd. M. Clément et P. Mounier, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2005, pp. 121-143.

—, «Objets fictifs et 'êtres de raison', locataires de mondes à la Renaissance», dans F. Lavocat, éd., *La Théorie littéraire des mondes possibles*, actes du séminaire de Paris VII, Paris, CNRS éditions, 2010, pp. 125-146.

—, «La censure de la fiction et ses fondements philosophiques», in *Reading and Censorship in Early Modern Europe*, María José Vega, Julian Weiss & Cesc Esteve, eds., Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 181-200.

Des Périers, Bonaventure, *Cymbalum mundi en Francoys, contenant quatre dialogues Poetiques, fort antiques, joyeux & facetieux*, Paris, Jean Morin, 1537 (unicum de la Bibliothèque de Versailles). *Le Cymbalum mundi*, éd. Yves Delègue, Paris, Champion, 1995.

—, *Nouvelles Recreations et joyeux devis*, Lyon, Jacques Berjon, 1558, Gallica. Lyon, G. Rouillé, 1561, Gallica. Éd. K. Kasprzyk, Paris, STFM, [1980] 2000 (d'après 1558). Transcription de l'édition de 1561 sur BVH, http://www.bvh.univ-tours.fr.

Du Puy-Herbault, Gabriel, *Theotimus* [1549] édition en fac-similé et étude (*La Censura literaria en el siglo XVI. Un estudio del Theotimus)* par Donatella

Gagliardi, Vilagarcia de Arousa (Pontevedra), Mirabel ed., 2006. Autres fac-similés: Google Livres et Staatsbibliothek de Munich.

Estienne, Henri, *L'Introduction au Traité de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes, ou Traité préparatif à l'Apologie pour Hérodote*, [1578], éd. critique par B. Boudou, Genève, Droz, 2007.

Estienne, Robert, *Dictionaire Francoislatin*, Paris, R. Estienne, 1549.

Fogelquist, James Donald, *El Amadis y el género de la historia fingida*, Madrid, J. Porrúa Turanzas, 1982.

Gonthier, Nicole, *«Sanglant Coupaul!», «Orde Ribaude!». Les injures au Moyen âge*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.

Hoareau-Dodinau, Jacqueline, *Dieu et le roi. La répression du blasphème et de l'injure au roi à la fin du Moyen Âge*, Limoges, PULIM, 2002.

Jodelle, Etienne, *L'Eugene,* dans *La Comédie à l'époque d'Henri II et de Charles IX*, vol. 6, 1541-1554, Florence & Paris, Olschki & PUF, 1994.

Leveleux, Corinne, *La parole interdite. le blasphème dans la France médiévale, XIIIe-XVIe siècles: du péché au crime*, Paris, de Boccard, 2001.

Marguerite de Navarre, *L'Heptaméron*, éd. de Claude Gruget, Paris, Benoist Prevost, 1559; éd. M. François, Paris, Garnier, 1967.

Montaigne, Michel de, *Les Essais* [1580-1592], éd. P. Villey, Paris, PUF, 1965.

Mounier, Pascale, *Le Roman humaniste: un genre novateur français, 1532-1564*, Paris, Champion, 2007.

Nelson, William, *Fact or fiction. The Dilemma of the Renaissance storyteller*, Cambridge, Harvard University Press, 1973.

Nicot, Jean, *Thresor de la langue française*, Paris, P. Douceur, 1606.

Rabelais, François, *Œuvres*, éd. M. Huchon, Paris, Gallimard, 1993; *Œuvres romanesques*, éd. M.-L. Demonet, Poitiers, La Licorne, 1999. *Tiers Livre* de 1546 sur BVH (fac-similé et transcription, http://www.bvh.univ-tours.fr). Reproduction de *Pantagruel et Gargantua* 1542 (Bibliothèque municipale de Châteauroux), sur BVH.

Rosier, Laurence, *Petit traité de l'insulte*, Bruxelles, Labor, Espace de libertés, 2006.

Roy, Bruno, «L'auteur du Veterator, une énigme pathelinienne», dans *Et c'est la fin pour quoy sommes ensembles, Hommage à Jean Dufournet, Littérature, Histoire et Langue du Moyen Âge*, Paris, Champion, 1993, t. 3, pp. 1233-1243.

Suárez, Francisco, *Disputationes metaphysicae*, Salamanca 1597; Paris, Michel Sonnius, 1605, p. 700 sqq. *Les êtres de raison: dispute métaphysique LIV*, texte latin présenté, traduit et annoté par Jean-Paul Coujou, Paris, Vrin, 2001.

Tahureau, Jacques, *Les Dialogues non moins profitables que facetieux*, [avant 1555], Paris, Gabriel Buon, 1568; éd. M. Gauna, Genève, Droz, 1981.

Riscrittura e autocensura nei *Dialoghi* di Torquato Tasso

Antonio Corsaro
Università di Urbino

Nell'ambito della materia proposta da questo convegno, sarà opportuna una breve premessa metodologica. La relazione tra la vicenda 'pubblica' di un testo, quella cioè della sua lettura derivante da una pubblicazione a stampa, e la sua divulgazione manoscritta (che nel Cinquecento avviene spesso in modo parallelo e tangenziale), non è sempre scontata. Si accetta normalmente il luogo comune che, fra i due àmbiti, sia il testo pubblicato a stampa a contenere (eventualmente) forme di censura, preventiva in genere, e in genere operata dall'autore medesimo, in quanto avvertita come fattore necessario alla pubblicazione.[1] Ma nel caso di Tasso questo appare fuorviante. È ben nota la vicenda della *Gerusalemme Liberata*, allorché le prime edizioni a stampa divulgarono un testo che l'autore considerava provvisorio e che fu da lui, solo molti anni dopo, licenziato a seguito di un profondo rifacimento col titolo *Gerusalemme conquistata*. Ma sono studiati con cura, ormai, anche i casi di alcuni suoi dialoghi, scritti in genere senza preoccupazioni di censura in quanto concepiti per un pubblico circoscritto e una divulgazione non estesa, ma poi «sottratti» all'autore e stampati a sua insaputa, veicolando in tal modo al grande pubblico una scrittura libera e non condizionata.

1. Rinvio per questa materia al saggio metodologico di Firpo (1961), incentrato sulla coazione a correggere in epoca di Controriforma. In particolare si tenga conto di quanto suggerito dall'autore alle pp. 151-153: «Per considerare la violenza come vizio del volere, bisogna che il volere stesso non riesca escluso, anzi presupposto quale oggetto di una coazione psicologica che su di esso agisce come movente anormale [...] Non dovrà essere la volontà a fare difetto, bensì la spontaneità del volere [...] Per poter configurare un'ipotesi di vera e propria violenza [...] la volontà non deve risultare esclusa, né separata dalla sua determinazione causale (nel nostro caso l'intento di diffondere o pubblicare una data opera), bensì menomata nella propria libertà». Applicazioni vicine a questa casistica sono in Aquilecchia (1985).

In particolare, per i primi dialoghi di Tasso —composti negli anni 1579-1581, ovvero durante la prima carcerazione in Sant'Anna (*Il Beltramo*, *Il Forestiero napoletano*, *Il N.*, *Il Forno*, *Il Messaggiero*, *Il Gonzaga*, *La Dignità*, *Il Romeo*)— accanto alla prima tradizione a stampa si conservano talora delle riscritture. In quei casi per l'autore non si trattava semplicemente di rimediare alla veste insoddisfacente trasmessa dalle edizioni, ma più spesso di una necessità interna quasi sempre riconducibile a istanze di *autocensura*. Con Tasso, in sostanza, il filologo si trova a che fare con appunti e postillati, per lo più manoscritti, che lo mettono di fronte a meccanismi di lettura «interna», o limitata, un fenomeno non del tutto inconsueto per l'epoca in questione, entro il quale la volontà dell'autore non procede verso un approdo libero e ottimale, ma piuttosto arretra e si sottopone a scrupoli e condizionamenti di varia natura, tanto che è stata avanzata l'ipotesi che quei testi «costituiscano un nucleo [dotato] per assetto formale e dottrinario […] di una sostanziale autonomia rispetto alla produzione successiva; ed, anzi, offra i contorni di una geografia ideologica problematica ed irrequieta, poi accuratamente rimossa dal Tasso attraverso un costante esercizio di autocensura».[2] Al proposito, intendo sottoporre a una nuova verifica l'assai noto dialogo *Il Gonzaga, overo del piacere onesto*.

Quanto alla tradizione testuale, ci troviamo per questo testo in possesso di due stesure. La prima, conservata nella Biblioteca estense di Modena, risale a prima del maggio 1580, allorché fu mandata fuori dalle prigioni di S. Anna (dove Tasso si trovava rinchiuso) in una copia di mano del suo segretario Giulio Mosti.[3] Riguardo alla strategia di divulgazione, è evidente che Tasso intendeva indirizzare il *Gonzaga* a una cerchia di lettori quanto mai ristretta, consapevole dei rischi inerenti al tema e incline a diffondere il dialogo solo per «cauti sondaggi».[4] Così si legge nella lettera a Ercole Coccapani (probabilmente della fine del 1580): «Vostra Signoria mi farà cosa gratissima se pregherà il signor duca di Ferrara in mio nome, che si contenti di leggere la prima parte di questo dialogo […] che mi sarà grato che 'l mostri ad alcuni di questi suoi gentiluomini, i quali hanno maggior gusto di siffatte cose; *percioché io non vorrei che molto si divolgasse*». E ancora: «Resti servito il signor duca di mandarlo in Napoli […]; e Vostra Signoria mi favorisca di farne […] cavare copie, una delle quali sia mandata al signore Scipione Gonzaga, che l'indirizzi a la corte de l'imperadore e la faccia vedere così *secretamente* in Roma ed in Mantova […]».[5] Non stupisce, in questa

2. Prandi (1999: 293). Si vedano anche Ossola-Prandi (1997: 245).

3. La ricognizione filologica essenziale si deve a Raimondi, in Tasso (1958*a*: 88-98). Per la data suddetta Raimondi riporta quanto scritto in calce al ms. autografo M_2 dell'Archivio Molza di Modena nel modo che segue: «Mandò fuori questa scrittura delle prigioni di S. Anna nel mese di maggio MDLXXXI», ma alla p. 18 cita la stessa frase con data «1580». È quest'ultima la data giusta, come si evince dal complesso della trattazione, e di questa tengo conto, nell'impossibilità di controllare direttamente la fonte.

4. Scianatico (1998: 69).

5. Tasso (1852-55: vol. II, lettera 235, p. 231). Per la data si tiene conto della congettura di Raimondi: Tasso (1958*a*: 19-20).

luce, che molto presto Tasso si affrettasse a rivedere integralmente lo scritto per dedicarlo ufficialmente a Ferrante Gonzaga. La revisione, nuovamente intitolata *Il Nifo*, ci è giunta attraverso il ms. di Ferrara, Biblioteca Ariostea, Cl. II, 357, siglato F nell'edizione critica di Ezio Raimondi. Quanto all'epoca, essa è assegnata dall'editore al 24 ottobre 1582 sulla base della data apposta alla lettera di dedica, ma al proposito occorre segnalare che si tratta di un errore di lettura, dal momento che quella data dice chiaramente 24 ottobre 1581.[6] Si tratterà, in sostanza, di arretrare di un anno la riscrittura, avvicinandola sensibilmente all'epoca della prima redazione, quasi in un continuo. Questo avvalora l'idea di un rifacimento dettato non da ragioni dipendenti dall'esterno ma piuttosto dalla volontà di rivolgersi a una fruizione, se pure medio-alta, certamente più estesa di quella concepita inizialmente. Infine, accidentalmente e all'insaputa dell'autore, fu la prima stesura a essere pubblicata per la prima volta nel 1583, e secondo quel testo il dialogo del *Gonzaga* fu letto per circa 150 anni, mentre il rifacimento rimase manoscritto fino all'ed. Tartini e Franchi del 1724.[7]

Il *Gonzaga* si ambienta al tempo della rivolta napoletana del 1547 contro il tentativo del viceré don Pedro de Toledo di introdurre l'Inquisizione Spagnola in Napoli. Si trattava, per Tasso, di inquadrare un episodio storico lontano nel tempo ma decisivo per la sua vita, lavorandovi con rispetto della verità documentaria mediante una articolata strategia di recupero di voci di una generazione ormai trascorsa: prima fra tutte quella di Bernardo Tasso, padre di Torquato, segretario di Ferrante Sanseverino principe di Salerno, e a lui vicino nel momento più critico della sua vicenda. Quest'ultimo, inviato dalla Città presso Carlo V per perorare la causa del rifiuto dell'Inquisizione spagnola, si era viste respinte le richieste dall'imperatore, il quale non intendeva sconfessare la politica del Viceré, era caduto in disgrazia, vittima fra l'altro di un attentato da parte del Toledo, e era stato costretto a rifugiarsi in Francia, costringendo all'esilio anche Bernardo Tasso e suo figlio Tor-

6. Il ms. F (ove il dialogo del *Nifo* si trova alle cc. 200-226) è descritto succintamente da Raimondi in Tasso (1958*a*: 98). In quel luogo non è riportata la data in oggetto, ma se ne tratta in particolare alla p. 21: «finalmente anche la lettera dedicatoria a don Ferrante poté essere stesa, con la data, nella trascrizione del Mosti, del 24 ottobre 1582». In effetti la mano è di Mosti (cfr. a c. 226*r*, in fine: «Di me Giulio Mosti»), ma alla c. 200*v*, in fondo alla la lettera dedicatoria a Ferrante Gonzaga si legge: «Di Ferrara li xxiiij d'ott.re MDlxxxj /…/ Torquato Tasso».

7. Ovvero il vol. III della collezione Tasso (1724). Sulla vicenda che portò alla stampa della prima stesura si segua Raimondi, in Tasso (1958*a*: 21-22): «Proprio al principio dell' '83 il Vasalini, precedendo il Manuzio, pubblicava nella *Parte Terza* delle *Rime e Prose* il dialogo del *Piacere onesto*, non però nella nuova stesura che portava in testa il nome di Ferrante Gonzaga, ma in quell'antica dedicata ai Seggi e al popolo napolitano, del maggio 1580: un indizio sicuro, quest'ultimo, per farci pensare che il Tasso, in trattative con il Manuzio per il testo seriore, non fosse affatto interpellato per la scelta del Vasalini». La *princeps* è Tasso (1583), il dialogo alle cc. 111*v*-153*v*. Alla *recensio* di Raimondi delle numerose altre edizioni che seguirono nei decenni successivi (Tasso, 1958*a*: 88-89), sarà da aggiungere per importanza di divulgazione: Tasso (1612), *Parte quinta* dell'edizione complessiva delle *Prose* tassiane; il *Gonzaga* alle pp. 1-78.

quato. Le pagine tassiane si muovono da due orazioni dell'epoca dell'insurrezione, rispettivamente di Vincenzio Martelli e di Bernardo Tasso, intorno alla necessità e all'opportunità di quella sventurata ambasceria, perorata in particolare da Bernardo Tasso, che ne aveva dato testimonianza pubblica in due lettere che Torquato conosceva bene.[8] A quei documenti il dialogo si ispira dunque, per procedere poi con argomentazioni intorno al conflitto fra onore e utile, e di seguito intorno alla religione come strumento di coesione politica di uno stato.

Sul piano dei contenuti, si dirà allora che le cautele di Tasso dovevano apparire più che motivate a qualunque lettore dell'epoca. Luigi Firpo analizzò anni or sono il dialogo in alcune pagine esemplari, nel segno del «conflitto di coscienza fra interesse e dovere e [della] liceità della menzogna o della dissimulazione»:[9] in sostanza, di quella «doppia moralità» che caratterizza, nella cultura dell'epoca, il rapporto fra una onestà assoluta (non adeguata ai compiti politici di un ambasciatore) e una relativa, capace di contemperare l'aspirazione alla giustizia con l'utile e l'opportunità del servizio a un principe non necessariamente giusto. Per questo rispetto, a ben vedere, il titolo del dialogo è per qualche verso fuorviante, dal momento che il termine *piacere* non è qui da intendersi in accezione edonistica o epicurea, quanto piuttosto come «l'intenzione da attuare, l'interesse perseguito».[10] Gli argomenti propriamente politici, riservati per lo più alla prima parte, illustrano —in modo intenzionalmente fedele alla verità storica— quel ritratto «professionale» di uomo di stato che Tasso volle sempre conservare del padre.[11] Ma è stato notato come la riscrittura provveda a moderare i primi giudizi di Tasso con

8. *Al Prencipe di Salerno*, e *A M. Vincenzio Martelli*, in Tasso (1559: cc. 243*r*-249*v*). Cito dalla anastatica Bernardo Tasso (2002: 501-514).

9. Tasso (1980: 21).

10. Ibid. In quest'ottica di pensiero politico procede l'analisi (solo relativa al testo del *Nifo*) di Lord (1979: 23-25): «the *Nifo* represents by far the most sustained and comprehensive discussion of politics —and in particular of the relation between politics and religion— in all of Tasso's writings. […] No other dialogue has a subtitle that so inadequately characterizes its subject matter». Più diffusamente intorno alla strategia retorica del discorso politico nel *Nifo* si veda lo studio di Cox (1989: 34-35): «The effect on this speech of its revised context and the overall effect of Tasso's rewriting of the *Gonzaga* is to divert the reader's attention from the substantive argument of the dialogue to the form in which that argument is expressed. In the *Gonzaga*, Tasso's chief concern is the forceful expression of a political argument with apologetic overtones. At this stage, when Tasso might appear to be in some need of disguising his opinions, the literary form of the dialogue provides only the merest veil. It is only in the *Nifo*, and particularly in the 1587 version of the dialogue, when Tasso begins to use the rhetoric of the dialogue to create an air of danger around its subject-matter, that the obliqueness of the dialogue form begins to come into its own. It seems, then, that Tasso's concern to dramatize the 'dangers' of the *Nifo* cannot be ascribed to the purely pragmatic motive of a desire to disguise his opinions. It is, rather, part of the broader literary strategy of the dialogue […]».

11. Nella *Risposta all'Accademia della Crusca in difesa del suo dialogo Del piacere onesto*, in Tasso (1875: 401): «Io confermo, dunque, che 'l consiglio di mio padre fu buono in comparazione di quello del Martello, […] ma fu buono ancora in paragone di quel che diede il Nifo, perch'egli considerò molte cose più tosto in persona di qualche consigliero Imperiale, che nella propria; le quali appartengono alle condizioni del Prin-

una retorica più affinata. Si vedano, come esempio tipologico, i due passi seguenti a confronto:

> [*Il Gonzaga* 48] Non vedete ch'il popolo ha preso l'arme e che la nobiltà ministra al furor della plebe il ferro e le fiamme per non sottoporsi *alla tirannide, non dirò di Carlo Quinto, ma di don Pietro di Toledo, il qual non come viceré governa, ma più tosto come re assoluto o come tiranno* disegna di signoreggiare? Sì che da un lato ragionevolmente *è odioso alla città* e dall'altro all'imperatore non dovrebbe esser men sospetto di quel che 'l fosse il gran capitano [Consalvo] al re cattolico […] ove dalla rapacità e dall'ingordigia di don Piero ogni male si può ragionevolmente temere e aspettare.
>
> [*Il Nifo* 56] Non vedete che qui si tratta de la quiete e de l'onore e de la salute de la città, e che 'l popolo ha preso l'arme e la nobiltà ministra al furor della plebe il foco e le fiamme e *ricusa apertamente d'ubbedire a' severi comandamenti di don Pietro*? [12]

Per altro non si trattava, per Tasso, di orientare la riscrittura su semplici accorgimenti stilistici, ma di attenuare, e a volte modificare la sostanza degli argomenti, soprattutto nei punti in cui il conflitto fra onesto e utile si apriva a un più esteso discorso intorno al rapporto fra religione e politica. In tal senso la nuova lezione finiva per incidere sui contenuti, laddove l'operazione formale di «lenimento retorico» corrispondeva all'esigenza imprescindibile di presentarsi nel segno di una piena ortodossia cattolica.[13] L'argomento del *Gonzaga* aveva obbligato Tasso, prima di tutto, a prendere posizione sulle implicazioni religiose della questione dell'Inquisizione, e di conserva su una classe dirigente napoletana che aveva rifiutato fermamente i ripetuti tentativi di ingerenza da parte dei sovrani spagnoli e —sull'altro versante— della Chiesa di Roma, affidando il controllo dell'eresia

---

cipe, ed a l'autorità ch'egli aveva co' Napolitani; e *sono anzi ragioni di stato che filosofiche*». In tale chiave, del resto, la figura di Bernardo era sancita e illustrata dai suoi libri di lettere, funzionanti certo, per Torquato, come modello attivo di cultura politica: per usare le parole che lo stesso Torquato (1958*b*: 918) nel *Minturno* avrebbe messo in bocca a Girolamo Ruscelli, «quella ferma scienza de' regni e de le republiche» che si apprende attendendo «a le cose di stato». In fondo, sebbene a voce alta Torquato si applicasse a difendere la memoria letteraria del padre, non si dimentichi quell'inciso dell'*Apologia* in cui si legge: «per non perder il nome di buon cortigiano, non si curò di ritener a forza quello d'ottimo poeta».

12. Cito da Tasso (1958*c*: 206-207) e (1958*b*: 177). Le sottolineature sono mie.

13. Cfr. Ossola-Prandi (1997: 247): «Per quanto riguarda l' 'ortodossia' dei *Dialoghi*, l'assetto correttorio, così come si presenta rilevato dall'edizione critica, accredita l'operazione di lenimento retorico —che certo si accompagna ad un generale innalzamento stilistico— messo in opera dal Tasso per convincere se stesso e i suoi potenti protettori di essere sempre stato 'cattolicissimo e devotissimo figliuolo di Santa Chiesa'». L'espressione, così come i concetti, sono per altro tassiani. Si veda la lettera al Licino del 22 giugno 1587, in Tasso (1852-55: III, lettera 837, p. 214): «di grandissima importanza mi pare che si veggano questi tre dialoghi come io ve gli ho mandati, acciocché Sua Santità beatissima si risolva ch'io son cattolicissimo e devotissimo figliuolo di Santa Chiesa. Il che non mi pareva che si conoscesse così ben bene ne gli altri: ed io non voglio che Sua Beatitudine santissima possa mai dubitare s'io son cattolico, o no, o quanto io sia cupido e desideroso de la sua grazia».

ai vescovi nel segno di un'alleanza col clero locale fondata sulla difesa di poteri e privilegi comuni. Una situazione —come è stato detto— che aveva di fatto permesso alla «élite colta della città [di continuare] a lungo a parlare di religione con una libertà altrove impensabile».[14] Per questo aspetto il protagonista dialogante Agostino Nifo articola il suo discorso inizialmente sotto il profilo storico, con una lunga premessa intorno alla tolleranza di sètte diverse presso i popoli antichi; di seguito, venendo ai tempi moderni, afferma che la Spagna cristiana si comportò con durezza verso gli eretici al fine di fronteggiare il pericolo dei Mori, ma che a Napoli non c'è bisogno di alcuna «straordinaria provisione» perché eretici o miscredenti «non possono esser cagione d'alcuna mutazione di stato».[15] Su questa argomentazione, fornisco qui il passo che segue:

> L'opinioni contrarie alla fede o derivano da ragion filosofica e naturale o da auttorità di Scrittura male intesa e di scrittore che male l'abbia interpretata. La prima specie d'opinioni non suol per sua natura esser accompagnata da alcuno affetto d'animo o da alcuna animosità di parte, percioch'*il filosofo, conoscendo che la relligione è virtù non sol cristiana ma civile*, e che niuna città potrebbe viver senza relligione, non potrà mai procurar di sterparla dagli animi di coloro co' quali conversa, ma s'ingegnerà più tosto d'accrescerla e di confermarla; *e quantunque egli potesse avere opinione ch'alcuna altra relligione fosse meglio instituita della sua,* nondimeno non procurerà mai ch'ella si muti, conoscendo chiaramente che le mutazioni delle relligioni non sogliono avvenire senza grandissima mutazione degli imperi e de' governi publici e senza confusione e perturbazione delle cose umane e divine. Ma s'egli filosofo cristiano sarà, non sol co 'l lume della rivelazione e della fede, ma con quello eziandio della natura conoscerà che la nostra relligione tanto dell'altre è migliore e sovra più sante e più certe leggi fondata, *quanto basta a persuaderci ch'ella non sia invenzion degli uomini* ma più tosto del vero figliuol d'Iddio, il qual, degnandosi di sostenere in se stesso le colpe del nostro antico padre, la lassò scritta non men nel cuore degli uomini con la vita e con l'opere che nelle carte con gli inchiostri: *e quando pure egli non così fermamente ciò creda che si possa dire ch'egli abbia il lume della viva fede, non sarà mai in guisa miscredente che d'empio meriti il titolo, percioché l'empietà e la filosofia non si possono insieme accompagnare.*[16]

Come si vede, al principio della conservazione «degli imperi e de' governi publici», nodale nella visione politica di chi scrive, Tasso riconduce (con qualche arditezza) l'essenza degli istituti religiosi: e ciò *indipendentemente* dalle reali convinzioni del principe, il quale sarà al più agevolato se sarà «filosofo cristiano», più capace cioè di comprendere la ragione *naturale* del cristianesimo qualora difettasse «il lume della viva fede». Conta in definitiva la legittimazione della

14. A. Prosperi (1996: 66). Ivi, si rinvia alla monografia di Jedin (1937). Come è noto, l'inquisizione spagnola operava già in Sicilia. Dopo il 1536 Carlo V aveva invitato i suoi rappresentanti in Italia a offrire aiuto al neonato Sant'Uffizio in materia di persecuzione delle eresie. Quanto alla Chiesa di Roma, solo con Paolo IV al potere vescovile si affiancò un commissario del Sant'Uffizio. Per la cronaca della ribellione, modernamente si fa riferimento a Amabile (1987: 200 sgg.).

15. *Il Gonzaga*, 95, in Tasso (1958*c*: 237).

16. *Il Gonzaga*, 118-120, in Tasso (1958*c*: 256-258). Le sottolineature sono mie.

religione come categoria politica, quale che sia la sincera o indifferente adesione del regnante alla verità trascendente. Siamo, come si vede, all'interno di una «lezione machiavelliana [che] attraverso ripulse, travestimenti, polemiche, costituisce di fatto una sorta di orizzonte acquisito negli ultimi decenni del secolo».[17]

È necessario, in questo specifico contesto ideologico, riflettere sulla scelta del protagonista dialogante, quell'Agostino Nifo che molti decenni prima si era fatto autore, col *De regnandi peritia*, del più macroscopico plagio dell'intera storia accademica cinquecentesca. Se ci si interroga sulla presenza intellettuale del personaggio nella cultura tassiana (notoriamente assidua fino agli ultimi dialoghi, sulla scorta di una cultura che ne aveva variamente celebrato la fama, da Minturno a Florimonte a Contile), si dovrà pensare innanzitutto alla parabola ascendente della fortuna del filosofo così come delineata dagli studiosi, che procedette con successo lungo il secolo a fronte della scarsa presa che le sue opere avevano avuto presso i contemporanei. «Abile, intraprendente e sfrontato mestierante della filosofia», se vogliamo accogliere la lapidaria definizione di Carlo Dionisotti, il Nifo era stato alla ribalta del mondo accademico dopo i tempestivi interventi intorno alla questione *de immortalitate* suscitata da Pietro Pomponazzi, ma a quella stagione era seguita una nuova a Pisa, sotto l'ombrello protettivo dei Medici, con una carriera «discorsiva piuttosto che dialettica, morale e politica piuttosto che fisica e metafisica, degli umanisti e dei letterati»,[18] e con trattati fra cui il *De his quae ab optimis principibus agenda sunt* (Firenze, Giunti, 1520). In relazione a Tasso interessa piuttosto una terza stagione, collocabile dopo la morte di Leone X e in concomitanza con il nuovo successo della parte imperiale in Italia, che aveva visto Nifo rifugiarsi in Meridione sotto la protezione di Ferrante Sanseverino, per sviluppare in quel contesto feudale i trattati neoplatonici e cortigiani del *De pulchro et de amore* e del *De re aulica*, e per pubblicare appunto il *De regnandi peritia* a Napoli nel 1523, con dedica a Carlo V. In quel testo inquietante «caotico e prolisso» di un «uomo venalissimo e petulante» noto per un protagonismo profuso in «un mare di sterminata quanto fangosa erudizione»,[19] era per altro il «capitolo primo e il più interessante della storia cinquecentesca italiana del machiavellismo»,[20] e ciò ha rilievo per gli esiti delle pagine tassiane, testimoni illustri di un recupero particolare di Machiavelli nel segno dell'aristotelismo di scuola e attuato attraverso la competenza e autorevolezza di un Nifo maestro di scienza politica. In margine, a livello documentario, si dovrà pensare a Nifo in relazione allo stesso Bernardo Tasso. Al proposito, se si ricorre all'epistolario di quest'ultimo, proporrei di identificare appunto in Nifo quel «M. Agostino» citato come «honorato philosopho» in una lettera di Bernardo al vescovo d'Aquino.[21]

Tornando a Torquato, si dovrà ora valutare il senso di questi ascendenti,

17. Scianatico (1998: 78).
18. Dionisotti (1980: 128, 131).
19. Firpo (1969: 349). Per una recente ricognizione sulla fortuna del *De regnandi peritia* si veda ora anche Procacci (1995: particolarmente il cap. IV, pp. 63 sgg.).
20. Dionisotti (1980: 134).
21. Così nella lettera non datata *Al Vescovo*

soprattutto per ciò che concerne il suo modo specifico di argomentare. In questa prospettiva vale innanzitutto la dimensione squisitamente accademica della formazione giovanile di Torquato, che in materia di religione aveva significato uno snodo cruciale della sua vicenda di uomo e di cortigiano, con atteggiamenti di incredulità di cui lui stesso si era accusato all'inquisitore di Ferrara non molti anni prima, consistenti appunto in una idea del divino maturata per filosofica ragione e non per dono della fede.[22] Adesso, al tempo del *Gonzaga*, scrivendo in stato di reclusione e con alle spalle l'esperienza diretta dell'Inquisizione, Tasso avvertiva i rischi di tali discorsi, e si premuniva di chiosare per bocca del suo dialogante: «Né io ragiono di queste materie così clementemente perch'a me stesso d'alcun'empietà o d'alcuna rea opinione nella fede sia consapevole, ma solo perché, conoscendo l'imperfezione dell'umano intelletto, è ragionevole ch'io compatisca a coloro che dall'apparenza della verità sono ingannati».[23] Laddove, quanto al concetto di *apparenza della verità*, si trattava del tributo necessario —e sbrigativo— alla preminenza della fede cattolica sul libero pensiero.

Quanto invece all'argomento filosofico-politico, il *Gonzaga* rappresenta uno degli esiti più meditati di quella formazione, laddove viene meno l'impaccio dei paludamenti retorici e delle sottigliezze scolastiche a favore di contenuti —come abbiamo visto— estremamente pertinenti. In dettaglio si potrebbe così riassumere il senso del discorso tassiano: *l'errore individuale in materia di fede non è tale da produrre mutazioni e pertanto non è di rilevanza politica, in quanto non nuoce alla moltitudine, e non giustifica meccanismi repressivi (come un tribunale inquisitoriale) specificamente deputati alla salvaguardia politica dello Stato.* Ciò si addice in specie alla situazione di Napoli, per la quale si leggano ancora i passi seguenti:

> A.S. Non negherò io già ch'in lui [nel Regno di Napoli] non possan ritrovarsi alcuni luterani o altramente eretici; ma questi sono sì pochi in numero e di sì poca autorità che non posson esser cagione d'alcuna mutazione di stato […] Non ha dunque il regno di Napoli bisogno d'alcuna straordinaria provisione […]
> C.G. Siami lecito, o signore Agostino, interrompere il corso del vostro ragionamento. La severità dell'inquisizione per due cagioni si suole introdurre, per ischivar le

d'Aquino per la Princessa di Saleno [sic] come nell'edizione *Li tre libri delle lettere di M. Bernardo Tasso* del 1559; cito da B. Tasso (2002: lettera CCLXXIV, pp. 462-463): «Ne consentirò. Che sovra il fondamento della autorità di M. Agostino, huomo certo degno di rispetto, & di riverenza, vogliate fabricare il muro di questa mala opinione, che havete di me: che se à quell''honorato philosopho' alcuna volta, mosso dalla sua piacevole natura, piacque di chiamarmi Marco Varrone, non è bene, che, senza sapere la sua intentione, si interpreti in mala parte».

22. Rinvio per questa materia al mio studio (2003), dove esamino sistematicamente la produzione dialogica, l'epistolario e l'*Aminta*. La questione dell'indifferenza tassiana alla religione rivelata è stata per altro oggetto di riflessioni antiche e moderne intorno ai fondamenti della poetica sul poema epico, quali si leggono soprattutto nei *Discorsi dell'arte poetica*. Su questo punto cito qui la recente rilettura di Valentina Prosperi (2004: 231 sgg.).

23. *Il Gonzaga*, 98, in Tasso (1958*c*: 241).

> mutazioni dello stato, come voi avete detto, e anco per salute dell'anime: or, concedendovi che Napoli per la prima cagione non n'avesse bisogno, n'aveva peraventura per la seconda.
> A.S. La cura dell'anima, o signor Cesare, è propria de' sacerdoti, e il regno di Napoli è così vicino a Roma, in cui tien la sede il sommo sacerdote, ch'a lui è convenevole lassarla […].[24]

Dunque, l'obbiezione che lo strumento inquisitoriale dovrebbe giovare «anco per salute dell'anime», viene negata sbrigativamente da Nifo con l'argomento che questa è faccenda di sacerdoti e non di politici, giusta l'argomento che «l'imperfezioni dell'umano intelletto […] solamente son contagiose che da perversità di volontà e da desiderio di corrompere altrui sono accompagnate». Ciò che merita notare, al proposito, è però il fatto che l'argomento risulta specificamente adattato alla situazione napoletana:

> [la città e il Regno] non dee sottoporre i suoi cittadini a gli strazi e a' tormenti dell'inquisizione e alla vergogna ancora e all'infamia civile che troppo rigorosamente è loro minacciata: perciò che la falsità dell'opinioni non può ragionevolmente recare infamia se non quand'ella o è accompagnata da pertinazia o congiunta a volontà perversa di corrompere e d'infettare altrui; la quale perversità de volontà, perché non si trovava nel Peretto e nel Porzio, filosofo l'un mantovano e napolitano l'altro, furono ne gli studî publici tolerati, tutto che si sapesse publicamente che l'uno e l'altro di loro non più oltre credesse di quel ch'Aristotele avesse creduto: e fu tolerato o, per dir meglio, è ancora in corte di Salerno il signor Scipione Capece, il quale, d'opinione non solo aristotelico ma alessandrio, è degno d'ogni amore e d'ogni riverenza e per altro virtuosissimo gentiluomo.[25]

In questo passo sono prima di tutto i personaggi menzionati a inquadrare l'ambito specifico del discorso, che, come anche per altri dialoghi (ricordo qui soprattutto il *Messaggiero*) si può riassumere nella «affermazione di un principio di fondo […]: la liceità del dubbio che occorre concedere al 'filosofo'».[26] In tale luce, la menzione del *Peretto* rinvia a quanto già sappiamo (soprattutto dalle lettere tassiane) su una filosofia aristotelica di tendenza alessandrista, la cui prima matrice cinquecentesca era appunto nel magistero di Pietro Pomponazzi e del suo *De immortalitate animae*, ove si parlava della religione come favola utile che accomuna politici e sacerdoti per il bene civile del corpo sociale, e di un legislatore che, «respiciens … pronitatem virorum ad malum, intendens communi bono, sanxit animam esse immortalem, non curans de veritate, sed tantum de probitate, ut inducat homines ad virtutem. Neque accusandus est politicus. Sicut namque medicus multa fingit ut aegro sanitatem restituat, sic politicus apologos format ut cives rectificet».[27] Quanto a Tasso, e alla sua adesione giova-

24. *Il Gonzaga*, 95-97, in Tasso (1958*c*: 236-238).

25. *Il Gonzaga*, 100, in Tasso (1958*c*: 239-241).

26. Prandi (1999: 300).

nile a questa cultura proto-libertina, la tradizione degli studi allega soprattutto i peripatetici bolognesi e padovani ascoltati negli anni universitari, e ancor più la *domestichissima conversazione* con gli illustri personaggi ai vertici della dirigenza ferrarese, «coloro —come scriveva lui stesso a Scipione Gonzaga— che per ragion, com'essi dicevano, di stato, vacillavano ne la tua fede e a l'intera incredulità erano assai vicini».[28] Ma proprio questo passo del *Gonzaga* invita piuttosto a considerare la componente napoletana di questa cultura, a partire appunto da Simone Porzio, allievo dello stesso Nifo e protagonista in Napoli tra gli anni '30 e '40 del secolo di un magistero aristotelico radicale di ispirazione pomponazziana, al quale più avanti Tasso dette l'onore di titolare un suo dialogo.[29]

Come si è visto, l'atmosfera è quella di un passato geograficamente e intellettualmente preciso, e in tale chiave abile a produrre «una visione di scorcio del *milieu* intellettuale cortigiano della Napoli spagnola nel periodo del governo di Pietro di Toledo, rievocata con raro equilibrio tra il dato realistico e la sua levitazione ideale».[30] In tale luce va letto l'ancora più interessante ricordo di Scipione Capece, illustre erede della grande tradizione umanistica napoletana e patrono dell'Accademia Pontaniana nei primi anni del secolo, autore del poema sacro *De vate maximo* (1533), una vita del Battista in esametri latini ove compariva fra l'altro una polemica con Sannazaro sull'uso della mitologia.[31] Il personaggio è, nella finzione diegetica, parte integrante del *milieu* ora illustrato, soprattutto per i rapporti di stretta amicizia con il Sanseverino e con Bernardo Tasso, attestati da due lettere a lui indirizzate da quest'ultimo e inoltre da un'ode in cui l'intesa intellettuale non si dissocia da toni di alto sussiego aristocratico, ben comprensibili nel contesto della comune servitù e fedeltà al principe di Salerno.[32] Quanto alla connotazione filosofica di Capece, i ragguagli moderni hanno ipotizzato una

27. Pomponazzi (1954: 204-208). Trad. it.: «guardando alla inclinazione degli uomini per il male, e cercando il bene comune, sancì che l'anima è immortale, non curandosi della verità ma solo della probità al fine di indurre gli uomini alla virtù. Né di ciò è da accusare il politico, perché come il medico dice molte bugie al fine di restituire la salute al malato, così il politico crea favole per indirizzare i cittadini al retto comportamento».

28. Tasso (1852-55: vol. II, lettera 123, p. 17).

29. Rinvio qui alla monografia canonica di Fiorentino (1911: part. alle pp. 83-153). Porzio aveva conosciuto il magistero di Nifo in Pisa negli anni 1519-1521, insegnando poi a Napoli negli anni '30 e probabilmente fino al 1545, per tornare infine in Toscana. Al periodo napoletano risalgono gli studi sul terzo libro *De anima* di Aristotele, anche se è posteriore la pubblicazione del *De humana mente* (Firenze, Torrentino, 1551). In particolare si veda quanto in Fiorentino (1911: 144): «Anche l'amico Gelli, il volgarizzatore delle dottrine del nostro filosofo, lasciò inedita la traduzione del *De mente humana*; la qual traduzione par che si trovi tuttavia manoscritta nella biblioteca di Parigi, poiché il Marsand la registra nel catalogo dei codici col numero 79».

30. Scianatico (1998: 66).

31. Per la quale si vedano ora le considerazioni di Faini (2007*a*: 256 sgg.).

32. Nella lettera non datata, ma «D'Anversa», dunque risalente certo a dopo l'esilio: «Il Sig. Prencipe pochi giorni sono ha havuti lunghissimi ragionamenti con essomeco della virtù vostra: & m'è stato sommamente grato, che le attioni vostre non pur'habbiano aguagliata la speranza, che haveva sua Eccell. di voi, ma avanzata

possibile adesione alle dottrine valdesiane, nel segno di una religiosità inquieta particolarmente radicata in un'area politica della Napoli degli anni '30, ragione principale della sua destituzione dall'Accademia Pontaniana e della fine di fatto dell'Accademia medesima.[33] Se nel memoriale di Giulio Basalù all'Inquisizione veneziana del 21 maggio 1555 Capece era additato (assieme a altri) «tra i negatori della divinità di Cristo e tra gli assertori della giustificazione mediante la sola fede», pochi anni prima un atto processuale relativo al frate olivetano di Napoli Lorenzo Tizzano menzionava Capece fra gli interlocutori di varie opinioni eretiche e «diaboliche» tra le quali l'idea (risalente a Francesco Renato) che «morto il corpo more ancora l'anima ma che Dio Benedetto resusciterà li suoi electi».[34] Non è lineare, in tutto ciò, la relazione con la qualifica di *alessandrio* fornita dal Tasso, e più in generale con lo *status* di filosofo che aveva permesso al letterato, anche dopo la destituzione dall'Accademia, di trascorrere senza particolari problemi la congiuntura dei tempi, nel complesso tollerato dalle autorità religiose e protetto dal Sanseverino. Ma si dovrà considerare al proposito l'altro grande lascito poetico di Capece, ovvero il poema cosmologico *De principiis rerum* (1546), circolante a assai apprezzato lungo il secolo nella luce del suo palese impianto lucreziano, [35] nel quale si rinvengono —per quanto risulta da un recente studio di Franco Bacchelli[36] — collegamenti con le teorie astronomiche di Basilio Sabazio, geocentriche ma discordanti dalla dottrina aristotelico-tolemaica, e inclini

---

l'opinione degli huomini; di che io non fui mai in dubbio: perché la vostra prudentia, & integrità mi prometteva questa, & maggiore cosa». B. Tasso (2002: I, CLX, pp. 139*v*-140*v*) [294-296 dell'ed. anastatica]. L'altra lettera, «D'Augusta, il VII. Di Genaio, del XLVIII», è in B. Tasso (2002: I, CCXII, pp. 185*r-v*) [385-386 dell'ed. anastatica]. L'ode di Bernardo Tasso si legge in B. Tasso (1995: II, 291-294).

33. Si vedano: Minieri Riccio (1969: 230-232) e Altamura (1959: 303-305): «Senonché, il provvedimento mirava, insieme con la destituzione da consigliere, a colpire direttamente Scipione Capece, il quale, per essere cugino di Isabella Villamarina, era fedelissimo e carissimo al più fiero avversario del viceré, il principe di Salerno Ferrante Sanseverino». Si veda anche De Lisio (1976: part. il cap. V, 159 sgg.).

34. Si vedano rispettivamente la voce biografica di Parenti (1975: 425-428); il documento dell'A.S. Ven., Sant'Uffizio, busta 59, costituti del 2 e 30 marzo 1555, ff. 36*v*, 60*r*, è citato fra l'altro in Stella (1969: 33-34); e Berti (1877-1878: part. pp. 70-72).

35. Capece (1546). Si legga quanto in Origlia (1754: II, 10-11). «Il Capece oltre il profondo studio della Giurisprudenza, si era ne' suoi primi anni dato del tutto alle lettere Umane, e alla Filosofia; e nel poetare, e nell'orare divenuto eminentissimo, dedicato avea al Pontefice Paolo III due libri *de principiis rerum*: che diede alla luce, cotanto lodati dal Cardinal Bembo, e da Paolo Manuzio, che niuna difficoltà rincontrarono in paragonarli a' libri di Tito Lucrezio Caro. *Poema de principiis tuum* (scrisse in una pistola a lui indirizzata il Cardinal Bembo), *heroicis carminibus conscriptum, in duos divisum libros, legi sane libentissime; est hujusmodi ut magnopere cum Lucretii stylum, & elegantiam, tum antiquorum hominum aetatem illam cultam, & perpolitam redoleat*; e Paolo Manuzio figlio d'Aldo in una pistola a Isabella Villamarina, moglie del Principe di Salerno, parlando dello stesso Poema: *Divinum Carmen* (egli dice) *est multis luminibus ingenii, multa arte distinctum; equidem nihil legi on hoc genere perfectius, ut ne Lucretius quidem pluris apud me sit*». Si vedano anche Crasso (1666: 176-179) e Bayle (1730: 39).

36. Bacchelli (1990). Da quel contributo traggo essenzialmente l'esposizione che segue.

a sostenere l'omogeneità fra mondo sublunare e sopralunare. Ora, la presenza di questa concezione nel *De principiis rerum* può spiegare, in effetti, certe tangenze con le dottrine anabattistiche, in quanto la sostanziale similarità fra fisica terrestre e fisica celeste, e in definitiva l'idea di un principio creativo diffuso in tutto l'universo, aveva ricadute precise sulla teoria dell'anima e della natura di Cristo: un Cristo, cioè, non necessariamente generato da Dio e coeterno al Padre, e un'anima non più concepibile come individuale ma come parte di quel principio creativo universale, dunque non necessariamente prodotta da Dio per essere in certo modo ricettacolo di Lui; un Dio, infine, non assolutamente «differente» dall'uomo Cristo, né da quell'anima che la grande circolazione della vita fa uscire dal «seme humano».[37] Quanto a Tasso, è quanto mai probabile che il poema cosmologico di Capece gli fosse noto,[38] e più in generale è plausibile che per quel tramite si venisse a configurare l'identità del personaggio, orientando in modo

37. Sulle dottrine anabattistiche rinvio almeno ai documenti editi nel già citato Berti (1877-1878), e a quelli pubblicati entro lo studio di Ginzburg (1970: part. alle pp. 33-34, 83). In materia, sono state notate coincidenze interessanti con la cosmologia del *Baldus* di Teofilo Folengo, per la quale si pone un *continuum* tra cielo e terra e, addirittura, cielo ed inferno si scambiano di posto, giusta l'aperta dichiarazione dell'eguaglianza tra mondo celeste e mondo sublunare. Si veda ora, al proposito, il contributo di Faini (2007*b*), che suggerisce che Folengo sia venuto a contatto con queste discussioni proprio nel suo soggiorno napolentano intorno al 1533.

38. In particolare, Prandi (1999: 308), ma si veda anche Bacchelli (1990: 136 sgg.), menziona un passo della prima redazione del *Messaggiero* (par. 125), in Tasso (1958*c*: 380) nel quale la messa in dubbio dell'esistenza della sfera del fuoco occorrerebbe in sintonia con la dottrina espressa da Capece nel *De principiis rerum*. Qui di seguito i versi interessati (II: 170-187): «At vero si qui non hunc quem cernimus ignem / Esse id contendant primum genitabile corpus / Sed procul a nobis alia in regione locatum: / Quam nequeunt sensus mortales cernere, et illum / Ignem elementum purum esse, et super omnia simplex / Id posse haud ullo certum est contingere pacto / Quandoquidem certum si usquam esset corpus, idem esse / Nulla alibi posset ratione quod accidit ipsi corpori / Et a nobis species quod dicitur harens; / Quod minime in rerum natura sit dare quidquam / Quod certum per sese alibi sit corpus, idemque / Sit species alibi subjecto in corpore inhaerens. / Quare omnino ignem corpus non esse fatendum est, / Quod speciem constet subjecti hunc corporis esse: / Nec pote corporeum est ullis regionibus ignem / Ardere, et celsi subter nova moenia mundi / Hoc elementum esse, ac vana est ea fabula, mentes / Implicitas longis caecas ambagibus urgens». Riporto anche la traduzione italiana di Francesco Maria Ricci secondo l'edizione Capece (1754: vv. 232-57, pp. 86-89): «Ma se questo non già, cui veggiam, foco / Esser un genital corpo primiero / Vogliano alcuni poi, ma quel locato / In altra region lunge da noi, / Cui non posson mirar gli umani sensi, / E quel foco esser sol puro elemento, / E semplic'esser quel più ch'altri corpi; / È certo che non puote in alcun modo / Avvenir ciò: poiché se certo ei fosse / Mai corpo in alcun loco, in modo alcuno / Non potrebbe giammai lo stesso altrove / Esser ciò ch'è accidente al corpo istesso, / E *inerente* da noi spezie s'appella: / Che delle cose mai nella natura / Alcuna esser non può, ch'altrove un certo / Sia per sé corpo, e altrove sia la stessa / Spezie *inerente* nel suggetto corpo. / Ond'è che affatto or confessar si dee / Non esser corpo il foco mai, che appare / Accidente del corpo esser suggetto: / E corporeo non può foco giammai / In regioni alcun ardere, e sotto / Le nuove mura dell'eccelso mondo / Esser questo, elemento; e vana fola / Cotesta è pur, che l'implicate e cieche / Menti con lunghe ambagi ingombra e preme». In quella edizione si vedano anche i ragguagli di Giammaria Mazzuchelli intorno alle ristampe cinquecentesche del poema alle pp. XXIV-XXV.

essenzialmente filosofico le sue aperture a una religiosità eterodossa.

Questo insieme di dati, di riferimenti e di giudizi, che qualifica in definitiva la cifra specifica del *Gonzaga* in relazione a un vero progetto di pensiero da condividere con un pubblico socialmente e culturalmente selezionato, verrà meno quasi integralmente nel rifacimento cui Torquato metteva mano pochi mesi dopo la stesura del dialogo. Si legga qui il passo corrispondente del *Nifo*, notando la drastica riduzione dell'argomento e in specie la soppressione delle menzioni dei tre filosofi:

> A.N. […] Non negherò già io che non possano ritrovarsi in lui [nel Regno di Napoli] alcuni luterani o altramente eretici; ma questi sono così pochi e di così poca autorità che non possono esser cagione d'alcuna mutazion di stato […]. Ma perché due sogliono essere i fonti de la eresia, l'uno la natural ragione, l'altro la maligna interpretazion de la Scrittura, assai più pericoloso par questo secondo, percioch'ogni inganno procede da alcuna somiglianza; laonde, quanto maggior similitudine è ne le opinioni, tanto più agevolmente la peste de l'eresie suole appigliarsi […] però è ragionevole ch'ad esse si ponga maggior cura; l'altre furono forse più pericolose in que' tempi ch'i regni e le monarchie erano in poter de' gentili […].[39]

Il testo, come si vede, compie uno slittamento deciso proprio nel punto in cui l'argomento iniziale, cioè la *natural ragione* che porta lontani dalla fede, è abbandonato senza una sua compiuta giustificazione, mentre, dopo la severissima condanna dell'eresia luterana, si passa a parlare delle antiche idolatrie e della loro repressione in tempi antichi. In altri termini, il punto che più Tasso sentiva vicino alla sua propria incredulità, ovvero la ragione naturale e filosofica, cade dalla trattazione. Ma più in generale credo si possa dire che molto del tessuto intrinseco del *Gonzaga* Tasso provvide a eliminare nella riscrittura. Non l'argomento politico principale, è vero, semmai il clima peculiare, l'immagine, «la memoria di un mondo irrimediabilmente perduto, nel quale la libera discussione filosofica era ancora consentita: un mondo che il padre aveva avuto modo di conoscere direttamente, ed in cui avevano piena cittadinanza il Porzio, il Nifo, il Capece, il Pomponazzi»,[40] nel segno della essenziale autonomia e separatezza del pensiero di matrice aristotelica dalla religione ufficiale. Ma la cosa più importante emerge dai meccanismi stessi del rifacimento (analoghi, per molti versi, a quelli di altri dialoghi coevi, a partire dal *Messaggiero*), ove la coazione risiede non tanto (anzi, quasi per niente) in forme di costrizione esterna, quanto in una istanza di rimozione di un difetto culturale d'origine (il libero pensiero filosofico, appunto), da occultare in funzione della costruzione di una nuova identità: quell' *habitus* socio-culturale, cioè, fortemente (quasi patologicamente) perseguito da Tasso, derivante dal rifiuto del prodotto autonomo del proprio pensiero nel nome di un principio di omologazione filosofica e religiosa.

39. *Il Nifo overo del piacere* 171-173, in Tasso (1958*b*: 215-216).

40. Prandi (1999: 309).

Bibliografia

Altamura, Antonio, «Per la biografia di Scipione Capece», in *Studi in onore di Riccardo Filangieri*, Napoli, L'Arte Tipografica, 1959, II, pp. 299-315.

Amabile, Luigi, *Il Santo Officio della Inquisizione in Napoli*, [1892] Soveria Mannelli, Rubbettino, 1987.

Aquilecchia, Giovanni, «Redazioni a stampa originarie e seriori (Considerazioni di un editore di testi cinquecenteschi)», in *La critica del testo. Problemi di metodo ed esperienze di lavoro*, Atti del Convegno di Lecce 22-26 ottobre 1984, Roma, Salerno, 1985, pp. 67-80.

Bacchelli, Franco, «Sulla cosmologia di Basilio Sabazio e Scipione Capece», in *Rinascimento*, XXX (1990) 107-152.

Bayle, Pierre, *Dictionaire historique et critique par M.r Pierre Bayle*, t. II, a Amsterdam, chez P. Brunel, R. & J. Wetstein & G. Smith; H. Waesberge, P. Humbert; F. Honoré, Z. Chatelain; & P. Mortier; a Leide chez Samuel Luchtmans, 1730.

Berti, Domenico, «Di Giovanni Valdes e di taluni suoi discepoli secondo nuovi documenti tolti dall'Archivio Veneto», in *Atti della R. Accademia dei Lincei*, CCLXXV, 1877-78, s. III, vol. II, pp. 61-81.

Capece, Scipione, *Scipionis Capicii De principiis rerum libri duo*, Eiusdem *De vate maximo libri tres*, Aldi filii, Venetiis, M.D.XLVI.

—, *Il poema De principiis rerum di Scipione Capece patrizio napoletano illustre scrittore del secolo XVI*, colla traduzione in verso italiano sciolto, e le annotazioni di Francesco Maria Ricci …, In Venezia, MDCCLIV, Dalle Stampe Remondiniane.

Corsaro, Antonio, *Percorsi dell'incredulità. Religione, amore, natura nel primo Tasso*, Roma, Salerno, 2003.

Cox, Virginia, «Rhetoric and Politics in Tasso's Nifo», *Studi Secenteschi*, 30 (1989) 3-100.

Crasso, Lorenzo, *Degli elogii degli huomini letterati scritti da Lorenzo Crasso parte seconda*, in Venetia, per Combi, & La Noù, 1666.

De Lisio, Pasquale Alberto, *Gli anni della svolta (tradizione umanistica e viceregno nel primo Cinquecento napoletano)*, Napoli, Società Editrice Salernitana, 1976.

Dionisotti, Carlo, *Machiavellerie*, Torino, Einaudi, 1980.

Faini, Marco (2007*a*), «Le 'sacrosante Muse di Giordano'. La riflessione sul poema sacro nella prima metà del Cinquecento», in *Autorità, modelli e antimodelli nella cultura artistica e letteraria tra Riforma e Controriforma*, Atti del Seminario internazionale di studi Urbino-Sassocorvaro, 9-11 novembre 2006, a cura di A. Corsaro, H. Hendrix, P. Procaccioli, Manziana, Vecchiarelli, 2007, pp. 243-265.

—, (2007*b*), «Il cosmo di un irregolare. L'universo malinconico del *Baldus*», in *Gli 'irregolari' nella letteratura. Eterodossi, parodisti, funamboli della parola*, Atti del Convegno di Catania 31 ottobre - 2 novembre 2005, Roma, Salerno, 2007, pp. 521-534.

Fiorentino, Francesco, «Simone Porzio», in Id., *Studi e ritratti della rinascenza*, Bari, Laterza, 1911.

Firpo, Luigi, «Correzioni d'autore coatte», in *Studi e problemi di critica testuale. Convegno di studi di Filologia italiana nel Centenario della Commissione per i Testi di Lingua (7-9 aprile 1960)*, Bologna, Commissione per i Testi di Lingua, 1961, pp. 143-157.

—, «Le origini dell'anti-machiavellismo», *Il Pensiero Politico*, II, 3 (1969) 349-52.

Ginzburg, Carlo, *I costituti di don Pietro Manelfi*, Firenze, Sansoni - Chicago, The Newberry Library, 1970.

Jedin, Hubert, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, Wurzburg, Rita-Verlag u. Druckerei, 1937.

Lord, Carnes, «The Argument of Tasso's 'Nifo'», *Italica*, 56, 1 (1979) 22-45.

Minieri Riccio, Camillo, *Biografie degli accademici alfonsini detti poi pontaniani dal 1442 al 1543*, [1881], Bologna, Forni, 1969.

Origlia, Giangiuseppe, *Istoria dello Studio di Napoli di Giangiuseppe Origlia*, in Napoli, Nella Stamperia di Giovanni di Simone, 1754.

Ossola, Carlo - Prandi, Stefano, «Per un'edizione storica dei *Dialoghi* del Tasso», in Mariarosa Masoero, ed., *Torquato Tasso. Cultura e poesia*, Atti del convegno Torino-Vercelli, 11-13 marzo 1996, Torino, Scriptorium, 1997, pp. 243-256.

Parenti, Giovanni, voce «Capece Scipione», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 18, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1975.

Pomponazzi, Pietro, vid. Pomponatius, Petrus, *Tractatus de immortalitate animae*, a cura di G. Morra, Bologna, Nanni & Fiammenghi, 1954.

Prandi, Stefano, «I tre tempi della dialogistica tassiana», in Gianni Venturi, ed., *Torquato Tasso e la cultura estense*, Firenze, Olschki, 1999, I, pp. 293-313.

Procacci, Giuliano, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

Prosperi, Adriano, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.

Prosperi, Valentina, *Di soavi licor gli orli del vaso. La fortuna di Lucrezio dall'Umanesimo alla Controriforma*, Torino, Aragno, 2004.

Scianatico, Giovanna, «Gli umori de la Spagna e di Napoli» in un dialogo del Tasso», in Ead., *L'idea del perfetto principe: utopia e storia nella scrittura del Tasso*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998, pp. 65-90.

Stella, Aldo, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche storiche*, Padova, Liviana, 1969.

Tasso, Bernardo, *Li tre libri delle lettere di M. Bernardo Tasso*, In Venetia, Appresso P. Gironimo Giglio, e compagni, MDLIX.

—, *Rime*, a cura di V. Martignone, Torino, RES, 1995.

—, *Lettere. Primo volume*, ristampa anastatica dell'ed. Giglio, 1559, a cura di Donatella Rasi, premessa di Guido Baldassarri, Bologna, Forni, 2002.

Tasso, Torquato, *Rime et prose del Signor Torquato Tasso*, Parte terza, Nova-

mente poste in luce, Con privilegio, In Venetia, Appresso Giulio Vasalini, MDLXXXIII, 1583.
—, *Il Gonzaga overo Del Piacer Honesto*, Dialogo del Sig. Torquato Tasso, Parte quinta, Al Reverendiss. P. D. Angelo Grillo Abbate e presidente Generale della sacra Religion Cassinese, In Venetia, MDCXII, Presso Evangelista Deuchino, 1612.
—, *Opere di Torquato Tasso colle controversie sopra la Gerusalemme liberata divise in sei tomi*, In Firenze, nella Stamperia di S.A.R. per li Tartini, e Franchi, 1724.
—, *Le Lettere di Torquato Tasso*, disposte per ordine di tempo ed illustrate da Cesare Guasti, Firenze, Le Monnier, 1852-1855.
—, *Le prose diverse di Torquato Tasso*, nuovamente raccolte ed emendate da Cesare Guasti, Firenze, Le Monnier, 1875, I, pp. 391-412.
—, (1958*a*), *Dialoghi*, vol. I, edizione critica a cura di Ezio Raimondi, Firenze, Sansoni, 1958.
—, (1958*b*), *Dialoghi*, vol. II, edizione critica a cura di Ezio Raimondi, Firenze, Sansoni, 1958.
—, (1958*c*), *Dialoghi*, vol. III, edizione critica a cura di Ezio Raimondi, Firenze, Sansoni, 1958.
—, *Tre scritti politici*, a cura di Luigi Firpo, Torino, UTET, 1980.

Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Publicacions
Bellaterra, 2012