
Reading and Censorship in Early Modern Europe

Barcelona
11-13 de diciembre de 2007

MARÍA JOSÉ VEGA,
JULIAN WEISS & CESC ESTEVE
(EDS)



Studia Aurea Monográfica

Reading and Censorship in
Early Modern Europe



Studia Aurea Monográfica

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

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

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

Reading and Censorship in Early Modern Europe



Barcelona
11-13 de diciembre de 2007



MARÍA JOSÉ VEGA,
JULIAN WEISS & CESC ESTEVE
(EDS)

El Explotatory Workshop *Reading and Censorship in Early Modern Europe* reunió en la Univeritat Autònoma de Barcelona, en diciembre de 2007, a dieciséis investigadores de cinco países europeos. El encuentro fue auspiciado y financiado por la European Science Foundation y organizado por María José Vega y el *Seminario de Poética Europea del Renacimiento* de la Univeritat Autònoma de Barcelona. La publicación de este volumen colectivo ha contado con la colaboración de la *European Science Foundation* (EW 06-192) y del premio *Icrea Acadèmia*, y forma parte de las actividades científicas vinculadas al proyecto *Poéticas cristianas y teoría de la censura* del Plan Nacional de Investigación (FFI2009-10704) y al *Grup Consolidat de Recerca Poetics and Politics in Early Modern Europe* (SGR 2009-0660).

Composició

Ana I. Entenza

Edició e impressió

Univeritat Autònoma de Barcelona

Servei de Publicacions

08193 Bellaterra (Barcelona). Spain

sp@uab.es

<http://www.uab.cat/publicacions>

ISBN 978-84-490-2655-3

Depósito legal: B. 42806-2010

Índice

MARÍA JOSÉ VEGA & JULIAN WEISS	
Introduction	9_24
DONATELLA GAGLIARDI	
La teoría de la censura en el <i>Theotimus</i> de Putherbeus	25_38
GIGLIOLA FRAGNITO	
La censura ecclesiastica in Italia: volgarizzamenti biblici e letteratura all'Indice. Bilancio degli studi e prospettive di ricerca	39_56
GIORGIO CARVALE	
Forbidding Prayer in Italy and Spain: Censorship and Devotional Literature in the Sixteenth Century. Current Issues and Future Research.	57_78
EMILIO BLANCO	
Malos libros y censura difusa en Antonio de Guevara	79_91
JULIAN WEISS	
Between the Censor and the Critic: Reading the Vernacular Classic in Early Modern Spain	93_112
ROBERT ARCHER	
Canon y censura: fortuna de un poema de Ausiàs March	113_122
JOSÉ AUGUSTO CARDOSO BERNARDES	
Pastores y filósofos en la corte de Portugal. La palabra velada en el teatro de Gil Vicente.	123_139
ROSA NAVARRO DURÁN	
Materia peligrosa: la censura de las obras de Alfonso de Valdés	141_160
EMILY BUTTERWORTH	
Censors and Censure: Robert Estienne and Michel de Montaigne ..	161_179
MARIE-LUCE DEMONET	
La censure de la fiction et ses fondements philosophiques.	181_200
ROGER CHARTIER	
Livres parlants et manuscrits clandestins. Les voyages de Dyrcona ..	201_222

Introduction

María José Vega

Universitat Autònoma de Barcelona

Julian Weiss

King's College London

La experiencia enseña y los sabios lo escriben,
que los hombres se hacen tales cuales son los libros que leen.
(Juan Bernal Díaz de Luco, *Aviso de curas*, 1543)¹

The printing press ushered in the birth of the public sphere in the modern state, through the dramatic multiplication and public circulation of texts and ideas. These were the conditions in which emerged a pressing need to create institutional and ideological mechanisms that would help shape public opinion and beliefs. Of course, censorship as such has its roots in Antiquity, but it is only systematically organized on a large scale following the first papal attempts in 1487 to control the circulation of books.² Although initially they had only local application, by 1515 mechanisms were put in place to control the universal Church. The Lutheran Reform, and the offensive against Lutheran writings, required a more coherent response, and it was this that inspired the first systematic indices, which continued well into the xxth century. Book censorship can be understood as one of the first and most direct mechanisms for the control of the public sphere: a way of moulding the thoughts of individual readers by intervening in the texts they read; a way of regulating, simultaneously, texts and social conduct. Book censorship, therefore, is more than a means of eradi-

1. «Experience teaches and wise men write that men become exactly like the books they read».

2. On censorship in Antiquity, see Cramer (1945) and Gil (1961; 2nd ed. 1984); for the censorship of Latin literature in the High Middle Ages, see Godman (2000); on the compilation of the first *Indices*, and the institutionalization of their procedures, see Febvre & Martin (1958), Brambilla (2000), Frajese (2006). Histories of censorship started to be

written, albeit in summary and fragmentary fashion, in the xvith century inspired by the need to provide ideological support for the control of book production. Early examples can be found in the *De libris comburendis* by the theologian Conrado Bruno, and more generally in the various treatises *adversus haereses*. The first attempt at a panoramic overview, again written from an apologetic standpoint, is the *Storia polemica della proibizione dei libri* (1777) by Francesco Antonio Zaccaria.

cating dissent, whether by assimilating or suppressing oppositional and alternative views. As it strives to exercise this form of control, it also participates in the broader process of defining and propagating a complex matrix of cultural, religious and political practices.

This collection of essays, based on the papers of an exploratory workshop funded by the European Science Foundation and held in Barcelona 2007, examines the multifaceted fashion in which early modernity approached the problems and possibilities of book censorship. The contributors consider the moral, religious, political and literary dimensions of censorship, approaching it not only as an institutional practice, but also as a discourse which plays a constitutive role in setting the conceptual and practical limits of freedom of conscience and expression in a variety of domains. In both respects, the institutional and the discursive, this volume builds upon recent (and not so recent) research into early modern censorship. Its focus is Catholic Europe—Spain, Portugal, Italy, and France—but at several points it draws on, and we hope feeds back into, scholarship on a much broader geographical range.³ Since the 1980s studies into censorship in early modern England, for example, emphasize how censorship entails more than the outright repression of ideas by an outside authority; it can become internalized within a particular discourse, which is to say that it is not experienced as conscious self-censorship, but naturalized as the right limits or the decorum of a discursive practice.⁴

This approach gives full weight to the idea that censorship straddles the private and the public spheres. But our understanding of its public or institutional dimension has been much enriched by recent archival research. In the ten years that followed the opening of the archives of the Holy Office in 1998, we have learned a great deal more about the history of censorship and the books that were included in the Indices. This archival material has given us a much sharper picture of the vast array of ideas and texts (from narrative fiction to history, from devotional literature to lyric poetry) that were expurgated or subject to prohibition. We now have at our disposal much more information about the delays, inefficiency, conflicts and difficulties that beset, at various times and places, the plan to develop effective censorship; moreover, we should never confuse ideological aspiration with practical reality.⁵ Even so, the poli-

3. The bibliography on literature and censorship in Counter-reformation Europe is substantial; selected examples include Révah (1960), Russell (1978), Régo (1982), Domergue (1996), Alcalá (2001), Prosperi (2003), Rozzo (2005). We shall return to some of these, and refer to others, in the course of the following discussion.

4. Representative examples of these studies include the monographs of Patterson (1984), Burt

(1993), Clare (1999), Halasz (2003) and more recently Raz-Krakotzkin (2007). For further discussion of these trends, see the essay by Weiss in the present volume.

5. Fragnito (2001a), Frajese (1998, 2002), McKitterick (2003). For a pioneering reinterpretation of the supposed effects of censorship on profane literature in post-Tridentine Spain, see Russell (1978).

cies of the Papacy and ecclesiastical and civil authorities dramatically altered the European cultural landscape. Their continued and systematic attempts to prohibit, expurgate and generally control the circulation of books conditioned the cultural habits and intellectual framework of Europe from the second half of the sixteenth century onwards.

As we have mentioned, historical research into the censorship and expurgation of books took a new turn in 1998, when the Archives of the *Congregazione dell'Indice* were opened up to academic scholars. This move regenerated interest into the institutional structures of censorship and the Church's intervention in the dissemination of both manuscript and printed books. In addition, it encouraged scholars to rethink the ways people wrote during periods of intolerance and persecution, and to look again at the practices of dissimulation, self-censorship and ambiguity. The principal historical monographs on censorship —from the nineteenth-century classics by Reusch (1885) and Hilgers (1904), to those of Luigi Firpo (1950), Rondò (1963), López (1972) and Grendler (1981)— were obviously written without full access to this vast storehouse of documentary evidence. The proceedings of the Friuli conference on censorship, compiled by Ugo Rozzo (*La censura libraria nell'Europa del secolo sedicesimo*, 1997), illustrate the state of scholarship on the subject on the eve of the opening of the Rome archives, and the volume contains a thorough review of previous work. In the same year, Gigliola Fragnito published her fundamental monograph, *La Bibbia al Rogo*, which examines the censorship of vernacular Scriptures and the cultural impact of Bible burning in the Catholic world (especially Italy, Spain, France, and Portugal). In addition, in 1996 the Geneva publishing house Droz completed the monumental ten-volume edition of the *Index des livres interdits* (1984-1996), under the direction of Jesús Martínez de Bujanda: the documentation provided by these detailed lists, together with their critical apparatus, has been of enormous help to literary and cultural historians alike.

Since 1998, the discovery of new documents relating to the planning and execution of these indices has continued to enrich our understanding of the history of forbidden books, and work on them demonstrates beyond doubt that scholarship on early modern censorship has entered a new era. The main changes are seen in those studies that concern the broad impact and implications of censorship, particularly its dynamic involvement in the construction of the modern *polis*, in its political, cultural, and social dimensions. New documentary evidence allows for a clearer understanding of the organizational aspects of Church administration in Catholic countries, the precise hierarchies within the Inquisition and the conflicts between the Holy Office and the Congregation of the Index. New light has also been shed on the procedures governing the granting of licences to, or the prohibition and expurgation of, scientific, philosophical and legal works, as well as the

treatment of a whole spectrum of texts —particularly vernacular fiction and Judaic writings— that were felt to threaten true faith and piety.⁶

In short, the most significant recent trends in scholarship enable a more supple conception of censorship, and dwell not simply on its negative and repressive aspects (based on a simple dichotomy between repression and freedom), but on its constitutive role in the construction of civic life. Even a heterodox like Jean Bodin, writing in his influential *Six livres de la république* (1576), could defend censorship on the grounds that laws alone could not guarantee ethical conduct: censorship could (he seems to imagine) reach into the very intimate recesses of the individual citizen's conscience.⁷ The desire to recuperate the Roman institution of the civil censor emerges clearly in political theory of the second half of the sixteenth century and the early years of the seventeenth, between Bodin's *De republica* and the *Politica methodice digesta* by Althusius; and it is no mere antiquarian gesture. New approaches to works like these reveal how at the heart of the doctrines and practices of censorship lay some of the key ideological tensions of modernity, such as the ambivalent relation between the «individual» and «society», or the blurred boundaries between «liberty» and «licence». In addition to the centrality of censorship to modern notions of the state, recent studies also paint a more complex picture of events, one that recognizes resistance to centralizing authority, systemic inefficiencies, and internal debates over jurisdiction. These complexities have become much clearer, for example, in the case of civic institutions such as universities: scholars now talk of the complicity of intellectuals turned expurgators, whose methods reshaped many literary texts and redefined the boundaries of right reading for centuries to come. These activities have produced a spate of important studies on the censorship of literary texts, particularly fiction, during the Counter-Reformation (see for just one example Rozzo's 2005 analysis of the *novelle* by Bandello).

Prominent on these renewed scholarly agendas is the concept of *dangerous literature* and, in particular, an approach to censorship that recognizes how dominant ideologies are not just imposed from above but legitimized from below through a process of self-censorship and subject-construction or identity formation. Approaches to what we might call «diffuse» or «soft» censorship—for example the studies by Fragnito (1999a; 2001b) or Prospero (1995; 1996)—were carried out independently from the New Historicist School pioneered by Anglo-American scholars of (mainly) Renaissance England to which we referred above, but they share an interest in the constitutive role of censorship. Dealing in particular with its impact on vernacular books, Fragnito

6. For representative studies, see the collective volumes by Stango (2001) and Fragnito (2001). On the censorship of Judaic writings, especially the Talmud, see Parente (1996,

2001) and Raz-Krakotzin (2004).

7. On this aspect of Bodin's thought, see Serano (1992), Quagliani (2001), and Bianchini (2005).

and others reveal how formal censorship and expurgation were allied to new confessional practices promoted by the Church after 1559, which encouraged penitents to denounce sin. In this way the Inquisition (a public institution) and confession (a private act) became indissolubly linked in an alliance of temporal and spiritual powers whose ideological effect was to bind individual conscience—inner and outer lives—more closely to the Church and State. Private conduct and conviction were thus subjected to, and shaped by, a climate of denunciation and suspicion, in which self-regulation, or self-censorship, operated in tandem with formal punitive and preventative measures. It affected all areas of social life, especially in fields where books were a professional necessity (students, professors, editors, jurists, etc). Professional men of letters, when confronted by censors and inquisitors, inevitably sought compromises in an attempt to carve out a limited degree of autonomy, in a process that was, *mutatis mutandis*, similar to that described by Burt in his 1993 monograph, *Licensed by Authority*. What might be termed «collaborative» freedom entailed practices and strategies that could range from outright self-censorship to the clandestine dissemination of books and ideas.⁸ These practices, the direct result of formal, punitive censorship, redefined the nature of books, reading, and the reading subject in the early modern period.

Moreover, punitive censorship also works to generate new texts through a process of substitution. This is particularly important in the case of spiritual and devotional literature. As Caravale (2003) has shown, the Church's large-scale prohibition of spiritual texts not only influenced the conduct of believers (and editors); it also brought into being new kinds of devotional text, which catered to the (imagined) religious requirements of the unlettered laity, who, as Prospero put it, were cast in the role of *eterni bambini* (1996: 627; see also Fragnito 2005: 22-26). Thus, the control of lay religiosity took effect not only through the prohibition but also through the carefully managed production of reading matter.⁹ One of Fragnito's key works (*Proibito capire*, 2005) illustrates how ecclesiastical censorship of Latin and vernacular works, both secular and religious, helped to induce amongst lower echelons of society a state of distrust towards the printed book.

Recent research, including the present essays, clearly demonstrates how these problems transcend national boundaries, however much they are shaped by local conditions. The mechanisms and guiding principles of ecclesiastical and political censorship were international in scope and implicated the whole of Catholic Christendom, as well as the colonial empires of the great European powers. Suffice it to note that many of the *Indices of Forbidden Books* aspired to

8. Chartier (1998).

careers of individual religious writers, see Pérez

9. For the effects of censorship on the literary

García (2006).

be *universal* indices, and all of them, whether they were Roman, conciliar, or compiled by university theologians (like those of Paris or Louvain) or national authorities, were closely linked or cumulative. It is true that national indices (such as Munich 1582 or the slightly earlier one printed in Antwerp) were particularly concerned with texts in the local vernacular. It is equally true that the actual textual effects of censorship could vary significantly from place to place, especially with respect to the Bible and works of lay piety. Even so, all these regional variations are firmly predicated on a common core of principles, however flexibly they could be applied according to specific political or religious circumstances. Literary texts suffered a similar fate: the appearance of a particular work on a universal index meant that it could be added to all the national ones, within a short space of time: the fate of Boccaccio's *Decameron*, with its many translations into other European languages, is one instance amongst many.¹⁰ Heretical works or authors were universally condemned throughout the Catholic world, and there were also prohibitions *a futuro*, which aspired to control not only works already in existence but even hypothetical ones, yet to be written.

A broad European perspective, which goes over and above the disciplinary boundaries imposed by national literary traditions, is also required to appreciate the workings of the international book trade (with its editorial centres in Venice, Paris, Basle, Antwerp, Rome, Coimbra, Salamanca, etc) and the shared use of Latin as the intelligentsia's *lingua franca*. The theorization of censorship in particular was generally formulated in Latin, whether in treatises devoted specifically to the subject (such as *Theotimus*, see below), theological, political, or legal works, commentaries on the classics, or in the numerous papal and episcopal edicts. Future research will probably show how although the underlying vocabulary of censorship in vernacular language may share a common foundation, it will be marked by regional and temporal variations which can be appreciated only through comprehensive comparative analysis.

That future scholarship should be comparative in nature is also demonstrated by the geographical distribution of the first indices of forbidden books that were produced between 1544 and 1564, the two decades that preceded the publication of the immense and influential Index of prohibited books compiled at the Council of Trent. During this period we find six indices published at the University of Paris (between 1544 and 1556), three at the University of Louvain (1546, 1550 y 1558), the indices of Venice (1549), Milan (1554) and Florence (1554), those of the Portuguese Inquisition (1547-1551), and the Spanish Inquisition (1559), as well as the first Roman indices (1557, 1558, and especially 1559, which was possibly the most repressive of all, as far as devotional and literary texts are concerned). No single national or regional perspective would suffice

10. See Sorrentino (1935: 143-220), Brown (1974), Chiecchi & Troisio (1984).

to appreciate the scale of this geography of repression and its political, cultural, and religious consequences for Early Modern Europe. In spite of certain local variations, the primacy of Rome and the need to determine common principles for the systematic censorship of books required the authorities themselves to adopt an international outlook. Modern scholars need to follow their panoramic gaze if they are to assess the scale of their ambitions.

And what ambitions they were: in the first fifty years of operation, the Indices of forbidden books affected 1946 European authors; indeed, the complete works of 1411 of these were condemned without exception. There are more than 2000 works categorically banned, with no possibility of correction, and they are included in all the European indices of this period.¹¹ Though impressive, this quantitative data gives only partial insight into the nature of intolerance and its impact on European cultural life and its legacy. Also of prime importance are the ideological underpinnings of this movement, which can be effectively assessed only by interpretative approaches that adopt comparatist perspectives. Such an approach will identify the universalizing aims of the censors, but also throw them into relief by measuring them against the local realities of censorship, where we find ample evidence of contestation, dissimulation and refractory interpretative communities.

Although the present volume is predicated on the need for comparatist approaches, it also recognizes that a panoramic comparatist overview is beyond the grasp of a single scholar, and that the best way forward is through collaboration, a collaboration that strikes a balance between studying local particularities and uncovering the overarching principles and practices that governed pan-European censorship and shaped its geographical contours in early modernity. Thus, although the following essays are self-contained studies, inevitably they intersect. As editors, we have adopted a grouping that highlights just one possible pattern of intersections, but there are others, and we suggest some of them at the end of this introduction.

We begin with four essays that illustrate, from various perspectives, the Catholic Church's attempts to regulate printing and reading in the two cultural fields that appeared to produce the most anxiety: secular fiction (especially, though by no means exclusively, amorous romances) and works of lay piety (notably Bible translations and popular catechism). The first essay, by Donatella Gagliardi, introduces the most significant theoretical defence of censorship to have been written in sixteenth-century Europe: *Theotimus, sive de tollendis et expungendis malis libris*. This treatise in dialogue form was written by the Benedictine Gabriel Du Puy-Herbault (Putherbeus, in Latin) and it was published in Paris in 1548. The date is significant. It appeared just at the time when

11. De Bujanda (1996: 33-34).

the Theology Faculty of the Sorbonne, with royal support, was attempting to consolidate its authority as the arch-censor of the Catholic world. Du Puy-Herbault's merciless attack on writers who threatened public morals (his most famous target was Rabelais), thus drew ideological support from both Church and State. Although the importance of *Theotimus* has been widely recognized by specialists, it remains a poorly understood work, in part because of the lack of modern editions. Gagliardi's recent edition (2008) compensates for this, and her present essay is part of her continuing research into the significance and European influence of the work. Her account shows that while Fray Gabriel bears a clear affinity with earlier moralists, such as Juan Luis Vives, his approach is far more radical and intransigent. Profane literature is not merely the prelude to immorality: it opens the door to impiety. For him, lust and heresy go hand in hand. Fifteen years later the dual dangers of obscenity to morals and faith were also recognized in the *regula* VII of the Tridentine index.

Gigliola Fragnito's pioneering studies into early modern ecclesiastical censorship lay the foundations for her review of the Vatican's attempts to control the lay person's reading in two areas of vernacular publishing: devotional and profane literature (specifically chivalric romances). Fragnito's essay helps to understand the vehemence and ultimate futility of Du Puy-Herbault's treatise; she points to the lack of uniformity and success in the Church's attempts to intervene in the laity's reading and book-collecting habits. Though these internal fractures have been broadly noted before, Fragnito argues that there is still much to learn about the precise details of ecclesiastical censorship (e.g. the control of «minor» forms of devotional literature), as well as some of its broader cultural implications (e.g., the influence of censorship on primary schooling).

Fragnito's essay forms a neat pairing with the contribution of Giorgio Caravale. Both scholars contextualize current scholarship in their field, outline new areas of research, and argue for a transnational approach. Moreover, Caravale is also interested in the Church's attempts to control devotional reading in sixteenth-century Italy, with regard not to the cultural elite, but to the beliefs and practices of the unlettered masses. Focussing on the desire to purge the laity of any taint of heterodoxy and superstition, he examines responses to the problems posed by Lutheranism, mysticism, and popular piety. His essay also contextualizes the frantic idealism of the *Theotimus*, by pointing out instances of discord between Church and State across the national boundaries of Spain and Italy.

The moral and spiritual dangers posed by profane reading are also the theme of Emilio Blanco's analysis of the literary attitudes of the Franciscan Antonio de Guevara (c. 1481–1545). Guevara is especially pertinent to a volume on reading and censorship for two obvious reasons. His essays and treatises provided some of the most popular reading matter of sixteenth-century Europe; translated into numerous European languages, his moral essays became best-sellers. But Guevara also worked for the Inquisition. Blanco examines the evaluative and

prescriptive comments found in the prologues to his works (whether dedicated to royal princes, courtiers, or religious novices). One finds here the expected censure of idle literature of entertainment, which affiliates him with Vives and Du Puy-Herbault; at the same time, however, Blanco detects a deeper motive embedded in Guevara's negative criticism of secular literature. He suggests that Guevara was driven not simply to be an arbiter but an *auctor*, a writer whose practice had the moral and aesthetic authority to establish models for others to emulate.

Guevara's prologues are a bridge, so to speak, between two domains: the Church and the evolving discourse of the literary. With the next three essays, by Julian Weiss, Robert Archer, and José Augusto Cardoso, we move fully into the domain of literature, with its constituent ideas of the author, the classic, and the reader. In one respect, of course, the move simply entails a shift in perspective. Underlying the first four essays—especially Caravale's account of the Church's preoccupation with prayer—is the ecclesiastical and monarchical fear of autonomous thought. The next three essays tackle the ways in which changes in the very idea of literature itself both empower and channel the individual freedoms of writers and readers. The limited autonomy of the literary domain is the central subject of Julian Weiss's account of the emerging discourse of the vernacular national «classic». Weiss argues that the classic requires a particular subject position from which to read it, based on a dynamic whereby the reader moves across time and space, sets the past in dialogue with the present, and acquires a panoptic and critical view of the text and the world of which it forms a part. While the reader was encouraged to exercise creativity and independence of thought, this freedom had its limits. The ideal reader was both critic and censor.

Weiss's raw material comes from Iberia, with the glosses and commentaries on two of the three recently constituted Spanish classics, the late medieval Castilian poets Juan de Mena (1411–1456) and Jorge Manrique (c. 1440–1479). The third fifteenth-century poet to be raised to the status of the classic was the great Valencian lyric poet Ausiàs March (c. 1397–1459). Like Weiss, Robert Archer also studies the connection between canon formation and cultural control, but he considers one particular instance of what appears to be censorship. Among his 128 poems Ausiàs March penned a ferocious invective against a woman who, along with the man with whom she is having an affair, is actually named. Yet in one of the most important manuscripts of the poet's *oeuvre* there is evidence that someone has ripped out the folios on which the poem was probably copied. In a later manuscript, a marginal note records the allegedly common opinion that the poem cannot be attributed to March. As he reflects upon the implications of this evidence, Archer speculates that this particular poem was an inconvenience within the move to raise March to the status of an Iberian Petrarch. The desire to compile his complete works, which were scattered through a large number of manuscripts, and to document his

unique poetic voice, competed with the desire to make his verse conform to the ideological model of a Petrarchan *canzoniere*.

Another perspective on the intersection between censorship and early modern notions of the author is provided by José Augusto Cardoso. Cardoso's overview of the literary career of the Portuguese dramatist Gil Vicente (1465–1537) highlights the writer's complex relationship to institutional power. Since his first appearance before royalty in 1502, Gil Vicente adopted a range of authorial voices and guises, from «lettered shepherd» to disillusioned philosopher. These guises were part of Vicente's continuing attempts to test the limits of social, moral and political critique, and to create for himself a degree of relative autonomy as a writer. At the heart of Cardoso's analysis is an examination of how Gil Vicente's literary persona was shaped by his ideological negotiations with the institutions he served; but he also describes his posthumous fate, as an author figure. When his complete works were gathered together in the second-half of the sixteenth century, they would be heavily censored by the Inquisition; much later, in the nineteenth century, when his place in the Portuguese literary canon was being consolidated, his voice would continue to be appropriated, though for different ideological agendas.

Although it overlaps with the work of Weiss and Archer, Cardoso's research into Gil Vicente's veiled authorial voices also connects with the following two essays, by Rosa Navarro and Emily Butterworth. Their research explores inter-related ideas and practices of self-censorship, principally self-imposed restraints of rhetorical decorum, anonymity and literary pseudonyms. Hiding one's authorial identity behind the cloak of anonymity is an extreme form of veiling, made necessary when there is no self-censorship to link author and censor in tacit pact. Such is the case of the Spanish humanist Alfonso de Valdés (c. 1500–1532), according to Rosa Navarro. The dialogues of Valdés, which circulated in manuscript form and also anonymously, were subject to official censure by the Inquisition. Anonymity, however, could never provide absolute protection. Using the example of Baldessare Castiglione's correspondence with Valdés, Navarro shows what happens when the veil of secrecy falls. Castiglione's vicious personal attack on Valdés's *converso* origins «reveals» a potential heretic; at the same time, the papal *nuntio* and author of *Il cortegiano* defends the anonymity of the satirist's target (especially if he is a Pope). Anonymity, therefore, marks the discursive boundary between the sayable and unsayable. By way of conclusion, Navarro advances a bold claim: the famous picaresque novel, *Lazarillo de Tormes* (1554) was in fact also the work of Alfonso de Valdés. This novel, whose anti-clerical satire was expurgated in 1573, illustrates how after Philip II's edict of 1558 prohibiting the publication of anonymous books, the pseudonym became the writer's favoured form of veiling.

Castiglione's attack on Valdés shows how censorship could be justified by its suppression of libel. The fine balance of moral decorum provides a focal point for Emily Butterworth's discussion of the French humanist printer Robert Es-

tienne (1503–1559), and the essayist Michel de Montaigne (1533–1592). On the basis of a semantic analysis of *censure* in early modern France, Butterworth explains how the two men illustrate the duality at the heart of the censorship, since *censure* could embrace both critical evaluation and suppression. Butterworth's findings are further proof of the need to situate early modern censorship within matrix of discourses and social values. It derives meaning from the fear of vicious slander on the one hand, and the desire for potentially salutary correction on the other, and entails both the sanction of public opinion and the thoughtful interpretation of individual readers. Thus, at a discursive level censorship stands at the intersection of multiple discourses; those studied here are the rhetorical conventions and ideals of Christian fraternal correction and scholarly debate. In both cases, the reader's role is crucial. The emerging conception of the author as a figure legally responsible for their text is thus accompanied in this period by the concomitant figure of the reader, rival and accomplice in the author's self-construction, one who illustrates both the hopes and the anxieties that surrounded the role of the censor.

The volume closes with a pair of essays that give centre stage to the writer's creative imagination, the ability to imagine other worlds. Although Marie-Luce Demonet's essay on early modern theories of fiction draws many of its literary examples from France, she situates the censorship of imaginative literature within a much broader European philosophical context. Besides the conventional moral justifications that stretch back through the Middle Ages to late Antiquity, she shows philosophers developing other defences for literary fiction. According to some thinkers (such as the Spanish Jesuit philosopher and theologian Francisco Suárez, 1548–1617), works of the imagination could possess a valid social and political function, as well as metaphysical legitimacy. The power to conceive things not as they were but as they could be (what Suárez called the *ens rationis*) need not be devoid of reason and proportionality. Demonet concludes with the recognition that the imaginative space opened up by romances, dialogues, novels and drama could not always be defended, philosophically or morally: what moralists, theologians and philosophers feared was chimeric excess. But by the same token they also recognized another limitation: their own inability to enter into the minds of readers to curb the power of the imagination.

Historically, Demonet argues that a crucial turning point in attitudes towards imaginative fiction was reached in the early seventeenth century. The final paper in the volume, by Roger Chartier, deals with one of the most notorious free-thinkers from this period, Cyrano de Bergerac (1619–1655). Cyrano's two works of proto-science fiction, the *Etats et Empires de la Lune* and its sequel *Histoire comique des Etats et Empires du Soleil* illustrate the continuing struggle of royal and ecclesiastical censors to control the creative imagination. Around one hundred years after Du Puy-Herbault's tirade against the corrupting profanities of fiction, Cyrano's scathing satire and religious parody initially escaped censorship because he initially circulated his texts in manuscript form. How-

ever, when *Etats et Empires de la Lune* was prepared for the press in 1657, it had been radically cut (by about 20%) and carefully rewritten in order to transform the narrator into a firm defender of Christian orthodoxy. Drawing on his well-known studies on the social history of the book, Chartier speculates upon the origins of this censorship (authorial or editorial?), and describes the material forms it took while the books were being produced. Chartier correctly emphasizes that manuscript publication was not simply a means to avoid institutional censorship; yet his discussion of what happens to a work in its passage from limited to public circulation also throws into relief the limitations and the reach of the early modern censor.

This account, along with our choice of organizational structure, simply serves to illustrate some of the ways in which these essays may be read together to bring out certain common themes. Our aim is not to be programmatic. Future research could develop a more chronological approach, in order to offer a more finely calibrated account of the modes and practices of censorship before and after the formal constitution of the Index. Numerous essays stress the connections and discontinuities in censorship across the Catholic world. They illustrate the lack of uniformity in the approach to, and application of, institutionalized prohibition and expurgation, and how censorship varies according to literary genre, reading public, and historical moment. As we have already emphasized, more research needs to be done to extend this comparatist approach to include both northern Europe and the New World. Further disciplinary connections should also be made, linking the findings and approaches of scholars who work mainly on Italy, Iberia, and France with those who have done so much to elucidate, for example, the case of early modern England (for some illustrations, see the bibliographies by Weiss and Butterworth). In short, no single approach to the problem of the cultural control of reading in early modernity is possible, in large measure because the problem itself is so multifaceted. Direct censorship is but one form of control and future research will necessarily continue to examine it within a broad web of cultural conflicts, ideologies and discourses. Needless to say, such an interpretative agenda must be enriched by continuing archival work, with the creation of digital and printed databases, catalogues, inventories and editions of primary sources.

Bibliography

- ALCALÁ, Ángel, *Literatura y ciencia ante la Inquisición española*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2001.
- BIANCHIN, Lucia, «*Dove non arriva la legge*»: dottrine della censura nella prima età moderna, Bologna, Il Mulino, 2005.
- BRAMBILLA, Elena, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- BROWN, P. M., «The rassetatura of the Decameron», in *Lionardo Salviati. A Critical Biography*, New York-London, Oxford University Press, 1974, pp. 160-182.
- BURT, Richard, *Licensed by Authority: Ben Jonson and the Discourses of Censorship*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.
- CARVALE, Giorgio, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze, Olschki, 2003.
- CHARTIER, Roger, «Le manuscrit à l'âge de l'imprimé (XVe-XVIIIe siècles). Lectures et réflexions», *La Lettre clandestine*, 7 (1998) 175-193.
- CHIECCHI, Giuseppe & TROISIO, Luciano, *Il Decameron sequestrato. Le tre edizioni censurate nel Cinquecento*, Milano, Unicopli, 1984.
- CLARE, Janet, *Art Made Tongue-Tied by Authority: Elizabethan and Jacobean Dramatic Censorship*, 2nd ed., Manchester, Manchester University Press, (1990) 1999.
- CRAMER, F., «Bookburning and Censorship in Ancient Rome: A Chapter from the History of Freedom of Speech», *Journal of the History of Ideas*, 6.2 (1945) 157-196.
- DE BUJANDA, Jesús Martínez, *Thesaurus de la littérature interdite au xvie siècle. Auteurs, ouvrages, éditions*, Genève, Droz, 1996.
- DOMERGUE, Lucienne, *La censure des livres en Espagne à la fin de l'Ancien Régime*, Madrid, Casa de Velázquez, 1996.
- FEBVRE, Lucien & MARTIN, Henri-Jean, *L'apparition du livre*, Paris, Albin Michel, 1958.
- FIRPO, Luigi, «Filosofia italiana e Controriforma», *Rivista di Filosofia*, 41 (1950) 150-173, 390-401; 42 (1951) 30-47.
- FRAGNITO, Gigliola, *La Bibbia al rogo. Censura ecclesiastica e volgarizzamenti biblici (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997.
- FRAGNITO, Gigliola, «'Li libbri non zò rrobba da cristiano': la letteratura italiana e l'indice di Clemente VIII (1596)», *Schifanoia*, 19 (1999a) 123-135.
- FRAGNITO, Gigliola, «L'applicazione dell'indice dei libri proibiti di Clemente VIII», *Archivio Storico Italiano*, 59 (2001a) 107-49.
- FRAGNITO, Gigliola, ed., *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- FRAGNITO, Gigliola, «'In questo vasto mare de libri prohibiti et sospesi tra tanti scogli di varietà et controversie': la censura ecclesiastica tra la fine del Cin-

- quecento e i primi del Seicento», *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*, a cura di Cristina Stango, Firenze, Olschki, 2001b, pp. 1-35.
- FRAGNITO, Gigliola, *Proibito capire. Chiesa e volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- FRAJESE, Vittorio, «La Politica dell'Indice dal tridentino al clementino (1571-1596)», *Archivio italiano per la storia della pietà*, 11 (1998) 269-355.
- FRAJESE, Vittorio, «La congregazione dell' Indice negli anni della concorrenza con il Sant' Uffizio (1593-1603)», *Archivio italiano per la storia della pietà*, 15 (2002) 179-220.
- FRAJESE, Vittorio, *Nascita del Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Cronroriforma*, Brescia, Morcelliana, 2006.
- GIL, Juan, *La censura en el mundo antiguo*, Madrid, Revista de Occidente (1961), 1984.
- GODMAN, Peter, *The Silent Masters: Latin literature and its Censors in the High Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- GRENDLER, Paul F., *Culture and Censorship in Late Renaissance Italy and France*, London, Variorum Reprints, 1981.
- HALASZ, Alexandra, review of *Dictionary of Literary and Dramatic Censorship in Tudor and Stuart England* by Dorothy Auchter, *Literature and Censorship in Renaissance England* by Andrew Hadfield, *Press Censorship in Jacobean England* by Cyndia Susan Clegg, and *Elizabethan News Pamphlets: Shakespeare, Spenser, Marlowe and the Birth of Journalism* by Paul J. Voss, *Renaissance Quarterly*, 56 (2003) 888-894.
- HILGERS, J., *Der Index der verbotenen Bücher in seinem neuen Fassung dargelegt und rechtlich-historisch gewürdigt*, Freiburg, Herderische Verlagshandlung, 1904.
- LÓPEZ, Pasquale, *Sul libro a stampa e le origini della censura ecclesiastica*, Napoli, Luigi Regina, 1972.
- McKITTERICK, David, *Print, Manuscript, and the Search for Order, 1450-1830*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- PARENTE, Fausto, «La Chiesa e il *Talmud*. L'atteggiamento della Chiesa e del mondo cristiano nei confronti del *Talmud* e degli altri scritti rabbinici con particolare riguardo all'Italia tra xv e xvi secolo», in C. Vivanti, ed., *Storia d'Italia, Annali vol. XI: Gli Ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 521-643.
- PARENTE, Fausto, «The Index, the Holy Office, the Condemnation of the *Talmud* and Publication of Clement VIII's Index», in Fragnito, Gigliola, ed., *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 163-198.
- PATTERSON, Annabel, *Censorship and Interpretation: The Conditions of Writing and Reading in Early Modern England*, 2nd ed., Madison, University of Wisconsin Press, (1984) 1990.

- PÉREZ GARCÍA, Rafael M., *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento*, Gijón, Trea, 2006.
- PROSPERI, Adriano, «Penitencia e Riforma», *Storia d'Europa*, vol. IV, *Letà moderna. Secoli XVI-XVIII*, a cura di M. Aymard, Torino, Einaudi, 1995, pp. 183-257.
- PROSPERI, Adriano, «Censurare le favole» in *L'inquisizione romana. Letture e ricerche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, pp. 345-384.
- PROSPERI, Adriano, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.
- DU PUYHERBAULT, Gabriel, *Theotimus sive de tollendis et expungendis malis libris*, (Parisii, apud Ioannem Roigny, 1549); edición facsimilar con un estudio introductorio de Donatella Gagliardi, Barcelona-Madrid-Vigo, Seminario de Poética Europea del Renacimiento (UAB), Instituto Lucio Anneo Séneca (Universidad Carlos III Madrid), Academia Editorial, Colección «Bibliotheca Sphaerica», 2008.
- QUAGLIONI, Diego, «Conscientiam Munire: Dottrine della censura tra Cinque e Seicento», in Cristiana STANGO, ed., *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*, Firenze, Olschki, 2001, pp. 37-54.
- RAZ-KRAKOTZKIN, Amnon, «Censorship, Editing and the Reshaping of Jewish Identity: The Catholic Church and Hebrew Literature in the Sixteenth Century», in Allison P. COUDERT & Jeffrey S. SHOULSON, eds., *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, Philadelphia, 2004, pp. 125-155.
- RAZ-KRAKOTZKIN, Amnon, *The Censor, the Editor, and the Text: The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007.
- RÉGO, Raúl, *Os índices expurgatórios e a cultura portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1982.
- REUSCH, Franz Heinrich, *Die Indices librorum prohibitorum des sechzehnten Jahrhunderts*, Tübingen, Litterarischer Verein in Stuttgart, 1885.
- RÉVAH, Israël, *La censure inquisitoriale portugaise au xviiè siècle*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia, 1960.
- ROTONDÒ, Antonio, «Nuovi documenti per la storia dell'Indice dei libri proibiti», *Rinascimento*, 3 (1963) 145-211.
- ROZZO, Ugo, ed., *La censura libraria nell'Europa nel secolo XVI*, Udine, Forum, 1997.
- ROZZO, Ugo, *La letteratura italiana negli 'Indici' del Cinquecento*, Udine, Forum, 2005.
- RUSSELL, P. E., «El Concilio de Trento y la literatura profana: reconsideración de una teoría», *Temas de 'La Celestina' y otros estudios: Del 'Cid' al 'Quijote'*, Barcelona, Ariel, 1978, pp. 441-478.
- SERRANO GONZÁLEZ, Antonio, *Como lobo entre ovejas. Soberanos y marginados en Bodin, Shakespeare, Vives*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

- SORRENTINO, Andrea, *La letteratura italiana e il Sant'Uffizio*, Napoli, Perrella, 1935.
- STANGO, Cristina, ed., *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*, Firenze, Olschki, 2001.
- ZACCARIA, Francesco Antonio, *Storia Polemica delle Proibizione de' Libri*, Roma, Generoso Salomoni, 1777.

La teoría de la censura en el *Theotimus* de Putherbeus

Donatella Gagliardi

Università della Calabria

Cuando a principios de 1548 el benedictino Gabriel Du Puyherbault¹ entregó al impresor Jean de Roigny el manuscrito de su diálogo en latín *Theotimus sive de tollendis et expungendis malis libris*, Francia estaba liderando la guerra contra la circulación impresa de ideas heterodoxas.² En 1544, la Facultad de Teología de París había inaugurado la larga nómina de catálogos europeos de libros prohibidos, con el respaldo del rey Francisco I y del Parlamento; y tres años más tarde, en diciembre de 1547, un severísimo edicto de Enrique II había reconocido a la Sorbona como máxima autoridad en cuanto a la revisión preventiva de todo texto relacionado con las Sagradas Escrituras, ratificando, además, el nuevo *Index* de 1547.³ Fue durante esa década de los Cuarenta cuando los teólogos parisinos ejercieron una enorme influencia sobre las políticas censorias adoptadas por los demás países católicos, como revela, entre otras pruebas, la edición en Roma del catálogo francés de *libri vitandi* fechado en 1549.⁴ Fray Gabriel, pues, quiso su-

1. Se registran hasta cinco variantes gráficas de su apellido: Du Puyherbault, Dupuyherbault, Dupuiherbault, Du Puiherbault, Du Puy-Herbault. A lo largo de este trabajo utilizaré la primera, junto con la forma latinizada *Putherbeus*.

2. Para una biografía intelectual del autor del *Theotimus* y una aproximación crítica a su obra remito a mi estudio preliminar en Du Puyherbault (2008).

3. Una cita *in extenso* del edicto puede leerse en la introducción histórica de Farge al volumen de Bujanda *et alii* (1985: 72).

4. Está demostrado que todas las condenas

de los Índices de la Sorbona publicados hasta mediados del xvi se incorporaron en los catálogos de Portugal, España, Venecia y de la Curia romana, dejando de ser, de 1551 en adelante, punto de referencia obligado para las estrategias censorias europeas: «La grande majorité des interdictions introduites par les théologiens de Paris à partir de 1551 sont ignorées des autres index européens. Ainsi, des 23 condamnations originales du catalogue de 1551, 15 sont des condamnations uniques. De même, en 1556, sur 59 condamnations originales, 46 sont uniques». Cf. Bujanda *et alii* (1985: 103).

marse a la lucha en defensa de la verdadera fe, abogando por una cruzada ideológica contra la irrefrenable corrupción de la moral pública, lo que, a su entender, implicaba la necesidad de medir con el mismo rasero lo herético y lo lascivo.

¿Acaso no acababa de merecer la reprobación de los «Sorbonicos»⁵ (1547) incluso una obra de entretenimiento como *Le Tiers Livre de Pantagruel*,⁶ corriendo la misma suerte que el *Gargantua et Pantagruel* condenado en 1544?⁷ Para el fraile benedictino, el de François Rabelais era el ejemplo más granado, pero por desgracia no el único, de una forma deletérea de literatura profana, peligrosamente colindante con la heterodoxa, y de tan implacable veredicto queda constancia en dos celeberrimas páginas del *Theotimus*, sobre las que volveré más adelante.

Entre los *libri tollendi* más peligrosos, a juicio de fray Gabriel, destacaban los *venerii*, consagrados al culto de los placeres, a engaños y promesas de amor, a malsanos furores. Eran éstos los catecismos mundanos, los tratados de perdición que circulaban impunemente en una sociedad cuyos valores cristianos se habían perdido casi por completo, propiciando la instauración de un *modus vivendi* pagano.

Quienes contribuían en especial modo a enfangar la moral pública eran los poetas, cuyos versos donosos, elegantes, y a la vez ponzoñosos, aprendían los jóvenes de memoria; los dramaturgos que se empeñaban en dar vida a personajes disolutos y a representar situaciones escabrosas; y los creadores o traductores de esas novelas caballerescas y sentimentales que se habían convertido en libros de cabecera para todos los estados sociales. En cambio, acababan salvándose de tan severo escrutinio los clásicos grecorromanos, según el modelo de asimilación de la cultura profana al patrimonio cristiano propuesto por Erasmo en la estela de San Jerónimo.⁸ Evocando la conocida imagen bíblica de la *mulier captiva* que podía ser admitida en la casa y hasta en la cama de un hijo de Israel tras una

5. Así Rabelais satirizó a los teólogos de la Sorbona.

6. Para su impresión, llevada a cabo en París por Chrestien Wechel en 1546, Rabelais había conseguido el privilegio necesario gracias a la protección del cardenal Du Bellay.

7. Los *Grandes Annales* figuraban ya en la lista negra elaborada por los doctores parisinos a petición del Parlamento en 1542-1543, y reproducida en Bujanda *et alii* (1985: 441-444). Por otra parte, «on parle souvent d'une condamnation de Rabelais par la Faculté en 1533, mais la seule source est une lettre de Calvin (*Calvini opera*, Xb, col. 29) qui résume un discours de Nicolas Le Clerc, le 24 octobre 1533, où ce dernier, en essayant de se disculper d'une attaque contre le *Miroir de l'âme pécheresse*

de Marguerite de Navarre, cite le *Pantagruel* en passant. Il n'y a pas de trace dans les registres de la Faculté d'une condamnation des oeuvres de Rabelais avant la liste de 1543, n. 64». Bujanda *et alii* (1985: 360).

8. «Hieronymum aperio, locum forte obvium ostendo, ubi de muliere captiva disputat, quam eruditionem prophanam vir doctissimus et apte et festive interpretatur. 'Quid ergo, inquires, mirum si et ego sapientiam saecularem propter eloquii venustatem et membrorum pulchritudinem de ancilla atque captiva Israelitidem facere cupio et si quid in ea mortuum idolatriae, voluptatis, erroris, libidinum vel praecido vel rado et mixtus purissimo corde vernaculos ex ea genero Domino sabaoth?». Cf. Erasmo, *Antibarbarorum liber*, 111, 1049-1050.

ceremonia de purificación,⁹ se declaraba admisible la lectura de los principales clásicos, en nombre de su alta erudición, y su excelencia lingüística y estilística, pero a condición de que los más licenciosos fueran expurgados para los niños de la escuela.

En cuanto a la literatura moderna, títulos y nombres de malos libros y peores autores no se quedaron en el tintero de Putherbeus. Si el país donde las *bonae litterae* más olían a paganismo era Italia, cuna no sólo de escritores tan depravados como el Boccaccio de las *Cento novelle*,¹⁰ o el Bracciolini de las *Facezie*,¹¹ sino también del Filippo Beroaldo, exegeta del *Asinus aureus*, Francia no le iba en zaga. En la lista negra de las obras de entretenimiento, encontramos —amén del *Gargantua et Pantagruel*—, *Lancelot*, *Merlin*, *Artus*, *Ogier* (al que toca el singular honor de una doble ocurrencia), o sea las novelas caballerescas más en boga en aquel entonces, junto con textos de tema amoroso, como el *Peregrino* de Jacopo Caviceo (vertido al francés por François Dassy en 1527 y publicado varias veces en los años siguientes);¹² el *Pamphilus* («Galateae lectione»), comedia anónima latina del siglo XII que inspiró el poema *Pamphile et Galatée* de Jehan Bras-de-fer; la *Fiammetta* de Boccaccio,¹³ cuya traducción francesa, aparecida por vez primera en 1531, conoció múltiples reediciones hasta 1541; y las *Angoysses douloureuses qui procedent d'amours* de Hélisenne de Crenne (1538) las cuales, a pesar de proponerse como una suerte de «respuesta moralizadora»¹⁴ a la *Fiammetta*, no merecen la absolución de fray Gabriel.

En lo que atañe a los géneros literarios condenados, a primera vista no se registran diferencias significativas, ni con respecto al canon de la mala literatura establecido por Juan Luis Vives en su *Institutio foeminae christiana*, que también incluye la novela caballeresca y sentimental junto a la obra de Poggio y al *Decameron*,¹⁵ ni con el catálogo de libros «alcahuetes» que puede leerse en

9. *Deut.* 21, 10-13.

10. Antoine Le Maçon acababa de publicar en París su traducción de las *Cento novelle*.

11. Para Sozzi (1967: 418-419) las múltiples censuras de las que fue objeto Bracciolini en el siglo XVI proceden de la condena inapelable que Erasmo sentenció en la célebre epístola a Martin Dropp.

12. Como recuerda Vignali en su introducción al texto de Caviceo (1993: XIV), «il Niceron ci attesta che il *Peregrino*, ai tempi di Francesco I, era il libro prediletto della gioventù francese». Sobre la fortuna de esta obra en la Francia del Quinientos, véase Ferrari (1994).

13. Para un estudio de la recepción francesa de Boccaccio en el siglo XVI, cf. Sozzi (1971).

14. La definición es de Cappello (1997: 90), quien subraya cómo en la obra de Hélisenne

de Crenne «la conclusione edificante sancisce la punizione della scandalosa sensualità femminile, incarnata in Fiammetta». Para una *recensio* de las numerosas ediciones de las *Angoysses douloureuses* remito a Possenti (1981 y 1988).

15. «Hoc ergo curare leges et magistratus congruit. Tum et de pestiferis libris, cuiusmodi sunt in Hispania Amadisus, Splanidianus, Florisandus, Tirantus, Tristanus, quarum ineptiarum nullus est finis. Quotidie prodeunt novae: Celestina lena, nequitiarum parens; Carcer amorum. In Gallia Lancelotus a lacu, Paris et Vienna, Ponthus et Sidonia, Petrus Provincialis et Magalona, Melusina, domina inexorabilis. In hac Belgica Florius et Albus flos, Leonella et Canamorus, Turias et Floreta, Piramus et Thisbe. Sunt in vernaculis linguis transfusi ex Latino quidam, velut infacetissimae Facetiae Poggii, Euryalus et Lucretia, centum fabulae Boccacii.

la *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium declamatio* de Agrippa von Nettesheim, de la que transcribo a continuación un pasaje del capítulo «De arte lenonia», donde se acusa a los poetas, a los falsos historiadores y a los sórdidos escritores profanos de corromper las buenas costumbres:

[...] Poetae inter lenones principatum facile obtinerunt [...]. Post istos vero non infimum inter lenones locum sibi vendicant Rhetores [...]. Superiores tamen istis locum possident Historici, illi praecipue qui amatorias illas historias contexuerunt: Lanceloti, Tristamii [*sic*], Eurealis, Peregrini, Calisti, et similium, in quibus fornicationi et adulteriis a teneris annis puellae instituuntur et assuescunt [...]. Permulti autem Historici lenones extitere, quorum nomina obscura sunt; multi etiam inter praeclaros Scriptores operam navarunt: eiusmodi ex recentioribus, Aeneas Sylvius, Dantes, Petrarcha, Bocatius, Pontanus, Baptista de Campofragoso, et alter Baptista de Albertis Florentinus. Item Petrus Hoedus et Petrus Bembus, Jacobus Caviceus, et Jacobus Calandrus Mantuanus, et multi alii, inter quos tamen Joannes Bocatius superatis omnibus, lenonum palmam sibi lucratus est, in iis maxime libris, quos Centum Novellarum intitulavit, cujus exempla et traditiones nihil aliud sunt, quam callidissima lenociniorum stratagemata.¹⁶

Aunque no es este el lugar para demostrar que Vives y Agrippa fueron las principales fuentes en las que bebió el benedictino, las coincidencias no dejan de ser muy llamativas.¹⁷ Quizá pueda sorprender la ausencia de dos obras entre las *vitandae* señaladas en el *Theotimus*: el *Amadís de Gaula* y la *Historia de duobus amantibus*, pero, bien mirado, el dato no resulta extraño. En realidad la novela de Montalvo comenzó a hablar francés sólo a partir de los años Cuarenta —circulando además en un formato (*in-folio*) que no favoreció su inmediato éxito editorial—,¹⁸ mientras que, en el caso de la historia de Euríalo y Lucrecia, si bien no está citada expresamente, se menciona, sin embargo, su autor. Para el benedictino el de Enea Silvio Piccolomini, que llegaría a ser Papa con el nombre de Pio II, era un caso modélico, junto al de Petrarca, de buen cristiano dispuesto a rectificar su conducta viciosa y a renegar de los frutos de un *otium literarium* nada edificante. Un ejemplo a seguir en esa época infausta, en ese mundo al revés, donde indignos religiosos, en vez de velar por el bien de los feligreses, atentaban contra su integridad, poniendo a su alcance textos repletos de ignominias.

Si en Italia Niccolò Perotti, arzobispo de Siponto, había malgastado el tiempo en un eruditísimo comentario filológico a los epigramas de Marcial, en Francia

Quos omnes libros conscripserunt homines otiosi, male feriati, imperiti, vitiiis ac spurcitiae dediti, in quibus miror quid delectet nisi tam nobis flagitia blandirentur». Cf. Vives (1996-1998, I: 44-46), según el texto de la reedición basileense de la *Institutio* (1538). Analiza las variantes introducidas en la *princeps* de 1524 Gagliardi (2008).

16. Agrippa von Nettesheim (1531: lxxxvii v-lxxxviii r).

17. Léanse a este propósito las oportunas observaciones de Cappello (1997: 61-67).

18. Sobre el triunfo y ocaso del ciclo amadisiano en Francia, véanse Simonin (1984) y Fumaroli (1985).

tampoco faltaban «homines male feriat»¹⁹ que se desvivían por traducir, por ejemplo, a un poeta obsceno como Ovidio, divulgando en su patria obras asequibles, en latín, sólo a una estricta minoría. ¿A quién no hubiera desviado la portada de las *Heroides* ovidianas vertidas en decasílabos por el obispo Octavien de Saint-Gelais? «Episcopus vertit. Episcopum putes non ad salutem voluisse nonnihil scribere?» (*Theotimus* 86).²⁰ Por no hablar de ese ilustre prelado, quien, tras impartir la bendición al pueblo, olvidó en su tribuna un códice precioso, adornado con oro y seda, que resultó ser la *Adolescence Clémentine*, obra de un poeta, Clément Marot, definido más adelante «salacissimu[s], foedissimu[s] et corruptissimu[s]».²¹

La degeneración moral estaba salpicando irremediabilmente las altas esferas eclesiásticas, sin embargo, pocos habían reparado en las nefastas consecuencias de tan escandalosas conductas, en el estrecho vínculo que unía, por un lado, honestas costumbres y ortodoxia, y por otro, lujuria y herejía: quien no vivía castamente acababa degenerando en cismático e impío. La amenaza que se cernía sobre la cristiandad era temible: «Vicit superbia, impietatis mater, vicit ambitio, vicit impudentia [...] vicit voluptatum sacer amor» (*Theotimus* 220). En medio de la indiferencia general, ese renovado hedonismo se difundía como un virus letal junto con ciertas execrables doctrinas religiosas, minando la integridad del mundo cristiano. Es éste, a mi entender, el elemento más original de la teoría censoria propuesta por Putherbeus, quien ponía el grito en el cielo porque nadie denunciaba a los autores obscenos, empeñados en hacer triunfar lo profano y lo lascivo sobre lo sagrado.

NICOLAUS Et tamen adversus haereses quis vel tenuiter eruditus hodie non scribit, quae non sudant calcographiae? In libidinose scribenteis, in miscenteis sacra profanis, imo profana, et omnibus modis nefanda pro sacris substituenteis, ecquem vel mutire audimus?

THEOTIMUS Adeo se porrigit latius Venus quam Philautia, mi Nicolae [...]. (*Theotimus* 147-148)

La situación era desesperante: sacerdotes y monjes dejaban de lado las Sagradas Escrituras para dedicarse a lecturas ilícitas que sustraían la pureza a la mente y el hombre a Dios. Los prelados componían o traducían obras vanas e impúdicas, recitándolas luego en cortes y simposios que solían frecuentar más que las iglesias, y así contaminaban definitivamente las almas que deberían haber salvado.

Para Putherbeus toda posibilidad de reformar la iglesia carecería de fuerza hasta que no se pusiese fin a la disolución moral fomentada por obispos y pon-

19. Es la misma definición que de los escritores profanos había dado Luis Vives, cf. el fragmento citado en la n. 15.

20. Para no cargar excesivamente el aparato de notas, voy a indicar siempre en el cuerpo del texto las páginas del *Theotimus* de las que

proceden las citas. El diálogo puede leerse en edición facsimilar : Du Puyherbault (2008).

21. No en en vano fue atribuido a él el prefacio antepuesto a la versión de 1526 del *Roman de la Rose*, otro texto condenado sin apelación por Putherbeus.

tíficos, quienes, al cabo, eran los verdaderos responsables de los conflictos que iban lacerando la Iglesia. Ningún concilio, sínodo, parénesis podría sanar la laceración de herejía, si antes no se acababa de una vez con los vicios, puesto que «nulla haeresis nisi propter gulam ventremque constituitur» (*Theotimus* 226-227).

Y es precisamente en este contexto donde hay que situar la célebre invectiva contra François Rabelais, un religioso brillante a la par que degenerado, cuya decisión de adherirse al clero secular tras su fugaz paso por un monasterio franciscano y otro benedictino, debieron contribuir a alimentar la indignación de fray Gabriel contra él y las altas dignidades eclesiásticas —*in primis* el cardenal Du Bellay— que siempre le ofrecieron su protección y amistad. Consciente de su falta de recursos para contrarrestar la corrupción de *fides* y *mores*, Du Puyherbault confiaba en la intervención de los «auxilii ferendi potentissimos», es decir en los teólogos parisinos, verdaderos Atlantes de la verdad católica,²² quienes llevaban ya más de veinte años vigilando por la defensa de la ortodoxia,²³ y en las autoridades civiles como el Pierre Rémond, presidente del Senado de Rouen, y destinatario de la *Epistola Nuncupatoria* del *Theotimus*.²⁴

En Francia la coyuntura histórica no podía ser más propicia al triunfo de las teorías censorias de fray Gabriel, pero, contra toda previsión, no sólo la cuarta entrega de la saga pantagruélica, dedicada, por cierto, al cardenal Odet de Châtillon, consiguió permiso de impresión, sino que Rabelais —que en su *Quart Livre* no desperdió la ocasión de poner en ridículo al «enfurecido Putherbeus»—²⁵ se libró de ser puesto entre los *autores vitandi* tanto en 1551 como en 1556.

Es más, en las listas francesas de libros prohibidos de esos años, en vano buscaríamos algún título del «Malorum ac sordidorum aliquot librorum ca-

22. Así se les llama en la p. 236 del *Theotimus*, y, más adelante, «simplicitatis catholicae indefessos propugnatores».

23. Como precisa Farge en su introducción histórica al volumen colectivo de Bujanda *et alii* (1985: 54, n. 63), «à partir de 1520 jusqu'à la publication du premier catalogue officiel de la Faculté, les registres de la Faculté mentionnent environ 221 livres, opuscules et placards. Nombre d'entre eux sont simplement signalés par une notice brève et imprécise qui omet le nom de l'auteur ou le titre, ou même les deux, et il est ainsi possible qu'il y ait eu deux notices ou plus pour le même sujet. Au total, les docteurs en censurèrent 122 (55%) et en approuvèrent 77 (35%), tandis qu'ils ne laissèrent aucune trace de leur opinion concernant les 22 autres (10%)».

24. Cf. Gagliardi en Du Puyherbault (2008: 21-24).

25. No sólo entre los horribles retoños de Antiphysie se cuentan: «les Matagotz, Cagotz et Papelars, les Maniacs Pistoletz, les Démoniacs Calvins, imposteurs de Genève, les enraigéz Putherbes, Briffaulx, Caphars, Charremites, Canibales et aultres monstres difformes et contrefaits en despit de Nature», cf. Rabelais (1934: 651), sino que se comparan los arrebatos lujuriosos de fray Jean con las violentas embestidas de Carestía a expensas de los pobres campesinos, jugando maliciosamente con el nombre «Herbault», que remite, por un lado, a la personificación del Hambre, tal como aparece en el *Roman de la Rose*, por otro, al apellido de fray Gabriel: «À ces motz les filles commencèrent ricasser entre elles. Frère Jan hannissoit du bout du nez comme prest à roussiner ou baudouiner pour le moins, et monter dessus comme Herbault sus paouvres gens». (1934: 703).

talogue» del benedictino: su vibrante «Adhortatio adversus malos libros» parecería haber quedado en letra muerta, como confirmaría, además, la falta de reimpressiones de la obra, de la que tampoco existe —dicho sea de paso— una edición moderna.

Sin embargo, el cotejo con los demás Índices europeos nos revela datos interesantes. El *Decameron*, por ejemplo, figura entre los textos condenados en Portugal (1551 y 1561), Roma (1559, 1564, 1590 y 1593), Parma (1580), España (1559 y 1583); las *Facetiae* de Bracciolini se censuran en Lovaina (1546), Venecia (1554), Roma (1559, 1564, 1590 y 1593), Amberes (1570), España (1583); el *Peregrino* de Caviceo en España (1559 y 1583) y en Portugal (1561 y 1581); *Ogerii Dani fabulae* en Roma (1559 y 1564) y en España (1583). Pero lo más significativo es que François Rabelais aparezca entre los *auctores primae classis* en los Índices romanos de 1559 y 1564,²⁶ y a partir de ahí sus *opera omnia* estén incluidas en los de Amberes (1569 y 1570)²⁷ y el de España (1583).²⁸

Según las notas manuscritas del códice Vaticano Latino 6207 (f. 235v) «Rabelsius scripsit de falsa religione»²⁹ y en apoyo de esta interpretación se podría aducir un sinfín de ejemplos. Baste pensar en el capítulo dedicado a la fundación de la abadía de Thélème, cuyo lema es «Fay ce que voudras» (Haz lo que quieras), y sobre cuya puerta campea una larga inscripción, de la que entresaco este fragmento: «Entrad cuando queráis; mi casa es fortaleza/ no mora la vileza y sí la fe profunda/ que del santo evangelio recibe su firmeza». No hace falta poner de relieve el carácter subversivo del modelo de vida monástica ofrecido por los telemítas, que se inspira claramente en el evangelismo y prevé hasta la posibilidad de casarse.³⁰

26. Cf. Bujanda (1990: 662, nº 872).

27. En el *Catalogus librorum prohibitorum* impreso por Plantin en 1570, el nombre de Rabelais —ya mencionado en la sección de textos latinos— surge hasta cuatro veces entre las obras francesas: bajo la letra F (*François Rabelais en son Gargantua*); bajo la G (*Gargantua et Pantagruel faictz en françois par François Rabelais*); bajo la P (*Pantagruel et Gargantua*), y, por último, bajo la R (*Rabelais touchant les mensonges, qu'il a escriptz en françois, de son Pantagruel*). Cf. Bujanda (1988: 287, nº 423; 290-291, nº 427; 297, nº 442; 300, nº 448).

28. Cuatro ocurrencias del nombre de Rabelais se registran también en el Índice de Quiroga, que transcribe literalmente los interdictos de Roma y Amberes. Cf. Bujanda (1993: 322, nº 614; 522, nº 1500; 684, nº 2055; 693, nº 2086).

29. Cf. Bujanda (1990: 662, nº 872). Fue Simoncelli (1984) quien llamó por vez primera la atención sobre este interesantísimo documento,

fuente valiosa para reconstruir la historia interna de la «Congregazione dell'Indice». Siguiendo su estela, Bujanda dio a conocer una importante sección del códice, las *Instructiones nonnullae circa libros nominatim prohibitos in Sancto Indice*, redactada en 1558, cuyo principal interés estriba «dans le fait qu'il donne des raisons qui justifient ou expliquent la grande majorité des condamnations de première classe», y entre ellas la de Rabelais. Cf. Bujanda (1990: 36).

30. «Cuando para alguno [de los telemítas], por llamamiento de sus deudos o cualquiera otra causa, llegaba la hora de salir fuera, llevaba consigo una de las damas que de antemano le había escogido por suyo, y por consecuencia estaban ya juntos y casados; si en Theleme habían vivido en inclinación y amistad mutua, las continuaban con aumento en el matrimonio, tanto que llegaban hasta el fin de sus vidas, habiéndola pasado toda como el primer día de novios». *Gargantua* (1905: 286).

Si por un lado el Índice tridentino de 1564 reprodujo la condena de «maître» François ya registrada en el catálogo de 1559, por el otro, introdujo una novedad esencial, formulando en su *regula septima* un principio de teoría censoria que a estas alturas nos resulta extremadamente familiar: *fides y mores* debían de ser preservados de toda amenaza con igual esmero, puesto que la ruina de las costumbres podía ser preludio de la impiedad.

Libri, qui res lascivas, seu obscenas, ex professo tractant, narrant aut docent, cum non solum fidei, sed et morum, qui huiusmodi librorum lectione facile corrumpi solent, ratio habenda sit, omnino prohibentur: et qui eos habuerint severe ab Episcopis puniantur. Antiqui vero ab Ethnicis conscripti, propter sermonis elegantiam et proprietatem permittuntur, nulla tamen ratione praelegendi erunt.³¹

Creo que todo lo apuntado hasta ahora aclara y justifica plenamente la necesidad de reconsiderar la figura y la obra de fray Gabriel Du Puyherbault, reajustando las interpretaciones más restrictivas y empobrecedoras, cuando no claramente distorsionadas, que cierta crítica moderna ha avanzado.³² Si en 1642 Honorat Nicquet aún rendía homenaje al benedictino, llamándole «luz de la Iglesia, pilar de la fe, Cicerón de Francia», y alababa los muchos libros devocionales que había compuesto, con el paso del tiempo su fama se ha ido difuminando, hasta tal punto que el recuerdo de su producción³³ ha quedado reducido al fragmento del *Theotimus* que ilustra «Rabelesus quid hominis sit».³⁴

Haciendo caso omiso de la declaración de intenciones que se lee en la epístola-dedicatoria del *Theotimus*, se ha llegado a sostener que el diálogo entero gira alrededor de las setenta y ocho líneas de esa furiosa invectiva.³⁵ Ésta sería, pues, la razón última de un texto de casi trescientas páginas, y el verdadero móvil de un autor que se ha tildado alternativamente de enemigo jurado de Rabelais, adversario feroz de la cultura renacentista, y fanático paladín del oscurantismo eclesiástico.³⁶

31. Bujanda (1990: 817).

32. Entre los pocos estudiosos que rompieron lanzas por Putherbeus fueron Sorrentino (1935: 29; 32), quien definió el *Theotimus* «libro raro e sconosciuto ma suggestivo e pieno di vita e di umanità», y a su autor «uomo dottissimo e umanissimo»; y Droz (1966 y 1967), la primera en refutar con vehemencia la idea de que el benedictino fuera un defensor intransigente del pasado.

33. Para un repertorio de todas las obras que el benedictino compuso, tradujo o editó, cf. Gagliardi en Du Puyherbault (2008: 17-19).

34. Este celeberrimo pasaje ocupa las pp. 180-183 del *Theotimus* y destaca por la peculiaridad tipográfica de estar enmarcado por comillas en el margen izquierdo del texto.

35. Este es el juicio de Abel Lefranc, según quien «le religieux de Fontevault semble bien avoir fait de l'attaque contre Rabelais l'un des buts particuliers de son livre» (1906: 338). Es más: a su entender la invectiva se insertaba en el marco de la polémica entre los Sainte-Marthe y Rabelais cebada por rencores personales. Pese a las sugerentes puntualizaciones de Diller (1938), Febvre (1947: 136) dio por aclarado «le sens véritable de l'attaque», cuyo alcance cabía pues reducir sensiblemente, considerando la indiscutible implicación de Charles de Sainte-Marthe en la agresión verbal contra *maître* François.

36. Las palabras de Lefranc (1906: 341), «Le moine de Fontevault appartient au groupe

Entre las muchas vías de investigación que quedan abiertas, la más fructífera, a mi entender, será el estudio de la recepción europea del *Theotimus*. Veinticinco años después de su publicación, para el obispo pacense Diego de Simancas el diálogo no había perdido ni un ápice de actualidad: lo demuestra claramente la decisión de hacerle sitio entre las ilustres *auctoritates* que corroboraban su firme condena de cierta literatura de entretenimiento, en el capítulo «De libris obscoenis» del *De Republica libri IX*. Así pues, a partir de la tercera edición de la obra de Simancas,³⁷ la cita del «Malorum ac sordidorum aliquot librorum catalogus» (*Theotimus*: 28) se añade a las del Platón del *De Republica* y del *De legibus*; a la de San Basilio (del que se reproducen algunos fragmentos de la oración *Ad adolescentes*); y a la del *De instauranda religione*, tratado en nueve libros redactado por el deán de Utrecht y teólogo de la Sorbona, Hermas Lethmaet.³⁸

Cabe recordar que, aunque el *Theotimus* no volvió a publicarse jamás en territorio francés, emprendió, por otro lado, nuevos caminos editoriales en Alemania. Sin duda alguna merecería un examen detallado la versión alemana que se publicó en 1581, reeditándose al cabo de siete años,³⁹ gracias a los desvelos de Johann Baptist Fickler, *doctor utriusque iuris* por la Universidad de Bolonia, secretario y luego protonotario del arzobispo de Salzburgo, al que acompañó a Italia como miembro de la delegación invitada a participar en la última fase de los trabajos del concilio tridentino.⁴⁰ Fickler, que ya había traducido textos como el *De falsa nostri temporis et vera Christi religione* o la *Confessio catholicae fidei christiana*, se había topado con el ejemplar del *Theotimus* que se conservaba en la biblioteca del obispo de Passau, Urban von Trenbach, decidiendo de inmediato dar a conocer tan provechosa obra a sus connacionales, no sólo a las autoridades, sino también al pueblo.

Como era de esperar, Fickler adaptó la lista negra de lecturas malditas propuesta por Putherbeus al contexto histórico-cultural alemán, incluyendo entre los *Lustbücher* más peligrosos, al lado de «die *Centonovelle*, Gartengesellschaft, *Rollwagen*, *Cazopori*, Rast und Nachtbüchlein, und dergleichen vil mehr [...] under welchen auch das Buch der Tischreden des gailsüchtigen Münchs *Martini*

des ennemis les plus farouches des idées de la Renaissance. Sa place, dans les polémiques du temps, figure à l'extrême droite des défenseurs intransigeants du passé», resuenan también en el expeditivo dictamen de Henri Busson (1957: 292), «esprit court, écrivain sans ordre ni mesure», o de Marcel de Grève (1961: 74): «Loin d'être un subtil docteur [...] Putherbe n'est qu'un prédicateur de masses, un redresseur de consciences, un exhortateur à la vie pieuse. Mais qui se prend très au sérieux, et écrit en latin».

37. En dicha edición del *De Republica libri IX*

(Amberes, Christophe Plantin, 1574), como reza la portada, «adiecti sunt ab auctore plures quam mille loci memorabiles». De hecho en la *princeps* de 1565 faltaban los fragmentos de San Basilio y Du Puyherbault.

38. Para contextualizar la diatriba del obispo de Badajoz contra las lecturas profanas puede verse Gagliardi (2004: 156-166).

39. Ambas ediciones fueron impresas en Munich por Adam Berg.

40. Para una primera valoración de la traducción de Fickler véase el trabajo pionero de Droz (1967).

Lutheri [...] vorderst zu setzen wär»,⁴¹ sin olvidar esos libros de caballerías que tanto éxito cosechaban entonces entre todas las clases sociales. Se nos transmite, a este propósito, el iluminante testimonio de Sigmund Feyerabend, el impresor de Frankfurt que en 1569 había sacado en letras de molde el *Amadis* alemán: dicha obra le rendía más dinero que los sermones de Lutero (*Hauspostille*), hasta el punto que sus tiradas no podían satisfacer la demanda del público lector. El caso es que en el *Tractat von verbot unnd auffhebung deren Bücher* de Fickler ambos textos acaban en el infierno de los proscritos, lo que nos trae a la memoria la página de la *Bibliotheca selecta* de Antonio Possevino donde se afirma que el demonio inspiró la traducción al francés del *Amadis* para propiciar la difusión de las ideas protestantes. Reproduzco a continuación un fragmento de la versión italiana hecha por el mismo jesuita en 1598:

[...] dove non entrarono Lanceloto dal Laco, Perse Foresto, Tristano, Girone Cortese, Amadigi, Primaleone, il Decamerone del Boccaccio, et altri, per non istare a raccontare hora qui i versi di altri ignobili et obsceni scrittori malamente composti, et giustamente (sí come appare nella settima regola dell'Indice de' libri piú volte et ultimamente uscito) prohibiti? [...] Satanasso già si serviva anco di Lutero come di suo fedele servitore in alcune provincie, et volendo entrar nel Regno della saldissima fede, procurò che elegantissimamente il libro di Amadigi si traducesse, sí che questa fu la prima esca, e come il primo fischio, co'l quale inescò piú gli appetiti che gli ingegni di molti. [...] Quinci anco furono lasciati i studi delle cose sacre e l'Historie divine poste in oblivione, et in luoco loro succedettero i Pantagrueli e tutte le immonditie dell'Inferno.⁴²

Nótense, en el pasaje que acabo de citar, además de la mención de la obra maestra de Rabelais («I Pantagrueli»), su presencia al lado de la literatura caballeresca y otros libros diabólicos (en un capítulo dedicado a la censura de los que contienen «cose oscene et empie»), y, por último, la referencia a la *regula* séptima del Índice tridentino, recién reeditado, que había prohibido la lectura de semejantes textos: tres puntos de contacto evidentes con la teoría censoria de Putherbeus, como puede comprobarse.

Otra investigación que no dejaría de arrojar luz sobre el *Fortleben* del *Theo-timus* concierne a la tercera de las *Panegyricae orationes septem* del teólogo lova-

41. Reproduzco la cita de Droz (1967: 53) con leves retoques gráficos. Fickler se refiere a la recopilación de cuentos y anécdotas para viajeros de Jörg Wickram (*Rollwagenbüchlein*), a los libros de facécias de Michael Lindener (*Schwankbücher. Rastbüchlein und Katzipori*) y a las *Conversaciones de sobremesa* luteranas (*Tischreden*) que, a juicio del protonotario, deberían encabezar la lista de proscripción. Ni falta hace decir que de dicha lista forma parte también la

Geschichtklitterung de Johann Fischart, adaptación del *Gargantua* que se publicó en 1575.

42. Possevino (1598: 149 r-v). El *Apparatus ad omnium gentium historiam*, de cuya traducción procede la cita, es en realidad el libro XVI de la segunda edición de la *Bibliotheca Selecta*, «una cioè delle tante parti dell'opera publicate separatamente, e in formato ridotto, per facilitarne la diffusione e soprattutto l'uso nelle scuole». Cf. Balsamo (1999: 4).

niense Hendrik van Cuyck, que trata «De vitandis et de Reipublicae proscribendis libris perniciosis» (1595).⁴³ Cuyck, quien arremetió violentamente contra autores y editores de libros ímprobos e impuros, definiéndoles «homin[es] fide ac mente corrupt[i]», se inspiró sin duda alguna en el diálogo de Putherbeus. Lo demuestran a las claras las líneas dedicadas a Rabelais, que extrapolo de la página en que se censuran las obras de Clément Marot y el *Amadís de Gaula* junto con «aliis, idioma Gallico, Rotomagi, Lugduni Francorum, Parisiis quotidie prodeuntibus amatoriiis, incestuosis, obscenis libellis, cantionibus, tragoediis, epigrammatis, rhythmis, qui libidinibus despumant»:

Putherbeus	Cuyckius
[...] huic nostro Rabeleso quid ad absolutam improbitatem deesse potest, cui neque Dei metus inest, neque hominum reverentia? Qui omnia divina humanaque proculcat et ludibrio habet?» (<i>Theotimus</i> 181)	Quid dicam de Pantagruelismo Rabelesi, cui ad absolutam improbitatem nihil deest, neque Dei metus inest nec hominum reverentia, qui divina et humana omnia proculcat? (<i>Orationes</i> 113)

A la luz de estas breves notas creo que no cabe duda de que sólo un estudio comparatista de alcance europeo permitirá devolver a fray Gabriel Du Puyherbault la plaza que tuvo —*et pour cause*— entre los Atlantes de la fe católica en los tiempos revueltos de la Contrarreforma.

43. Dicha oración se publicó en Lovaina por primera vez en 1595 en la obra *Panegyricae orationes duae: prior de vitandis et e republica*

proscribendis libris perniciosis, posterior adversus politicos, y, al año siguiente, en las *Panegyricae orationes septem*.

Bibliografia

- BALSAMO, Luigi, «La *Bibliotheca Selecta* di Antonio Possevino S.I. ovvero l'enciclopedia cattolica della Controriforma», *Le origini della modernità*, a cura di Walter Tega, Firenze, Olschki, vol. II, pp. 3-17.
- BUJANDA, Jesús M. de, *Index de l'Inquisition Espagnole 1551, 1554, 1559*, avec l'assistance de René Davignon et Ela Stanek, Sherbrooke, Centre d'Études de la Renaissance, Éditions de l'Université de Sherbrooke, Genève, Librairie Droz, 1984.
- BUJANDA, Jesús M. de, *Index d'Anvers 1569, 1570, 1571*. Introduction historique de Léon-E. Halkin. Avec l'assistance de René Davignon et Ela Stanek, Sherbrooke, Centre d'Études de la Renaissance, Éditions de l'Université de Sherbrooke, Genève, Librairie Droz, 1988.
- BUJANDA, Jesús M. de, *Index de Rome 1557, 1559, 1564. Les premiers index romains et l'index du Concile de Trente*, avec l'assistance de René Davignon et Ela Stanek, Sherbrooke, Centre d'Études de la Renaissance, Éditions de l'Université de Sherbrooke, Genève, Librairie Droz, 1990.
- BUJANDA, Jesús M. de, *Index de l'Inquisition Espagnole 1583, 1584*, avec l'assistance de René Davignon, Ela Stanek, Marcella Richter, Sherbrooke, Centre d'Études de la Renaissance, Éditions de l'Université de Sherbrooke, Genève, Librairie Droz, 1993.
- BUJANDA, Jesús M. de, *Index de l'Inquisition Portugaise 1547, 1551, 1561, 1564, 1581*, avec l'assistance de René Davignon, Ela Stanek, Marcella Richter, Sherbrooke, Centre d'Études de la Renaissance, Éditions de l'Université de Sherbrooke, Genève, Librairie Droz, 1995.
- BUJANDA, Jesús M., HIGMAN, Francis M., FARGE, James K., *Index de l'Université de Paris. 1544, 1545, 1547, 1549, 1551, 1556*, avec l'assistance de René Davignon et Ela Stanek, Sherbrooke, Éditions de l'Université de Sherbrooke; Genève, Librairie Droz, 1985.
- BUSSON, Henri, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, Vrin, 1957.
- CAPPELLO, Sergio, «Letteratura narrativa e censura nel Cinquecento francese», *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI*, a cura di Ugo Rozzo, Udine, Forum, 1997, pp. 53-100.
- CAVICEO, Jacopo, *Il Peregrino*, a cura di Luigi Vignali, prefazione di Ghino Ghinassi, Roma, La Fenice, 1993.
- DE GRÈVE, Marcel, *L'interprétation de Rabelais au XVII^e siècle*, Genève, Droz, 1961 (tome III des *Études Rabelaisiennes*).
- DILLER, Georges, «Puy-Herbault, Marot et Charles de Sainte-Marthe», *Humanisme et Renaissance*, 5 (1938) 143-147.
- DROZ, Eugénie, «Frère Gabriel DuPuyherbault, l'agresseur de François Rabelais», *Studi Francesi*, anno X, fasc.3 (settembre-dicembre 1966) 401-427.

- DROZ, Eugénie «Johann Baptist Fickler, traducteur de DuPuyherbault», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n°1 (1967) 49-57.
- DU PUYHERBAULT, Gabriel, *Theotimus sive de tollendis et expungendis malis libris*, (Parisiis, apud Ioannem Roigny, 1549); edición facsimilar con un estudio introductorio de Donatella Gagliardi, Barcelona-Madrid-Vigo, Seminario de Poética Europea del Renacimiento (UAB), Instituto Lucio Anneo Séneca (Universidad Carlos III Madrid), Academia Editorial, Colección «Bibliotheca Sphaerica», 2008.
- FEBVRE, Lucien, *Le problème de l'incroyance au xv^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1947.
- FERRARI, Silvio, «La traduzione francese del *Peregrino*: echi della cultura ferrarese nella Francia del Cinquecento», *Alla corte degli Estensi: filosofia, arte e cultura a Ferrara nei secoli xv e xvi. Atti del Convegno internazionale di studi: Ferrara, 5-7 marzo 1992*, a cura di Marco Bertozzi, Ferrara, Università degli Studi, 1994, pp. 345-353.
- FUMAROLI, Marc, «Jacques Amyot and the Clerical Polemic Against the Chivalric Novel», *Renaissance Quarterly*, vol. 38, n° 1 (1985) 22-40.
- GAGLIARDI, Donatella, «*Voluptuosa Musa*: la censura de la lírica de amor en la España del siglo xvi», *Idea de la lírica en el Renacimiento (entre Italia y España)*, al cuidado de María José Vega y Cesc Esteve, Pontevedra, Mirabel Editorial, 2004, pp. 143-178.
- GAGLIARDI, Donatella, «Malos libros en la España del xvi: la fábula milesia de Vives a Venegas», *Studia Aurea* n° 2 (2008).
<http://www.studiaeurea.com/articulo.php?id=85&idi=ESP>
- GAGLIARDI, Donatella, *vid.* DU PUYHERBAULT.
Gargantua, *vid.* RABELAIS (1905).
- LEFRANC, Abel, «Rabelais, les Sainte-Marthe et l'«enraigé» Putherbe», *Revue des Études Rabelaisiennes*, tome IV, 4^e fascicule (1906) 335-348.
- NICQUET, Honorat, *Histoire de l'ordre de Fontevrault*, Paris, chez Michel Soly, 1642.
- POSSENTI, Antonio, «Hélisenne de Crenne e la critica dal Rinascimento all'Illuminismo: dopo la fama cinquecentesca due secoli di sopore e d'incertezze», *Quaderni di filologia e lingue romanze*, vol. 3 (1981) 63-98.
- POSSENTI, Antonio, «Sull'edizione lionese delle *Angoysses douloureuses qui procedent d'amours* di Hélisenne de Crenne», *Il Rinascimento a Lione. Atti del Congresso Internazionale (Macerata, 6-11 Maggio 1985)*, a cura di Antonio Possenti e Giulia Mastrangelo, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988, vol. II, pp. 813-837.
- POSSEVINO, Antonio, *Apparato all'istoria di tutte le nationi*, Venetia, presso Gio. Battista Ciotti, 1598.
- RABELAIS, François, *Gargantua*, Primera versión castellana, con un estudio crítico-biográfico del autor [...], por E. Barriobero Herrán, Madrid, López del Arco, 1905.

- RABELAIS, François, *Oeuvres complètes*, Texte établi et annoté par Jacques Boulenger, Paris, Éditions de la Nouvelle Revue Française, 1934.
- SIMONCELLI, Paolo, «Documenti interni alla Congregazione dell'Indice. 1571-1590. Logica e ideologia dell'intervento censorio», *Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea*, 35-36 (1983-1984) 189-215.
- SIMONIN, Michel, «La disgrâce d'*Amadis*», *Studi Francesi*, 28, fasc. 1 (1984) 1-35.
- SORRENTINO, Andrea, *La letteratura italiana e il Sant'Uffizio*, Napoli, Perrella, 1935.
- SOZZI, Lionello, «Le Facezie di Poggio nel Quattrocento francese», *Miscellanea di studi e ricerche sul Quattrocento francese*, a cura di Franco Simone, Torino, Giappichelli Editore, 1967, pp. 409-507.
- SOZZI, Lionello, «Boccaccio in Francia nel Cinquecento», *Il Boccaccio nella cultura francese*, a cura di Carlo Pellegrini, Firenze, Olschki, 1971, pp. 211-356. *Theotimus*, *vid.* DU PUYHERBAULT.
- VIVES, Juan Luis, *De institutione feminae christianae*, edited by C. Fantazzi and C. Matheussen, translated by C. Fantazzi, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996, 1998, 2 vols.
- VON NETTESHEIM, Agrippa, *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium [...] declamatio*, Parisiis, apud Ioannem Petrum, 1531.

La censura ecclesiastica in Italia: volgarizzamenti biblici e letteratura all'Indice. Bilancio degli studi e prospettive di ricerca¹

Gigliola Fragnito

Università degli Studi di Parma

Dei molteplici settori culturali che vennero investiti nella prima età moderna dai rigori della censura ecclesiastica mi limiterò in questa sede a prenderne in considerazione soltanto due: la letteratura devozionale di contenuto biblico e la letteratura d'intrattenimento con particolare riguardo ai romanzi cavallereschi. Questa scelta può sembrare alquanto peregrina solo se non si tiene presente che si trattava dei settori trainanti della produzione editoriale italiana in volgare e che i divieti colpirono testi di larghissimo consumo da parte di uomini e donne di ogni condizione sociale che da secoli li avevano posseduti, letti, ascoltati, memorizzati, cantati e recitati. Diversamente dalle proibizioni concernenti opere filosofiche, scientifiche, teologiche, storiografiche, giuridiche, politiche, che si abbattono, non senza gravi conseguenze, su una minoranza di uomini di cultura e di professionisti delle arti liberali, la rimozione di queste due categorie di libri che, grazie all'invenzione della stampa e al crescente uso del volgare, avevano favorito un avvicinamento alla parola scritta da parte di chi ne era stato a lungo estraneo, veniva a incidere su un pubblico di lettori e di uditori assai più vasto e a condizionare in maniera assai più estesa la cultura e la religiosità degli italiani. Appare, quindi, opportuno cominciare con l'esaminare i provvedimenti presi dagli organi censori romani nel corso della seconda metà del Cinquecento per ostacolare la circolazione e la fruizione di queste categorie di opere.

1. Nel corso del lavoro verranno utilizzate le seguenti abbreviazioni: ILI: *Index des livres interdits*, J.M. De Bujanda (ed.), 10 voll., Sherbrooke-Genève, Centre d'Études de la Renaissance-Librairie Droz, 1984-1996;

ACDF: Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (ex Sant'Ufficio); *Index*: Archivio della Congregazione dell'Indice (i numeri romani indicano le serie e quelli arabi i volumi).

Gli studi sulla censura ecclesiastica in Italia hanno registrato nell'ultimo decennio una forte ripresa a seguito dell'apertura, nel 1998, dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (ex-Sant'Ufficio) che ospita l'archivio della Congregazione dell'Inquisizione romana e quello della Congregazione dell'Indice dei libri proibiti, nate entrambe all'indomani della frattura della cristianità. Accennerò molto rapidamente a uno degli aspetti più sorprendenti evidenziati dalle nuove fonti disponibili: ossia l'alto tasso di conflittualità tra gli organi deputati al controllo della stampa e tra questi e lo stesso papato, dovuto a profonde divergenze su scelte di grande rilevanza e destinato a manifestarsi in decisioni contraddittorie e in frequenti ripensamenti, spesso in aperto contrasto con la normativa vigente. L'immagine consolidata di una macchina censoria ben lubrificata sta, quindi, cedendo il passo a quella di un sistema i cui ingranaggi sono soggetti a frequenti inceppamenti che ne condizionano inevitabilmente il funzionamento.² Dalla constatazione della inadeguatezza degli organi di controllo a formulare e ad attuare una politica culturale lineare, coerente e univoca derivano interpretazioni nuove fortemente divergenti che, pur con diverse sfumature, vedono nelle carenze degli apparati centrali e periferici il segno inequivocabile dell'inefficacia dell'azione repressiva o della tolleranza della Chiesa,³ oppure, al contrario, la ragione di danni e distruzioni superiori alle intenzioni. Come sempre vi è qualcosa di vero in entrambe le tesi.⁴

Per poterle in qualche modo riconciliare è essenziale distinguere i punti di osservazione dai quali si guarda alle ripercussioni della censura. Appare sempre più chiaro che i farraginosi sistemi di controllo presentavano ampie crepe, attraverso le quali era possibile sfuggire alla vigilanza, e che la tesi dell'isolamento culturale della penisola italiana rispetto al resto dell'Europa sia da correggere o quantomeno da attenuare. Commercio clandestino, riproduzione manoscritta di opere, disponibilità di mercanti e diplomatici a introdurre opere proibite stampate fuori d'Italia, scambi all'interno della Repubblica delle lettere,⁵ ma anche rilascio di licenze di lettura da parte delle autorità ecclesiastiche,⁶ facilitano al mondo delle università, delle accademie, delle professioni liberali l'accesso alla produzione proibita o sospesa d'oltralpe. Gli interstizi lasciati aperti dalle oscillazioni e dalle incertezze della politica censoria, dalla obiettiva impraticabilità di una sorveglianza capillare, dalla diversa organizzazione territoriale della vigilanza sul libro (affidata a vescovi e inquisitori nell'Italia centro-settentrionale, ai soli vescovi nel Regno di Napoli, agli inquisitori dipendenti dalla Suprema spagnola

2. Cf. Fragnito (1997 e 2005).

3. Cf. Godman (2000: 1-233); Zardin (1992: 216-230; 1998: 335-353; 2000: 129); e Barbieri (2002: 3-61).

4. Fragnito (2005a: 191-213).

5. Si vedano in proposito Rotondò (1973:

1449-1450; 1974: 400 sgg.e. 546-548); Pinelli-Dupuy (2001); Nuovo (2006: 105-127); Delattour (2005-2006: 157-200); Garcia (2004); *Les grands intermédiaires culturels* (2005).

6. Cf. in particolare Frajese (1999: 768-818; 2000: 179-220) e Baldini (2001: 171-201).

in Sicilia e Sardegna, per non parlare della forte presenza delle autorità statali nella Repubblica di Venezia),⁷ dalle inadempienze della Chiesa nell'approntare edizioni espurgate di opere sospese,⁸ costituiscono degli indiscutibili elementi di debolezza che possono accreditare l'immagine di un'impresa del tutto velleitaria. Va, comunque, osservato che questo quadro confortante è fondato prevalentemente sulla censura proibitoria e sulle sue carenze, mentre trascura le conseguenze — assai difficilmente verificabili, ma non perciò meno pesanti — della censura preventiva e dell'autocensura.

Se, però, si volgono le spalle al mondo dell'erudizione e delle professioni e ci si inoltra nel variegato universo dei «semplici», in quel «mondo anfibio ai confini tra oralità e scrittura»,⁹ le tracce impresse dalla censura appaiono profonde e durevoli nella cultura e nella religiosità degli italiani. Infatti, dalle ricerche seguite all'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede emerge come a essere maggiormente colpiti dalla politica della Chiesa siano stati uomini e donne di ogni strato sociale, dotati — certo — di capacità intellettuali e di livelli di cultura tutt'altro che omogenei, ma accomunati dall'esclusione da un regolare processo di scolarizzazione incentrato sugli studi classici e sulla conoscenza del latino.¹⁰

Fino alla svolta repressiva della seconda metà del Cinquecento, a godere di maggior fortuna presso questi fruitori della parola scritta, sia attraverso la lettura diretta che l'oralità, erano i popolarissimi «libri di batagia», ossia i romanzi cavallereschi, e i volgarizzamenti biblici. Questa ultima categoria comprendeva, oltre alle traduzioni della Bibbia integrale, chiaramente accessibili a una minoranza, sia per il loro costo, sia per la complessità di alcuni suoi libri, gli *Ufficioli della Madonna* (ossia i libri di ore), le *Epistole & Evangelii* per l'anno liturgico, detti anche lezionari, i salmi, i *Fioretti della Bibbia*, le *Figure della Bibbia*, le storie sacre, le Vite di Cristo e della Madonna, le *Meditazioni della vita di Cristo* dello pseudo-Bonaventura, le versificazioni bibliche.¹¹ L'ampia diffusione della letteratura di evasione e dei volgarizzamenti biblici emerge non soltanto dalle liste dei libri sequestrati e mandati al rogo o conservati negli archivi inquisitoriali, ma, per quanto riguarda i volgarizzamenti della Scrittura, anche dagli interventi delle autorità ecclesiastiche periferiche sugli organi centrali affinché moderassero proibizioni che suscitavano lo sbigottimento dei fedeli.¹²

L'offensiva della Chiesa contro queste categorie di libri — un'offensiva che era destinata ad assumere col tempo i tratti di una vera e propria lotta contro il volgare — è connotata da incertezze e ripensamenti, riflesso dei conflitti che travagliavano i vertici curiali.

7. Cf. Fragnito (2001a: 120-125; 2008: 53-55).

8. Sul fallimento della politica espurgatoria cf. Rozzo (2005: 73-134); Fragnito (1999; 2000; 2007a).

9. Roggero (1999: 19), ma si vedano per quanto segue in particolare pp. 19-76.

10. Fragnito (2005a: 261-287).

11. Fragnito (2005a: 133-177; 2005b).

12. Fragnito (2005a: 191-231).

A scandire la vicenda biblica sono i tre indici romani del 1558, 1564 e 1596. Il primo, stilato dall'Inquisizione romana, vietava le traduzioni integrali del Vecchio e del Nuovo Testamento in tutte le lingue vernacolari.¹³ Questa drastica proibizione venne però fortemente attenuata nell'indice del 1564 preparato, al Concilio di Trento, da una commissione di vescovi: la regola IV autorizzava vescovi e inquisitori, sentito il parere dei parroci o dei confessori, a rilasciare permessi di lettura. Con l'ascesa al papato nel 1566 di Pio V, tra gli estensori del primo indice, e quelle di Gregorio XIII e Sisto V (1572 e 1585) si assiste alla progressiva erosione della legislazione tridentina al fine di ripristinare e di inasprire le proibizioni del 1558. Non ci si limitò più a impedire l'accesso al testo sacro integrale a chi non sapeva il latino; si cercò di ridurre gli spazi del volgare nella pratica religiosa, colpendo un patrimonio dai contenuti biblici lungamente frequentato dai fedeli. Emblematica in tal senso la proibizione emanata nel 1571 da Pio V dei libri d'ore, in assoluto uno dei *best-sellers* della letteratura devozionale europea, nonché delle orazioni e delle litanie nelle lingue vernacolari.¹⁴ Non si trattò di un provvedimento isolato: esso si iscriveva in un disegno più ampio che, tra profonde lacerazioni ai vertici stessi della Chiesa, l'Inquisizione avrebbe perseguito con tenacia e successo. Nelle more della promulgazione del terzo indice romano che la Congregazione dell'Indice, istituita nel 1572, porterà a compimento solo nel 1596, l'Inquisizione, con interventi frammentari e surrettizi in quanto in aperta violazione dell'indice conciliare ancora formalmente in vigore, vietò gran parte delle opere volgari di contenuto biblico.¹⁵ Incurante dei provvedimenti del Sant'Ufficio, la Congregazione dell'Indice, su precise istruzioni di Clemente VIII, adottò, invece, una linea più duttile, riproponendo la quarta regola tridentina nel terzo indice promulgato il 27 marzo 1596. Con un atto inaudito, all'indomani della promulgazione, l'Inquisizione obbligò il papa a sospenderlo per inserirvi rettifiche, che ribadivano, tra l'altro, la revoca della facoltà concessa a vescovi e inquisitori di permettere la lettura di versioni integrali della Bibbia ed estendevano tale revoca ai «summaria» e «compendia» della Scrittura in

13. Per quanto segue cf. Fragnito (1997: 75-198; 2005a: 27-80).

14. Per il divieto dei libri di ore in volgare cf. Fragnito (2005c). Già prima di questo provvedimento l'indice del Valdés del 1559 aveva proibito una nutrita serie di edizioni di libri d'ore «porque contienen muchas cosas curiosas y supersticiosas», ma ne condannava esplicitamente altre «porque no conviene que anden en romance» (ILI, V, 488-495, 552). Ma solo dopo la costituzione di Pio V l'Inquisizione spagnola, il 18 settembre 1573, impose la correzione di tutti i libri di ore in latino e il divie-

to di quelli volgari, divieto generale che venne recepito nell'indice del Quiroga del 1583 (ILI, VI, 602). In proposito cf. Pinto Crespo (1983: 275-283) e Rodríguez (1998: 138-149). I libri di ore figurano al secondo posto, dopo il breviario, nella lista dei *best-sellers* pubblicati nel Quattrocento secondo i dati forniti da Milway (2000: 113-142, in particolare 141-142). Sulla loro diffusione nelle Fiandre e nella Francia settentrionale cf. Reinburg (1993: 30-53); in Italia Grendler (1992: 221-24) e a Barcellona Rubió (1956) e Peña Díaz (1996: 539-543).

15. Fragnito (1997: 121-142).

volgare¹⁶ —in pratica a qualsiasi opera che contenesse estratti del nudo testo della Scrittura in volgare di qualche consistenza, come emerge dalle repliche fornite dagli uffici romani alla fitta serie di quesiti posti da vescovi e inquisitori al momento dell'esecuzione dell'indice del 1596.¹⁷ Con la formalizzazione di proibizioni comunicate negli anni precedenti in maniera surrettizia —come si è detto— la sottrazione delle versioni integrali della Bibbia e di un patrimonio devozionale di derivazione biblica che dal tardo medioevo aveva alimentato la religiosità dei fedeli diventava in pratica definitiva fino alla revoca del divieto voluta da Benedetto XIV. Solo in seguito alle vibrante proteste dei fedeli, trasmesse a Roma dalle autorità ecclesiastiche periferiche, vennero espunti dal divieto generale un manipolo di volgarizzamenti biblici: le *Epistole et evangelii per l'anno liturgico*, la *Dichiarazione dei Salmi* di Francesco Panigarola, qualche raccolta di sermoni, la cui lettura, comunque, doveva essere autorizzata

16. Vedi *Observatio circa quartam regulam* in ILL, IX, 929: «Sia noto riguardo alla quarta regola dell'Indice di Pio IV di felice memoria che con questa stampa e edizione non viene concessa di nuovo alcuna facoltà a Vescovi, o Inquisitori o superiori di Regolari, di rilasciare licenze per l'acquisto, la lettura o il possesso di Bibbie stampate in volgare, poiché finora per ordine e uso della Santa Romana e universale Inquisizione è stata loro revocata la facoltà di concedere licenze per la lettura e il possesso di Bibbie volgari o di parti della Sacra Scrittura, sia del Nuovo che del Vecchio testamento, stampate in qualsiasi lingua vernacolare; e inoltre dei sommari e compendi anche storici delle stesse Bibbie ovvero libri della Sacra Scrittura scritti in qualsiasi lingua volgare: il che dovrà esser inviolabilmente osservato».

17. Emblematici dei problemi sollevati dai divieti i chiarimenti che il Maestro del Sacro Palazzo, Bartolomeo de Miranda, diede a fra Girolamo da Castelferretti e che questi inviò al padre guardiano dei cappuccini di Pesaro, Roma 3 agosto 1596: «si possono leggere il Grannata, il Bruno, la Parafrase del Panigarola, il Landulfo de Vita Christi, Alfonso Villegas detto Flos sanctorum si può tenere pur che sia di novi, ma non di vecchi. Gli Historiografi che trattano in brevia la Vita di Christo si possono leggere, purché le parti principali di quest'Historie non siano mera scrittura volgare, l'istesso si dice della Vita di Christo posta nel legendario de santi, cioè che quando questa Vita del Sig.re non fosse trattata come parte principale di mera scrittura volgare si potrebbe tenere, si può tenere anco Gioseffo

de Antichitate volgarizzato, ma gl'Evangelii per tutto l'anno volgarizzato non si possono tenere onninamente, anzi è necessario che chi gl'ha gli porti al P. Inquisitore sotto la cui giurisdizione si trova la persona che tiene questi Evangelii. Ma per dargli una Regola generale che servirà per dichiarazione della quarta Regola dell'Indice nuovo prohibitorio, sappia che si fa differenza fra parte e particola. La dichiarazione della quarta Regola dice che sublata est eis facultas concedendi licentiam legendi vel retinendi Biblia vulgaris, aut alias sacrae scripturae partes, tam novi, quam veteris Testamenti, quavis vulgari lingua editas, e non dice aut alias sacrae scripturae particulas. Et perché il testo volgare della Scrittura, che si pone dal Bruno avanti la meditatione, dal Granata e da simili, non è parte principale, ma è particolare, per questo il Bruno, il Granata, et simili leggere si possono. Quando dunque il testo della Scrittura volgarizzato tiene l'essistenza di particola et non di parte, et è posto per fondamento d'alcune cose che dir si devono sopra quello, et non per starsene solo testo volgarizzato, all'ora il libro, che tiene in se tale volgarizzata scrittura, senza dubbio legger' si può da tutti. Haec omnia de mente Magistris Sacri Palatii» (lettera conservata in Biblioteca Univesitaria Alessandrina, Roma, Ms. 269, ff. 67r-68v, che contiene un'importante raccolta di chiarimenti forniti prevalentemente da Fabio Albergati e da Paolo Pico, segretario della Congregazione dell'Indice, su richiesta del duca di Urbino Francesco Maria II della Rovere, rilegati insieme a un esemplare dell'indice clementino a ff. 63r-81r).

dal vescovo o dall'inquisitore. Ma l'attenuazione delle proibizioni avvenne quando gran parte di quei testi era già stata data alle fiamme.

Contestualmente ai volgarizzamenti biblici diventò bersaglio degli organi censori romani anche la letteratura italiana. Negli indici «universali» promulgati da Roma nel 1558 e nel 1564 essa venne appena sfiorata. La presenza di opere letterarie non era, infatti, rilevante. Anche il primo catalogo —il più devastante tra gli indici romani— registrava pochi autori. Alcuni di loro, Ortensio Lando, Anton Francesco Doni, Niccolò Franco, vi apparivano o perché ritenuti eretici, o perché sospetti di eresia; altri per opere giudicate irriverenti nei confronti delle istituzioni della Chiesa, del papato, del clero, delle monache, o perché moralmente scabrose, oscene o sconvenienti, come Giovanbattista Gelli, Luigi Pulci, Francesco Berni, Giovanni Della Casa, Giovanni Boccaccio, Masuccio Salernitano, Poggio Bracciolini, Pietro Aretino, Luigi Tansillo. Nell'indice del 1564, che attenuò il rigore dell'indice precedente, non comparivano più Della Casa, Berni e Tansillo e il *Morgante* del Pulci, mentre per i *Capricci del bottaio* del Gelli e per il *Decameron* di Boccaccio era prevista l'espurgazione.

Stando al numero relativamente esiguo di proibizioni o sospensioni di autori e opere, sembrerebbe di poter concludere che nel trattamento riservato alla letteratura prevalse un certo buon senso. Sarebbe, però, incauto fermarsi agli autori e alle opere esplicitamente menzionati negli indici. Per cogliere le dimensioni reali dell'attacco degli organi repressivi romani alla letteratura d'evasione, occorre soprattutto guardare alle regole introdotte —nell'indice del 1564 e in quello del 1596— in apertura dei cataloghi. La regola VII tridentina vietava, infatti, opere che «trattano, narrano o insegnano *ex professo* cose lascive o oscene». Data la genericità della formulazione, la normativa si prestò a interpretazioni che lasciarono campo a ogni sorta di arbitrio. L'indice del 1596 riprodusse le regole tridentine, ma aggiunse nuove regole che dovevano fornire una guida ai censori sia per la revisione delle opere che andavano in stampa che per quelle che, già stampate, dovevano essere emendate. Lungi dal limitarsi a colpire l'eresia, le norme *de correctione librorum* condannavano tutto ciò che poteva offendere la morale cristiana, la reputazione degli ecclesiastici, dei principi e dei privati, i riti e le istituzioni della Chiesa, gli ordini religiosi; tutto ciò che poteva favorire la superstizione, che faceva riferimento a sortilegi e divinazione; l'uso scorretto della Sacra Scrittura; i riferimenti al fato e alla fortuna; l'uso di un linguaggio pagano; gli attacchi alla giurisdizione ecclesiastica e la difesa della ragion di stato: in breve tutto ciò che rispondeva al criterio —quanto mai elastico e nebuloso— di «offesa alle pie orecchie» dei lettori.¹⁸ Queste direttive rendevano le possibilità di intervento dei censori pressoché illimitate.

18. Sulla censura ecclesiastica e la letteratura ci si limita a segnalare Longo (1974; 1982; 1986); Plaisance (1982); *La letteratura proibita*

(2003); e più in particolare i saggi di Cappello (1997); Prosperi (2001); Rozzo (2005); Fragnito (1999a; 2006).

Ne sono prova gli elenchi stilati negli uffici romani tra il 1574 e il 1580 e distribuiti in periferia. Sulla base della regola VII, essi colpivano un numero elevatissimo di letterati, tra i quali Petrarca, Calmo, Speroni, Parabosco, Brunetti, Bandello, Franco, Straparola, Sansovino, Bembo, Burchiello, Castiglione, Doni, Guicciardini, Firenzuola, Ariosto, Alamanni, Teofilo Folengo ecc., e vietavano una vasta gamma di scritti in maniera del tutto generica, sotto voci onnicomprensive come «Comedie dishoneste», «Lettere amorose», «Madrigali dishonesti, & lascivi», «Canzone dishoneste, & lascive cioè in canto», «historie tutte che non apportano giovamento ne alla fede, ne a buoni costumi». ¹⁹ Ma ne offrono testimonianza anche le lettere agli inquisitori locali, invitati a uniformarsi a quanto avveniva a Roma, dove «si tratta di continuo di levar via tanti libri volgari» e dove ai librai era stato vietato di rifornirsi di edizioni del *Furioso* di Ariosto, nonché diffidati dall'autorizzare la stampa di «storie, comedie et altri libri volgari d'inamoramenti», sottolineando come «in Roma si vano distrugendo, ch'i librari hanno comandamento di non ne far venire più et i stampatori de non stamparne». ²⁰ Pur se non recepite nel terzo indice queste liste furono una guida preziosa per chi era chiamato ad applicarlo: i testi letterari furono massicciamente sequestrati con il pretesto della necessità di espurgazioni, peraltro raramente eseguite —sia perché, come osservò un inquisitore, «a giudizio mio non si possono espurgare se non col fuoco», ²¹ sia perché venne data la precedenza a «libri proficui» — ²² e quindi, di fatto, sottratti alla lettura fino a Settecento avanzato.

Non mi attarderò sulle molteplici ragioni di questa aggressione. Sia sufficiente osservare come nel momento in cui la Chiesa si adoperava all'irrobustimento e alla riforma delle istituzioni ecclesiastiche e alla riqualificazione dell'alto e basso clero, fondata su una marcata separazione dal laicato, non poteva non ingaggiare una lotta serrata contro la vena anticlericale e anticuriale che percorreva gran parte della letteratura italiana. Accanto alla lascivia e all'oscenità, condannate nella regola VII, era, infatti, la commistione di sacro e profano a preoccupare i censori: ossia quella diffusa irriverenza nei confronti del sacro, che vedeva fatti oggetto di irrisione e scherno istituzioni, riti, devozioni, sacramenti della Chiesa; che faceva di preti, frati e monache protagonisti di vicende scabrose; che dispensava attributi riservati alla divinità e ai santi a comuni esseri mortali; che divinizzava la donna e l'amore; che accordava preminenza nel destino dell'uomo al fato e alla fortuna; che affollava il comune linguaggio di parole, di modi di dire, di proverbi tratti da

19. *ILI*, VIII, 17-185.

20. Fragnito (1988: 43-52).

21. Lettera di Arcangelo Calbetti, inquisitore di Modena, al card. Simone Tagliavia detto Terranova, Modena 27 dicembre 1603 (ACDF, *Index*, III/7, f. 190r-v). Ma si veda anche la conclusione tratta da un anonimo censore durante il pontificato di Gregorio XIII, dopo aver

esaminato le *Rime* e i *Trionfi* del Petrarca, la *Divina Commedia* di Dante, l'*Orlando Furioso* dell'Ariosto e il *De partu Virginis* del Sannazaro: «optime, meo iudicio, provideret si omnes huiusmodi vulgares libelli igni exponerentur» (Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vat. lat.* 6149, f. 146v).

22. ACDF, *Index*, I/1, f. 153r.

fonti liturgiche e bibliche.²³ Inoltre l'ossessione della Riforma protestante estese la sua ombra lunga anche sulla letteratura d'evasione: col tempo si venne radicanando la convinzione che l'irriverenza, l'immoralità, la passione per le pratiche magiche, che essa incoraggiava, alimentassero propensioni ereticali. Ne è testimone Antonio Possevino, il quale nella *Bibliotheca selecta* non esitò a equiparare i romanzi cavallereschi a diabolici veicoli di eresia e a vedere nella traduzione francese dell'*Amadigi* l'esca con la quale Satana aveva attirato al calvinismo la nobiltà francese.²⁴

Indubbiamente l'estesa diffusione dei volgarizzamenti biblici e della letteratura d'evasione²⁵ contribuì ad alimentare l'avversione della Chiesa. Dalle fonti emerge, per quanto riguarda la Scrittura, la circolazione del testo integrale tra uomini e donne —soprattutto donne— di varia condizione sociale e risulta, com'è quasi ovvio, che anche chi sapeva il latino preferiva leggerla nella lingua materna. Le traduzioni integrali erano possedute da principi, magistrati, uomini di legge, artisti, oltre che da soldati, donne dell'aristocrazia e dei patriziati cittadini, monache, frati e preti, e confraternite, ai cui affiliati veniva letta regolarmente. Queste stesse categorie condividevano con uomini e donne, alfabetizzati e non, di tutti i ceti sociali —a cominciare dal mugnaio Menocchio— *Ufficioli della Madonna, Epistole et Evangelii*, raccolte di salmi, storie sacre, Vite di Cristo e della Vergine, spesso scritte in ottava rima per una più facile memorizzazione, sermonari e omiliari usati come opere di spiritualità o per supplire alla mancanza di predicatori. Per questi testi di grande consumo la differenza stava nella pluralità delle forme di fruizione, non nella diversa appartenenza sociale di chi li possedeva, li leggeva, li ascoltava, li recitava o li cantava. Sarebbe quindi incauto

23. Sotto questo profilo, per quanto siano necessarie ulteriori indagini sulle opere espurgate e su quelle che non vennero più stampate, sembrerebbe che, nonostante l'accento posto sulla lascivia e l'oscenità nella regola VII, la censura romana ebbe come bersaglio soprattutto l'irriverenza non diversamente da quella spagnola che, nell'indice del Quiroga, non aveva recepito la regola VII. In proposito cf. Cerrón Puga (1998 e 1999). In tal senso appare molto riduttiva la tesi secondo cui l'obiettivo della censura fosse la moralizzazione dei costumi sostenuta da Frajese (2006: 39-52, 99-100).

24. «Dell'*Amadigi* e degli altri libri della stessa fatta stampati in età recentissima, soprattutto si sono dilettrati i nobili con gran danno per la pietà, giacché essi aprono le porte alla magia e financo ai sortilegi e all'eresia. Satana infatti si usava di Lutero come servo in Germania, la quale quasi tutta o era caduta in

sua mano, o accennava a cadervi; e quando volle invadere il Regno della saldissima Fede, fece tradurre elegantissimamente in francese l'*Amadigi*. Questo fu il primo adescamento, e quasi il sibilo, con il quale incantò gli ingegni dei nobili cortigiani», cit. in Beer (1987: 26, nota 45). Questo brano viene attentamente analizzato da Cappello (1997: 76-80). Nell'*Apparato all'istoria di tutte le Nationi* (1598: 149v-150r), Possevino asseriva che in seguito alla diffusione dell'*Amadigi* in Francia «furono lasciati i studi delle cose Sacre, & l'Historie Divine in oblivione, & in luoco loro succedettero i Pantagrueli e tutte l'immonditie dell'Inferno». Sull'introduzione in Francia dell'*Amadigi* nell'adattamento di Nicolas de Herberay signore des Essars, pubblicato nel 1540, si vedano le pagine suggestive di André Chastel (1991: 76-93).

25. Per la fortuna dei romanzi cavallereschi cf. Beer (1987).

parlare di un'offensiva della Chiesa contro la cultura «popolare»,²⁶ tanto più che orazioni, «historiette» e opere devozionali intrise di superstizioni e di formule magiche, pur se condannate, si moltiplicarono e circolarono impunemente per tutta la prima età moderna, come ha illustrato Giorgio Caravale nel libro, *L'orazione proibita*.²⁷ Si trattò innanzitutto della reazione di una Chiesa traumatizzata dalla centralità assunta dalla Scrittura nelle Chiese della Riforma. I drastici provvedimenti che adottò mirarono a precludere a chi fosse digiuno di latino un contatto diretto con il Libro e i suoi più minuti frammenti e a impedirgli una conoscenza dei misteri della fede per distoglierlo da una consapevole e critica adesione confessionale. Negli anni questo progetto di esclusione dei cosiddetti «semplici» dalla conoscenza del *patrimonium fidei* venne ulteriormente perfezionato con la proibizione di trattare in volgare argomenti teologici.²⁸

Sarebbe, però, un errore ravvisare nei divieti biblici soltanto una risposta alla sfida protestante e al rischio di libere interpretazioni. Non vi è dubbio che ad allarmare la Chiesa fosse anche la percezione che per molti fedeli le modalità di lettura dei testi biblici non fossero diverse da quelle usate nei confronti dei testi profani. Menocchio, non esitava a equiparare i libri sacri ai romanzi cavallereschi. Pur ammettendo che «la Scrittura sacra sia data da Iddio», spiegava ai giudici: «ma poi è stata aggiunta dalli homini; quattro sole parole bastariano in questa Scrittura sacra, ma è come li libri de bataia che sono cresciuti».²⁹ Anche per Francesco Calcagno, già professore nel monastero benedettino di sant'Eufemia di Brescia e, quindi, dotato di una formazione meno eclettica di quella del mugnaio Menocchio, «la bibia et li evangeli sono metamorphosi» e «se dovrebbe più presto credere alli metamorphosi d'Ovidio ch'alli Evangeli»,³⁰ mentre un altro inquisito sosteneva che era opportuno credere «alla Scrittura quanto alle favole de Isoppo [Esopo]». ³¹ Né dovevano destare minori preoccupazioni le giustificazioni adottate sulla base della Scrittura di comportamenti sessuali condannati dalla Chiesa: il medico bolognese Pier Paolo Malvezzi, processato per i suoi rapporti incestuosi con la figlia naturale, si richiamò all'Antico Testamento sostenendo che «al tempo di Josue li patroni della casa godevano anco le figliuole, se gli ne veniva voglia insieme». ³² Sradicare una cultura che non faceva distinzione tra testi sacri e testi profani e che piegava la Scrittura a molteplici usi e la comprendeva in molteplici modi non era impresa facile: non a caso i

26. Interessanti osservazioni sul fatto che non esistevano letture devozionali specificamente «popolari», poiché gli stessi testi venivano letti da mercanti e artigiani, e che la sola possibile distinzione nelle letture devote era di carattere socio-professionale, in quanto vi erano opere specificamente destinate al clero in Peña Díaz (1996: 539-543).

27. Caravale (2003). Per le orazioni supersti-

ziose cf. Fantini (2000); Fragnito (2005a: 232-259).

28. Fragnito (2005a: 177-190).

29. Ginzburg (1976: 15).

30. Archivio di Stato, Venezia, *Sant'Ufficio*, busta 8, fasc. 29 (1550).

31. Archivio di Stato, Venezia, *Sant'Ufficio*, busta 8, fasc. 29 (1550).

32. Dall'Olio (1999: 431-432).

pochi volgarizzamenti biblici che vennero autorizzati dovevano essere corredati di commenti e annotazioni che avrebbero dovuto non soltanto impedire una conoscenza personale dei misteri divini, ma anche imbrigliare l'inventiva dei «semplici», ancorandola al solido magistero della Chiesa.

Molti sono i problemi che l'offensiva della Chiesa contro i volgarizzamenti biblici e la letteratura d'evasione sollevano e che meriterebbero di essere oggetto di indagini future. I risultati dei recenti studi su queste tematiche suggeriscono molteplici direzioni di ricerca, tra le quali parrebbe utile privilegiarne alcune.

Innanzitutto occorrerebbe procedere all'inventario di questa letteratura biblica «minore» nelle lingue vernacolari che, con varianti, sembra essere stata patrimonio devozionale comune all'Europa cristiana prima della frattura religiosa e avviare specifiche indagini sui suoi contenuti. *Epistole et evangelii*, *Ufficioli della Madonna*, raccolte di salmi, *Meditazioni della vita di Cristo* dello pseudo-Bonaventura, ecc., erano stati, dal tardo medioevo, centrali nella formazione dell'universo religioso e culturale e avevano nutrito la pietà del comune fedele europeo. Ricostruire i contenuti, spesso instabili, di questa produzione di largo consumo consentirebbe di meglio cogliere i tratti salienti della religiosità di donne e uomini prima della Riforma e le eventuali differenziazioni «territoriali». Per quanto concerne l'Italia essa non è mai stata oggetto di indagini approfondite, essendole stata preferita la letteratura eterodossa, a cominciare dal *Beneficio di Christo* sul quale sono stati versati fiumi di inchiostro.³³ Certo si tratta di indagini ardue sia per la forte instabilità dei testi, soggetti nel corso del tempo a rimaneggiamenti di ogni sorta,³⁴ sia per la loro difficile reperibilità, in conseguenza delle distruzioni volute dai censori.

Sarà poi utile valutare in che misura i provvedimenti censori abbiano influito sui *curricula*, per quanto fluidi, della scuola primaria. Controllate dalle autorità diocesane, le scuole sia delle comunità che private, quantomeno nella penisola italiana, dovettero adeguarsi ai nuovi orientamenti. I volgarizzamenti biblici e i romanzi di cavalleria su cui i fanciulli erano soliti acquisire i primi rudimenti della lettura, anche entro le pareti domestiche, vennero progressivamente rimossi e sostituiti con l'apprendimento mnemonico del catechismo e con la recita dell'*Officium Beatae Virginis Mariae* in latino.³⁵ Si interruppe in tal modo lo stretto legame che si era instaurato tra l'insegnamento primario e un patrimonio devozionale e letterario condiviso, con esiti sui processi di alfabetizzazione e di unificazione linguistica che attendono di essere meglio individuati, soprattutto alla luce di ten-

33. *The Italian Reformation of the Sixteenth Century* (2000: 923-931).

34. Sull'interesse delle modifiche apportate ai testi e delle loro stratificazioni cf. Chartier (2006).

35. Cf. Grendler (1991: 156-176, 297-312); Lucchi (1978; 1985: 58-59, 74-75); Bartoli Langeli-Infelise (1992: 955-957); Plebani (1994: 76-78). L'uso dei lezionari e degli *Ufficioli* era diffu-

so anche nelle scuole di Chio, secondo quanto scriveva l'inquisitore Antonio Giustiniani, Chio 6 aprile 1560, il quale chiedeva di poterli concedere «a tutti maxime alle fanciulle et alle donne le quali in questo loco le usano assai per che sono molto stimulate circa di questo maxime per le fanciulle che vanno alla scola» (ACDF, SO, St. St. Q 3-b, ff. n.n.).

denze storiografiche volte a enfatizzare il contributo della Chiesa alla modernizzazione del paese mediante la diffusione dell'italiano attraverso la predicazione³⁶ e la promozione dell'alfabetizzazione delle masse urbane e rurali attraverso le scuole della dottrina cristiana.³⁷ I dati forniti dal censimento del 1861 suggeriscono di ridimensionare questa visione alquanto trionfalistica: su una popolazione di oltre venticinque milioni il tasso di alfabetizzazione calcolato al 22% era tra i più bassi in Europa (con rare isole, non a caso, nelle valli valdesi del Piemonte e nelle zone contigue per «contagio»)³⁸ e gli italofoeni si aggiravano intorno al 2,5%, secondo alcuni, intorno al 10%, secondo altri, mentre l'uso dei dialetti a tutti i livelli sociali era ancora vivissimo.³⁹ Se contributo della Chiesa vi fu nel promuovere due ingredienti imprescindibili della modernità, unificazione linguistica e alfabetizzazione, è evidente che fu, comunque, molto esile.

Resta anche da verificare quali testi devozionali riuscirono nel corso del Seicento a sostituire la letteratura biblica proibita. Se, da un canto, i cataloghi dei tipografi lasciano intravedere una significativa impennata della produzione di scritti agiografici, dall'altro, sarebbe interessante appurare se il clero riuscì a imporre a tutti i livelli sociali le opere dei grandi maestri spagnoli di spiritualità la cui lettura si impegnò a promuovere, diversamente da ciò che avvenne in Spagna.⁴⁰ Si ricostituì nell'Europa cattolica una comune devozionalità fondata su un patrimonio condiviso di letture? O la frattura della cristianità ebbe, anche sotto questo profilo, esiti diversi all'interno della stessa cattolicità? Basti qui notare che Roma, nonostante la pretesa «universalità» dei suoi divieti, dovette fare i conti con le realtà locali e addivenire a compromessi, autorizzando la lettura della Bibbia e dei suoi derivati nelle lingue materne in tutti quei paesi dove i cattolici convivevano con aderenti ad altre confessioni. La frammentazione della cristianità costrinse, infatti, la Chiesa di Roma a ridisegnare la mappa della circolazione delle traduzioni bi-

36. Cf., tra gli altri, Librandi (1993: 335-381); Marazzini (1993: 91-116; 1994: 222-224, 271-275); Pozzi (1997: 3-41); *Le lingue della Chiesa* (1998).

37. Si vedano, tra gli altri, Toscani (1984; 1994); Bianconi (1989: 70-71); Grendler (1991: 357-387); Turchini (1996). Sul precoce abbandono da parte delle scuole del progetto di alfabetizzazione cf. Turrini (1982); Catto (2003: 102, 190) e Prosperi (1996: 634-638).

38. De Mauro (1976: 37); Bartoli Langelì (2000: 143-171). Sallmann (1989: 194-196) sottolinea come il tasso di alfabetizzazione nell'Italia settentrionale fosse compreso tra il 30% e il 40%, nelle zone addossate lungo le frontiere svizzera e francese a eccezione della provincia di Milano. I fattori che l'hanno incentivata sono certamente legati all'industria-

lizzazione; alla posizione geografica delle alte valli alpine in contatto intenso con le regioni più alfabetizzate della Francia e della Svizzera; ma anche alla presenza di forti minoranze valdesi nelle alte vallate alpine, in contatto con i protestanti dell'Alta-Provenza, del Dauphiné e dei cantoni svizzeri, alfabetizzate molto presto, che possono aver trascinato verso l'alfabetizzazione le popolazioni cattoliche.

39. I dati forniti da De Mauro (1976: 31-32), secondo il quale gli italofoeni verso il 1861 sarebbero stati il 2,5%, sono stati rivisti da Castellani (1982).

40. Si veda in questo volume la relazione di Giorgio Caravale, «Forbidding Prayer in Italy and Spain: Censorship and Devotional Literature in the Sixteenth Century. Current Issues and Future Research».

bliche, così come si presentava alla vigilia della Riforma, e a delineare una mappa diversificata della liceità della loro lettura basata sostanzialmente sul criterio della convivenza tra popolazioni cattoliche e popolazioni protestanti. Si venne quindi a creare o ad allargarsi all'interno dello stesso mondo cattolico il divario tra zone in cui le traduzioni bibliche furono tassativamente vietate e zone in cui vennero tollerate. Autorizzate —anche se non ne fu incoraggiata la lettura— nell'Europa «divisa», le traduzioni bibliche vennero escluse per secoli dall'orizzonte religioso e culturale dei fedeli nei paesi in cui le tre Inquisizioni avevano lottato con successo contro ogni forma di dissenso religioso: la Spagna, il Portogallo e l'Italia.⁴¹

Per quanto riguarda quantomeno il genere più fortunato della letteratura italiana, il romanzo cavalleresco che, malgrado i ripetuti fulmini, la Chiesa non riuscì a sopprimere —come viene illustrato nel bel libro di Marina Roggero, *Le carte piene di sogni. Testi e lettori in età moderna*—⁴² occorrerà individuare le profonde modifiche da esso subite sotto le pressioni della censura preventiva e dell'autocensura. La domanda è più che pertinente considerando che nessun romanzo cavalleresco scritto dopo la fine del Cinquecento riuscì a sostituire i *Reali di Francia* e il *Guerrin meschino* di Andrea da Barberino, il *Furioso* di Ariosto e la *Gerusalemme Liberata* del Tasso, che venivano letti o recitati a mente ancora all'inizio del Novecento nelle veglie contadine. Svuotati di amori, incanti, magie e sortilegi, in osservanza delle norme censorie, i poemi cavallereschi scritti dopo la *Liberata* persero ogni presa su lettori e uditori.

Infine, sarà opportuno interrogarsi anche intorno alla perdurante incidenza sulle pratiche di lettura della censura ecclesiastica e della diffidenza delle autorità ecclesiastiche nei confronti del possesso di libri, di qualsiasi libro, in cui vedevano spesso un indizio di eresia. Proibizione e dissuasione procedettero, infatti, in parallelo e sembrano aver impedito un contatto non colpevole con il libro, proiettando l'ombra lunga dei divieti ben al di là della Controriforma e strutturando nella lunga durata il rapporto tra italiani e lettura. Basti pensare al berrettaio padovano Bernardino a cui l'inquisizione impose «che non dovesse legger libri vulgari di sorte alcuna» o al prete Tiberio dei Todeschi il quale, processato dal Sant'Ufficio, disse di non leggere libri di argomento religioso «per non avere a caschare in errore nessuno».⁴³ O richiamare alla mente la reazione del ciabattino Domenico, il quale dopo il sequestro e la distruzione dei suoi unici tre libri —il *Furioso*, il *Decameron* e il Nuovo Testamento— concluse lapidariamente: «Zurai non legger mai più».⁴⁴ Con la sua corrosiva ironia Giuseppe Gioachino Belli, poeta romanesco, nell'Ottocento riassumerà questa tenace diffidenza in un suo sonetto: «Li libbri non zò rrobba da cristiano: / fiji, pe carità, nnu li leggete».

41. Fragnito (2007b). Particolarmente illuminante sull'uso della stessa letteratura biblica da parte dei fanciulli luterani e di quelli cattolici in Germania Bottigheimer (1993).

42. Roggero (2006).

43. Seidel Menchi (1987: 289) e Prosperi (1985-1986: 105).

44. Seidel Menchi (1987: 447).

Riferimenti bibliografici

- 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», *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*, a cura di Cristina Stango, Firenze, Olschki, 2001, pp. 171-201.
- BARBIERI, Edoardo, *Fra tradizione e cambiamento: note sul libro spirituale del XVI secolo, Libri, biblioteche e cultura nell'Italia del Cinque e Seicento*, a cura di Edoardo Barbieri e Danilo Zardin, Milano, Vita e Pensiero, 2002, pp. 3-61.
- BARTOLI LANGELI, Attilio, *La scrittura dell'italiano*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- BARTOLI LANGELI, Attilio, & INFELISE, Mario, «Il libro manoscritto e a stampa», *L'italiano nelle regioni. Lingua nazionale e identità regionali*, a cura di Francesco Bruni, Torino, Utet, 1992, pp. 941-72.
- BEER, Marina, *Romanzi di cavalleria. Il «Furioso» e il romanzo italiano del primo Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1987.
- BIANCONI, Sandro, *I due linguaggi. Storia linguistica della Lombardia svizzera dal '400 ai nostri giorni*, Bellinzona, Edizioni Casagrande, 1989.
- BOTTIGHEIMER, Ruth B., «Bible reading, «Bibles» and the Bible for Children in early modern Germany», *Past and Present*, 139 (1993) 66-89.
- CAPPELLO, Sergio, «Letteratura narrativa e censura nel Cinquecento francese», *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI*, a cura di U. Rozzo, Udine, Forum, 1997, pp. 53-100.
- CARAVALE, Giorgio, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze, Olschki, 2003.
- CASTELLANI, Arrigo, «Quanti erano gl'italofoni nel 1861?», *Studi linguistici italiani*, n.s., 8 (1982) 3-26.
- CATTO, Michela, *Un panopticon catechistico. L'arciconfraternita della dottrina cristiana a Roma in età moderna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.
- CERRÓN PUGA, María Luisa, «La censura literaria en el «Index» de Quiroga (1583-1584)», *Siglo de Oro. Actas del IV Congreso Internacional de Aiso*, 1, Alcalá 1998, pp. 409-17.
- CERRÓN PUGA, María Luisa, «Lectura y santa obediencia. Los criterios tridentinos del 'Index' de Sandoval y Rojas (1612)», *Rivista di Filologia e Letterature Ispaniche*, 2 (1999) 1-23.
- CHARTIER, Roger, *Inscrivere e cancellare cultura scritta e letteratura*, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- CHASTEL, André, *Architettura e cultura nella Francia del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1991.
- DAL'OLIO, Guido, *Eretici e Inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Bologna, Istituto per la Storia di Bologna, 1999.

- DELATOUR, Jérôme, *Une bibliothèque humaniste au temps des guerres de religion. Les livres de Claude Dupuy*, Paris, École des chartes, 1998.
- DELATOUR, Jérôme, «Le Cabinet des frères Dupuy», *Revue d'histoire des Facultés de droit et de la science juridique*, 25-26 (2005-2006) 157-200.
- DE MAURO, Tullio, *Storia linguistica dell'Italia unita*, Roma-Bari, Laterza, 1976.
- FANTINI, Maria Pia, «Censura romana e orazioni: modi, tempi, formule (1571-1620)», *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 2000, pp. 221-243.
- FRAGNITO, Gigliola, *In museo e in villa. Saggi sul Rinascimento perduto*, Venezia, Arsenale, 1988.
- FRAGNITO, Gigliola, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997.
- FRAGNITO, Gigliola, «'Li libri non zò rrobba da cristiano': la letteratura italiana e l'indice di Clemente VIII (1596), *Schifanoia*, 19 (1999a) 123-135.
- FRAGNITO, Gigliola (1999b) «Girolamo Savonarola e la censura ecclesiastica», *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, 35 (1999b) 501-29.
- FRAGNITO, Gigliola, «Aspetti e problemi della censura espurgatoria», *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2000, pp. 161-178.
- FRAGNITO, Gigliola, «L'applicazione dell'indice dei libri proibiti di Clemente VIII», *Archivio Storico Italiano*, 59 (2001a) 107-49.
- FRAGNITO, Gigliola, ««In questo vasto mare de libri prohibiti et sospesi tra tanti scogli di varietà et controversie»: la censura ecclesiastica tra la fine del Cinquecento e i primi del Seicento», *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*, a cura di Cristina Stango, Firenze, Olschki, 2001b, pp. 1-35.
- FRAGNITO, Gigliola, ed., *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001c.
- FRAGNITO, Gigliola, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005a.
- FRAGNITO, Gigliola, «La Congregazione dell'Indice e il dibattito sulle versificazioni della Sacra Scrittura», *Esprit, lettre(s) et expression de la Contre-Réforme en Italie à l'aube d'un monde nouveau*, Études réunies par Bruno Toppan et Denis Fachard, Nancy, CSLI, 2005b, pp. 293-323.
- FRAGNITO, Gigliola, «Pio V e la censura», *Pio V nella società e nella politica del suo tempo*, a cura di Maurilio Guasco e Angelo Torre, Bologna, Il Mulino, 2005c, pp. 129-158.
- FRAGNITO, Gigliola, *Censura ecclesiastica e letteratura d'evasione nel Cinquecento*, Scuola di dottorato in studi storici dell'Università di Torino, *Intellettuali e politica*, Torino, Nino Aragno, 2006, pp. 75-92.
- FRAGNITO, Gigliola, «La censura espurgatoria e le opere del cardinale Gasparo Contarini», *Storia sociale e politica. Omaggio a Rosario Villari*, a cura di Alberto Merola, Giovanni Muto, Elena Valeri, Maria Antonietta Visceglia, Milano, Franco Angeli, 2007a, pp. 167-185.

- FRAGNITO, Gigliola, «Per una geografia delle traduzioni bibliche nell'Europa cattolica (sedicesimo e diciassettesimo secolo)», *Papes, princes et savants dans l'Europe moderne. Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu*, réunis par Jean-Louis Quantin et Jean-Claude Waquet, Genève, Librairie Droz, 2007b, pp. 51-77.
- FRAGNITO, Gigliola, «Le censura eclesiástica en la Italia del Cinquecento: órganos centrales y periféricos», *Cultura Escrita & Sociedad*, 7 (2008) 37-59.
- FRAJESE, Vittorio, «Le licenze di lettura tra vescovi ed inquisitori. Aspetti della politica dell'Indice dopo il 1596», *Società e storia*, 86 (1999) 768-818.
- FRAJESE, Vittorio, «Le licenze di lettura e la politica del Sant'Uffizio dopo l'Indice Clementino», *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2000, pp. 179- 220.
- FRAJESE, Vittorio, *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2006.
- GARCIA, Stéphane, Élie Diodati et Galilée. Naissance d'un réseau scientifique dans l'Europe du XVII^e siècle, Firenze, Olschki, 2004.
- GINZBURG, Carlo, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976.
- GODMAN, Peter, *The Saint as Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index*, Leiden-London-Köln, 2000.
- GRENDLER, Paul F., *La scuola nel Rinascimento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 1991.
- GRENDLER, Paul F., «Il libro popolare nel Cinquecento», *La stampa in Italia nel Cinquecento*, a cura di Marco Santoro, vol. I, Roma, Bulzoni, 1992, pp. 211-236.
- La letteratura proibita*, scelta e introduzione di Giorgio Patrizi. Apparati di Daniela Carmosino, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 2003.
- Le lingue della Chiesa. Testi e documenti dalle Origini ai nostri giorni*, a cura di Nicoletta Maraschio e Tina Matarrese, Pescara, Libreria dell'Università Editrice, 1998.
- Les grands intermédiaires culturels de la république de lettres. Études de réseaux de correspondances du 16. au 18. siècles*, présentées par Christiane Berkvens-Stevelinck, Hans Bots et Jens Häselser, Paris, Champion, 2005
- LIBRANDI, Rita, «L'italiano nella comunicazione della Chiesa e nella diffusione della cultura religiosa», *Storia della lingua italiana*, a cura di Luca Serianni e Pietro Trifone, vol. I, *I luoghi della codificazione*, Torino, Einaudi, 1993, pp. 335-381.
- LONGO, Nicola, «Prolegomeni per una storia della letteruata italiana censurata», *Rassegna della letteratura italiana*, 78 (1974) 402-19.
- LONGO, Nicola, «Fenomeni di censura nella letteratura italiana del Cinquecento», *Le pouvoir et la plume. Incitation, contrôle et répression dans l'Italie du XVI^e siècle*, Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle, 1982, pp. 275-284.
- LONGO, Nicola, «La letteratura proibita», *Letteratura italiana*, vol. V, *Le Questioni*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 965-99.

- LUCCHI, Piero, «La Santacroce, il Salterio e il Babbuino», *Quaderni Storici*, 38 (1978) 593-630.
- LUCCHI, Piero, «La prima istruzione. Idee, metodi, libri», *Il catechismo e la grammatica*, a cura di Gian Paolo Brizzi, Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 25-81.
- JULIA, Dominique, «Lecture e Controriforma», *Storia della lettura*, a cura di Guglielmo Cavallo e R. Chartier, Roma-Bari, Laterza, 1998, pp. 277-316.
- MARAZZINI, Claudio, «Il secondo Cinquecento e il Seicento», *Storia della lingua italiana*, a cura di Francesco Bruni, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 91-116.
- MARAZZINI, Claudio, *La lingua italiana. Profilo storico*, Bologna, Il Mulino, 1994.
- MILWAY, Michael, «Forgotten Best-Sellers from the Dawn of the Reformation», *Continuity and Change. The Harvest of Late-Medieval and Reformation History. Essays presented to Heiko A. Oberman on his 70th Birthday*, a cura di Robert J. Bast e Andrew C. Gow, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000, pp. 113-142.
- NUOVO, Angela, ««Et amicorum»: costruzione e circolazione del sapere nelle biblioteche private del Cinquecento», *Libri, biblioteche e cultura degli ordini regolari nell'Italia moderna attraverso la documentazione della Congregazione dell'Indice*, a cura di Rosa Maria Borraccini e Roberto Rusconi, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2006, pp. 105-127.
- PEÑA DÍAZ, Manuel, «Religiosidad y libros «populares» en el siglo XVI», *Política, religión e inquisición en la España moderna. Homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*, a cura di Pablo Fernández Albaladejo, José Martínez Millán, Virgilio Pinto Crespo, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1996, pp. 535-543.
- PINELLI, Gian Vincenzo et DUPUY, Claude, *Une correspondance entre deux humanistes*, a cura di Anna Maria Raugéi, Firenze, Olschki, 2001.
- PINTO CRESPO, Virgilio, *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*, Madrid, Taurus, 1983.
- PLAISANCE, Michel, «Littérature et censure à Florence à la fin du XVI^e siècle: le retour du censuré», *Le pouvoir et la plume. Incitation, contrôle et répression dans l'Italie du XVI^e siècle*, Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle, 1982, pp. 233-252.
- PLEBANI, Tiziana, «Omaggio ad Aldo grammatico: origine e tradizione degli insegnanti-stampatori», *Aldo Manuzio e l'ambiente veneziano. 1494-1515*, a cura di Susy Marcon e Marino Zorzi, Venezia, Il Cardo, 1994, pp. 74-80.
- POSSEVINO, Antonio, *Apparato all'istoria di tutte le Nationi et il modo di studiare la Geografia*, Venetia, presso Gio. Battista Ciotti, al segno dell'Aurora, 1598.
- POZZI, Giovanni, *Grammatica e retorica dei Santi*, Milano, Vita e Pensiero, 1997.
- PROSPERI, Adriano, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.
- PROSPERI, Adriano, «Censurare le favole. Il protoromanzo e l'Europa cattolica», *Il romanzo*, a cura di Franco Moretti, vol. I, *La cultura del romanzo*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 71-106.

- PROSPERI, Adriano, «L'Inquisizione fiorentina dopo il Concilio di Trento», *Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea*, 37-38 (1985-1986) 97-124.
- REINBURG, Virginia, «*Hearing Lay People's Prayer*», *Culture and Identity in Early Modern Europe (1500-1800). Essays in Honor of Natalie Zemon Davis*, a cura di Barbara B. Diefendorf e Carla Hesse, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1993, pp. 30-53.
- RODRÍGUEZ, Pedro, *El Catecismo Romano ante Felipe II y la Inquisición española. Los problemas de la introducción en España del Catecismo del Concilio de Trento*, Madrid, Ediciones Rialp, 1998.
- ROGGERO, Marina, *L'alfabeto conquistato. Apprendere e insegnare nell'Italia tra Sette e Ottocento*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- ROGGERO, Marina, *Le carte piene di sogni. Testi e lettori in età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2006.
- ROTONDÒ, Antonio, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Torino, Giappichelli, 1974.
- ROTONDÒ, Antonio, «La censura ecclesiastica e la cultura», *Storia d'Italia*, vol. V, *I documenti*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 1397-1492.
- ROZZO, Ugo, *La letteratura italiana negli 'Indici' del Cinquecento*, Udine, Forum, 2005.
- RUBIÓ, Jordi, «*Notas sobre los libros de lectura espiritual en Barcelona entre 1500 y 1530*», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 25 (1956) 317-327.
- SALLMANN, Jean-Michel, «Les niveaux d'alphabétisation en Italie au XIX^e siècle», *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 101 (1989) 183-337.
- SEIDEL MENCHI, Silvana, *Erasmus in Italia 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.
- The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture: A Bibliography of the Secondary Literature (Ca. 1750-1997)*. Compiled by John Tedeschi in association with James M. Lattis. With an Historiographical Introduction by Massimo Firpo, Ferrara-Modena, Istituto di Studi Rinascimentali-Franco Cosimo Panini, 2000.
- TOSCANI, Xenio, «Le «scuole della dottrina cristiana» come fattore di alfabetizzazione», *Società e storia*, 7 (1984) 757-781.
- TOSCANI, Xenio, «Catechesi e catechismi come fattore di alfabetizzazione in età moderna», *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche*, 1 (1994) 17-36.
- TURCHINI, Angelo, *Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano*, Bologna, Il Mulino, 1996.
- TURRINI, Miriam, ««Riformare il mondo a vera vita cristiana»: le scuole di catechismo nell'Italia del Cinquecento», *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 8 (1982) 407-89.
- ZARDIN, Danilo, «Mercato librario e letture devote nella svolta del Cinquecento

- tridentino. Note in margine ad un inventario milanese di libri di monache», *Stampa, libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo*, a cura di Nicola Raponi e Angelo Turchini, Milano, Vita e Pensiero, 1992, pp. 216-230.
- ZARDIN, Danilo, «Bibbia e letteratura religiosa in volgare nell'Italia del cinquecento», *Annali di Storia moderna e contemporanea*, 4 (1998) 335-353.
- ZARDIN, Danilo, «Tra latino e volgare: la «Dichiarazione dei salmi» del Panigrola e i filtri di accesso alla materia biblica nell'editoria della Controriforma», *Sincronie*, 4 (2000) 125-165.

Forbidding Prayer in Italy and Spain: Censorship and Devotional Literature in the Sixteenth Century. Current Issues and Future Research¹

Giorgio Caravale
Università di Roma Tre

In the early 1490s, Girolamo Savonarola devoted two spiritual works to the theme of prayer. These were the *Sermone dell'orazione* and the *Trattato in difesa e commendazione dell'orazione mentale* (1492), which were followed two years later by the *Esposizione sul Pater noster* (1494).² Savonarola's criticism targeted the rituals and the devotional practices of the laity in their following of the precepts of Rome. In these writings, Savonarola —anticipating by two decades the invective of Querini and Giustiniani's *Libellum ad Leonem decimum*³— lashed out against the mechanical recital of the Lord's Prayer and the psalms, criticising voiced prayer as an end in itself, the symbol of sterile worship. In his view, a return to the inspiring and healthy principles of the early Roman Catholic Church was needed, since «God seeks from us interior knowledge without so much ceremony».⁴ External ceremony stimulated devotion, and constituted an intermediate passage in man's search for God. Voiced prayer should be nothing more than a prelude to mental prayer. Its prime purpose was to create the conditions to enable man to lift «his mind to God so that divine love and holy contemplation are ignited».⁵ The moment the ascendant state is attained, words become not only useless but a hindrance to communication with God.

1. Translated by Margaret Greenhorn and Julian Weiss.

2. *Il Trattato o vero sermone dell'orazione*, Florence, Niscomini, 20 October 1492, can be read in Savonarola (1976: 189-224). The second treatise is in Savonarola (1976: 157-185). For the *l'Esposizione sopra il Pater noster*, Florence, 1494, also cf. Schutte (1983: 338-339).

3. Mittarelli and Costadoni (1773: 612-719). Cf. also the recent Italian translation: *Lettera al Papa* (Letter to the Pope) (1995).

4. «Dio cerca da noi el culto interiore senza tante cerimonie»; Savonarola (1976: 176).

5. «Acciochè l'uomo levi la mente a Dio e s'accenda del divino amore e delle sante contemplazioni»; Savonarola (1976: 171).

Although severely critical, Savonarola's works were not included in the 1559 *Index librorum prohibitorum*. His arguments did not, apparently, deviate from the explicit assertion of the instrumentally necessary role of external acts. For this reason, they were never expressly considered by the *Index* in Rome. This was not what happened in Spain, where the Spanish translation of the last of the three, the *Exposición sobre el Pater noster* was instead added to the *Index* of 1559 and that of 1583.⁶ Yet, the wave of comments about the *Lord's Prayer*, which Savonarola had initiated, generated considerable attention, especially amongst the compilers of the *Indexes* of the mid 1500's. The Roman *Index* of 1559 and the subsequent Tridentine *Index*, alongside the many *Sermones* (Sermons) and *Prediche* (Preaching) by the friar from Ferrara (condemned in the former with a definitive prohibition and in the Tridentine *Index* with a *quamdiu expurgantur*),⁷ explicitly named the *Dominicae precationis explicatio, impressa Lugduni, per Gryphium, et alios*, which had also been included in the Spanish *Indexes*,⁸ as well as an anonymous *Esposizione dell'oratione del Signore in volgare, composta per un padre non nominato*.⁹ *The Dominicae precationis explicatio* was the well-known Lyon edition printed perhaps as early as 1530 and then reprinted at least fifteen times by 1546. Besides Savonarola's comments on the psalms, it also included the *Dominicae precationis explanatio* and the *Alia dominicae orationis expositio*.¹⁰ For a long time the first was attributed to Savonarola (but, as Mario Ferrara demonstrated, challenging the attribution of Schnitzer, they are not by him),¹¹ while the second's generality of diction prevents any certain identification.¹²

What do these interdictions tell us? What censorial policy was concealed behind these condemnations? In the early decades of the 1500s, in Italy the encouragement to spiritual and mental prayer and the insistence on the *Pater noster* as the only productive prayer were thought to be symptoms of a dangerous doctrinal message. At any rate, this is how they were perceived by the Inquisitors. Conversely, it is easy to understand how the many *Esposizioni sopra il Pater* published in those years encouraged mental and Sunday prayer in order to disseminate, more or less covertly, positions that were hostile to the Roman Catholic Church.¹³

Though obvious, it is still worth remembering that the breaking point was embodied by Luther, and especially, by the diffusion over the course of twenty years throughout the Italian peninsula of the vernacular version of Luther's

6. *Index*, V: 477 and VI: 594.

7. *Index*, VIII: 501-505.

8. *Index*, VIII: 484-85, 638, 660. Cf. also Rozzo (1988: 188-192).

9. For the Pauline and Tridentine *Indexes* cf. *Index*, VIII: 258-259. The work had already appeared in the Venetian *Indexes* of 1549 and 1554 (*Index*, III: 203-204, 271) and was included also in the non-promulgated indexes of

1590 and 1593 (*Index*, IX: 433).

10. Rozzo, (1988: 188).

11. Savonarola, (1976: 417-419).

12. It could be speculated that the inquisitors were referring to the anonymous *Esposizione utilissima sopra il Pater noster* which Adriano Prosperi attributed to the Hebrew scholar Francesco Stancaro of Mantua, cf. Prosperi (1996: 207-208).

13. Caravale (2003).

commentary on the *Lord's Prayer*. While restating many of Savonarola's arguments (for example, the idea of oral prayer as a necessary preliminary to mental prayer), Luther's commentary was now set in a context that was doctrinally heterodox. Any invocation of the Lord's Prayer was, as such, to be found within an interpretation rigidly based on the concept of predestination, and characterised by an emphasis on human misery and the necessity of Divine grace, in accordance with a set pattern, which comprised the invitation to self-denigration followed by the exaltation of divine power.

This is not the place to retrace the developments of the devotional tradition initiated at the end of the fifteenth century by Savonarola. What has to be remembered is that over the span of three decades —after the diffusion of Protestant, mainly Lutheran ideas, in the Italian peninsula— the prayer that had been prescribed and encouraged in the most widely diffused catechistic texts up to the early 1520s, and one that was warmly recommended by the Church hierarchy,¹⁴ had come to symbolise a rampant and menacing Lutheran heresy: «This heresy begins with the Lord's Prayer and ends in the pike and arquebus» wrote Alvise Lippomano to Cardinal Cervini in 1547.¹⁵

Yet the history of Counter-Reformation spirituality and the history of sixteenth-century censorship also tell the tale, in the second half of the century, of a largely successful attempt to reclaim for orthodoxy at least a part of that devotional tradition that had inadvertently been handed over to the Protestant front in the previous decades. I refer in particular to the works and pastoral activities of the Archbishop of Milan, Carlo Borromeo, in the Milan of the 1570s. As early as 1559 —significantly the same year as the promulgation of the severest Roman *Index* of the century, which included the most representative commentaries on the Lord's Prayer— the Archbishop of Salerno, Girolamo Seripando had succeeded in devoting an entire cycle of sermons to the *Pater noster* and in so doing he set in motion a process whereby Sunday prayer was reappropriated for Roman orthodoxy.¹⁶ It was, however, through Carlo Borromeo that mental prayer definitively returned to the cradle of orthodoxy. It is true that Borromeo, who was the hero of the Counter-Reformation, is first and foremost the Borromeo who wrote and disseminated in 1572 the *Lettera pastorale ed istituto dell'orazione comune*. The Archbishop of Milan had underscored the communal dimension of a prayer that was «capable of impressing with an extraordinary power» («capace di imprimerle una forza straordinaria».) At any rate, authentically communal prayer did not diminish the value of individual

14. The Bishop of Bugnato, Filippo Sauli, in the *Opus noviter editum pro sacerdotibus curam animarum habentibus* (Milan, 1521) insisted on his curates duty of checking their flock's knowledge of the Lord's Prayer; cf. Prosperi

(1989: 97-98 and 104 note 28).

15. Buschbell (1910: 289-290); *Processo Morone* (Morone Trial), see Firpo and Marcatto (1981-1995: II, 247-248); Prosperi (1996: 216).

16. Abbondanza Blasi (1999).

prayer, which was presented as a valid alternative to the communal form. It is not surprising, moreover, that Borromeo, at the height of his pastoral activity in the first half of the 1570s, while encouraging the confessors of his diocese to get «those who could read and had the means, to buy spiritual and devout books», also recommended fourth and fifth-century texts as well as treatises such as «Gerson, of the Imitation of Christ» and «the works of Fray Luis de Granada».¹⁷ Fray Luis de Granada, author of the *Libro de Oración*, as Marcel Bataillon demonstrated some time ago in an article that is still required reading, owed a great deal to Savonarola's writings on the subject of prayer.¹⁸ The recommendation—that of the Archbishop of Milan to his confessors—can be fully understood only in the light of the close personal relations that Borromeo, through his Jesuit collaborators, had with Fray Luis de Granada, many of whose works are to be found in the Archbishop's private library.¹⁹ However, more importantly, it was testimony to the Counter-Reformation's spiritual response to the problem of mental prayer and spiritual needs, such as the suppression of human will and man's surrender to divine will. A clear sign of this tendency had already been seen a few years earlier when the censor, Giovanni di Dio, had himself written an introduction in 1567 to the Italian translation of the *Pie et devote orationi raccolte da diversi e gravi autori per il R. P. F. Luigi di Granada dell'ordine de' Predicatori*. In this introduction, he warmly praised the work, commending it as a «precious joy» that «deals with things of the mind, and in such a fashion that it is necessary to engage one's entire spirit and affect» («tratta di cose mentali, e di tal conditione ch'intorno a quelle bisogna adoperar tutto lo spirito, e tutto l'affetto»)²⁰ This praise was all the more significant since a few years later, in 1576, the same Giovanni di Dio, on the suggestion of Cardinal Guglielmo Sirleto, promoted an index of forbidden books which has recently been discovered in the Archive of the Congregation for the Doctrine of Faith. This index catalogues all the forbidden books not included in the Pauline *Index* of 1559 or in the Tridentine one of 1564. In it, he added other mystical texts such as the *Dialogo dell'unione dell'anima con Dio* by the Franciscan Bartolomeo Cordoni da Castello, whose theme was the surrender of human will to that of the divine.²¹ So it was a 'yes' for Cordoni, whose *Dialogo dell'unione dell'anima con Dio* was included in the *Index*, and a 'no' for Fray Luis de Granada, whose *Libro de Oración* was praised and recommended to the most devout and faithful followers of the Holy Catholic Church. What was the fine line that separated orthodoxy from mystical heresy, the line the guardians of Catholic orthodoxy were drawing throughout the Italian peninsula in the 1570s and 1580s? From many points of view, this question reiterated the terms of another dilemma the

17. Caravale (2003: 78-81).

18. Bataillon (1936).

19. Huerga (1958); and Robres Lluch (1960).

20. Caravale (2003: 95, note 129).

21. *Index*, X: 825-826; Caravale (2003: 94).

Roman inquisitors had faced only a few years previously, regarding the works of the Dominican Battista da Crema and his favourite scholar, the canon Serafino da Fermo. The works of the former entered the *Index* while those of the latter were saved from the disgrace of condemnation.

In 1552, the Holy Office had issued a formal condemnation of the doctrines of the Dominican Battista da Crema, in perfect accordance with the brief issued more than fifteen years earlier (in 1536) by Paul III against the Milan coventicles that had been inspired by the work of the Dominican.²² The goal of the inquisitors, expressed a few years later when the *opera omnia* of the Dominican (1559)²³ was included in the *Index*, was to consolidate absolute certitude of faith and impeccability, which, according to Battista da Crema, lay in the perfection achieved by those devout souls who succeeded in abnegating their will to become one with the divine.

On the other hand, when they examined the *corpus* of works by his pupil, Serafino da Fermo, the Roman inquisitors chose to include in the *Index* only what they could not ignore without woefully confuting their own work. In other words, the *Apologia* by Battista da Crema, edited by Serafino da Fermo in the early 1540s—for its intrinsic nature, I would say—sealed its fate as it was impossible to distinguish one from the other. For all the other works by Serafino, instead, the silence of the inquisitors can be read as an implicit legitimisation.²⁴

There was, actually, a slight yet significant difference between the mystical discourses of the two authors. In his path of ascendancy to God, Serafino traced four steps—reading, meditation, mental prayer and contemplation—on the ladder that the devout gradually climbed, ascending from the condition of beginner through that of proficient to finally achieve a state of perfection. This final stage, when the soul of man, freed from earthly ties, unites with God and his will rejoins the divine, is the stage of perfect prayer, and at this point Serafino adds a precaution that his Master failed to adopt. While speaking of a state of deification, and while referring to some «betrothal with the numbers of the elect» he chose to take refuge behind an explicit profession of «unknowability». In this way, he avoided insidious statements about the state of impeccability and the total freedom of the perfect, which had provoked the condemnation of Battista da Crema.²⁵

The impression obtained from a parallel study of the respective interventions of the censors is that the more closely mystical prayer was associated with heretical Lutheran doctrine the sooner it was condemned. What determined the respective fates of Battista and Serafino da Fermo was the presence or absence of that condi-

22. Bonora (1998: 189 ss).

23. *Index*, VIII: 379-380.

24. For the ban of the *Apologia* cf. *Index*, VIII: 677-678.

25. Caravale (2003: 39-45).

tion of impeccability, whose contingent effects coincided too dangerously with the Lutheran certainty of salvation by faith alone. The censorship in the 1580s of texts by Cordoni (the author of *Dialogo dell'unione dell'anima con Dio*) and by the aforementioned Battista da Crema substantially endorse this conclusion.²⁶

After the Tridentine *Index* modified the 1559 prohibition of the works of Battista da Crema to a *donec corrigentur*, they, like many other works condemned in 1564, all waited to be expurgated and to experience a new life in a new guise, or version. Put into the hands of the General of the Society of Jesus, Giacomo Laínez, who was initially in charge of expurgating them, they had to wait, following his death, for a better outcome.²⁷ And so, in the late 1580s, the Congregation of the Index decided to return to the papers of Battista da Crema and commence the expurgation of his writings. What were the works that the cardinals of the Index decided to examine? They selected two of his principal works, *Della cognizione et vittoria di se stessi* and the *Specchio interiore*, and there is sufficient evidence to suggest that the choice was not purely random. Accepting the traditional vision of the path towards perfection in four stages, corresponding to the devout beginner, the proficient, the perfect and truly perfect, the Dominican had devoted special attention to each of these stages, writing a work for each step or stage of the path of mystical ascendancy. Unlike the *Aperta verità* and the *Philosophia divina* (which addressed those who were taking their first steps along the mystical path, those who were called to exert their human will and abandon earthly ties and passions, turning their eyes to God), the two works examined by the Congregation of the Index were those written for the devout who had, on the other hand, walked much of the path and were about to join the object of their love, God. The choice of the two works was therefore not accidental, as in these two works the faithful were called on to abandon free will in order to achieve total oneness with divine will. So, reading the censors' observations, preserved among the papers of the Cardinals of the Index, it would seem that—as in the case of Cordoni, whose story cannot be told here—the goal of the anonymous censor was almost exclusively to reassert the importance of man's will and to oppose any attempt to diminish the good works of human endeavour.²⁸

The restoration of the theological and doctrinal importance of human will remained the censors' strategy throughout the 1580s, influenced by enduring anti-Lutheranism; it constituted the main censorial filter for scrutinizing mystical literature, and its more radical derivations. However, although these anti-mystical sensitivities (influenced in part by the personal outlook of Pope Gregory XIII) played an important role in the strategies of the Roman censorship of the 1580s, they did not last. In due course, those aspects of mysticism, that anticipated Qui-

26. Caravale (2003: 94ff.).

27. Scaduto (1974: 248).

28. Caravale (2003: 134-138).

etism, were to pass unhindered through the net of the Roman censor, only to be revealed as dangerous vehicles of heresy in the last decade of the seventeenth century, when the Quietist heresy was formalized in proposals attributed to Miguel de Molinas, who was tried and sentenced in the autumn of 1687.²⁹

What was happening in Spain during this same period? What were the Inquisitorial authorities' reactions to these authors? Savonarola (with the *Exposición sobre el pater noster*), Luis de Granada and his *Libro de Oración*, Serafino da Fermo (whose *Obras espirituales* were translated in Spanish in 1556, on the instigation of Melchior Cano), were all included in the *Index* alongside the *Dialogo dell'unione dell'anima con Dio* by Cordoni, right from the first official list of 1559, drafted by the General Inquisitor Ferdinando de Valdés.³⁰ The absence of Battista da Crema may be explained by the fact that his works had not yet been translated into Spanish rather than by any specific decision to save his writings. The *opera omnia* by Battista da Crema were, instead, promptly included in the 1583 *Expurgatory Index*, which, with few differences, repeated the condemnations of the Tridentine *Index* and its general rulings. It was therefore a policy of censorship whose lines differed from that of the Roman *Index*, administered in a cultural climate where there seemed to be no room for the distinctions, subtle or otherwise, of the Roman censors. While, in Italy, the implicit concern of the censors was to rescue, however partially, mystic traditions and reinstate them within Orthodoxy (the *donec corrigantur* ban on Battista's writings, I feel, can be seen in this light), in Spain the religious clash became entrenched early, immediately following a turning point in the mid 1500s, amid a clear polarity between the Cano and Carranza camps which left no space for compromise or uncertainty. Under the shadow of the power struggle that followed the Inquisition's trial of the Spanish Primate, Carranza, the ultra powerful Archbishop of Toledo, whose fiercest critic was Melchor Cano, all spiritual demands similar to Carranza's —expressions of that pious and intimate tendency Bataillon³¹ first spoke of— were condemned. The main Spanish exponent of the Society of Jesus, Francisco Borja, then the widespread spiritual works of Luis de Granada, followed by the *Obras espirituales* by Serafino da Fermo, were all condemned by the Inquisition as expressions of a heresy whose dominant theme was mental and emotive prayer, and which rode dangerously close to the themes condemned in the heresy trials of the *alumbrados*.

Despite the backdrop of the harsh and repressive political censorship of the 1559 Spanish *Index*, and their total condemnation in the Roman *Index* of

29. See Tellechea Idígoras (2005).

30. *Index* V and VI. For Serafino da Fermo, respectively pp. 539-541. On Cordoni's *Dialogo* which appears in Quiroga's *Index* of 1583 and in all indexes subsequent to this (in Italy, he was condemned by the decree of 8th March 1584

and then on 29th January 1600) cf. De Bujanda (1972: 99-102). More generally on Valdés' index cf. González Novalín (2008: 245-286). For a closer look at the relations between censor and spirituality see Pérez García (2008).

31. Bataillon (1936).

1558-1559, the works of Erasmus in Spain were, instead, treated with a certain respect. Only six of his works in Latin and in vernacular were condemned, and not surprisingly they included the treatise specifically devoted to matters of prayer, the *Modus Orandi* (1524) and, among the works condemned in Spanish, the commentaries on the *Pater Noster* and the psalm, *Beatus vir et cum invocarem*. The *Modus orandi* was to be moved to the works recommended for expurgation only in the Sandoval *Index* of 1612, while on the Italian peninsula, the *Index* of Clement VIII (1596) was to reiterate the previous Roman condemnations of this text.³²

It is certainly worthwhile returning to the riveting pages of Bataillon, where the great French historian recommended the comparative study of the Spanish and Italian schools of prayer. Only from a comparative point of view, wrote Bataillon, can we understand the evolution of spiritual traditions that have for long periods moved on a parallel, linking up at times, crisscrossing at others and then moving apart.³³ Moreover, I would like to add, only from a comparative perspective can we possibly understand fully the censorial policies of the Roman and Spanish *Indexes* in the crucial area of devotional and spiritual literature, without being constrained by general categories such as the Counter-Reformation (or of Counter-Reformist spirituality), which do not always aid the work of the historian.

We need to appreciate how, for example, the emphasis placed by Granada and Serafino on man's insignificance and on surrendering one's will as an obligatory part of passage to the soul's oneness with God, could be received with greater alarm in Spain where, since the 1520s, it became increasingly common to identify the *alumbrados* with the Protestant movement.³⁴ In the Italian pen-

32. Bataillon (1937); De Bujanda (1993); Seidel Menchi (1997). The writings of Alberto Pio da Carpi against Erasmus, the Spanish version of which was banned in 1551 (in the Castilian translation of 1536; original edition 1530) and in all versions in 1559 (De Bujanda: 1972; 92), are really emblematic of the different sensitivities of the Roman and Spanish censors. Erasmus's works were not condemned in Spain, while they were in Italy. The Roman index contrasts with a more lenient Spanish censorial policy regarding Erasmus (with only six works banned in Latin and Castilian, three only in Castilian; more generally, only a few of the untranslated works were banned).

33. Bataillon (1936).

34. Cf. by way of example, the well-known passage in which Melchor Cano draws a parallel of the effects of the *alumbrada* heresy and that of Lutheran heresy: «Los alumbrados tenían a su pascercer estas experiencias e

demonstraciones de la gracia e luz del espíritu sancto, e como los lutheranos llevaban la certitumbre de la gracia por via de la ffe cathólica, ellos la llevaban por otro camino: esto es por un sentido experimental que se prometían en sí mesmos de la ffe y del amor de Dios». From here we have the illusory «seguridad» which, similar to the heretics from across the Alps, had brought them to despise ceremonies and external works, in the false conviction that «no eran menester» and that «quien se detenía en estas cosas era como quien se detenía en el camino e no llegava al cabo de la jornada», incapable of attaining an authentic «paz interior, agena a todos affectos e perturbaciones», which was reserved instead for those «barones espirituales, [que] se davan por libertados de esta ley de el sábado exterior e de otras semejantes [...] nisi ratione scandalii» (Cano's censure of the *Catechismo* of Carranza, in Cabelero (1871) and Firpo (1994: XXXI)).

insula—despite the determinant role of Juan de Valdés in defining the features of the Reformation in Italy—this distinction was perceived as less of a priority.

The most important differences between Roman and Spanish censorship are to be found, therefore, on the terrain of mystical heresy or mystical prayer. In Spain, at the beginning of the mid-sixteenth century, the Inquisition confronted what I would call the layered processes of Lutheran movements alongside *alumbrados* spiritualistic currents, empowering them to strike both heretical manifestations indiscriminately.³⁵ The situation on the Italian peninsula was different. Italian mysticism had been developing ever since the 1300s—except for a few exceptions such as the Beghard heresy—within the cradle of Catholic Orthodoxy. As Protestant doctrines became widespread in Italy, this tradition offered, among other things, an important anti-Lutheran tool in the defence of Orthodoxy itself. The indiscriminate persecution of mysticism, like that taking place to a certain extent in Spain in the 1500s and beyond, would have undermined, among other things, the goals of the anti-Lutheran struggle, a struggle which, at least until the 1570-80s, dominated all other priorities. And more generally, it would have erased a tradition from the Roman Catholic heritage, one which the Church wanted to contain and address and which it most certainly did not want to surrender.³⁶

The whole affair has to be studied in the awareness that very little was to change even beyond the confines of the sixteenth century. One example is the very significant case of the Capuchin monk, Felix de Alamín who, in 1703, sent the Roman cardinal inquisitors a *Delación contra muchos libros que al parecer contienen los errores de Molinos*, in which he reported twenty-seven ascetic-mystic books, which in his view were guilty of propagating the errors of the Quietists, Alumbrados, Beghards and Bequines in Spain. The authors comprised very well-known names, mostly from the Carmelite Order, among them Jose Gesú di Maria Quiroga (author of *Subida del alma a Dios que aspira a la divina unión*), Francisco di Santo Tomás (*Medula mistica*), John of the Cross, and other texts of the 1400s, such as those of Gerson, which seemed to provide support for Quietist heresy. However, the Congregation of the Inquisition, after a thorough examination following the denouncement, issued an astounding statement—what was to be included in the *Index* was not the works reported by Felix de Alamín but instead a work of the very same Felix de Alamín, the *Espejo de verdadera y*

35. There is a vast bibliography on the subject. Besides Bataillon (1937), see *Reforma española* (1975); Tellechea Idígoras (1986).

36. I feel that the case of Girolamo Sirino is rather significant. He was a regular canon and author of a spiritual treatise called *Come acquistare se debe la divina gratia e conoscer di haberla ricevuta, et mantenersi in essa*, entirely

devoted to the ‘gradi per i quali si viene alla perfetta beatitudine e compimento dei desiderii’ and pure love, published in Venice in 1558 and 1574. The work was never included in any Roman *Index* while in Spain it was censored, in its unique Italian version, in the *Indexes* of 1559 and 1583; De Bujanda (1972: 98-99).

falsa contemplación published some years previously in order to counter those texts he felt were dangerous.³⁷ Above and beyond the undoubtedly important background of the clashes between religious orders and the conflicting relations between Rome and Madrid, there can be no doubt that this episode offered yet another example, albeit a very startling one, of the gap in benchmarks and the different sensitivity of the censors, which, seem to me, to characterise, also in the long term, the comparative history of Roman and Spanish censorship. Once again —though there was no longer a state of emergency after the harsh struggle waged at the very highest Ecclesiastical levels against the Quietists— the case of the Spanish Capuchin monk's Controversialistic obsession seemed to the Congregation of the Inquisition summit far more frightening than the venom of the «new mystics», because it risked sweeping away the entire tradition that Rome intended to keep in check and curb, but not eliminate.

Yet, it would seem that things are not so easily resolved. It would be necessary, for example, to return to the controversial translation (or rather re-adaptation) Cano had carried out in 1550 (at Valladolid) of the canon regular of the Lateran, Serafino da Fermo's *Trattato della cognizione e Vittoria di se stesso* (1546), which in its turn was nothing other than a compendium of the work of the same title by his master Battista da Crema, published in the early 1530s in Venice.³⁸ A deeper examination of this edition would lead to a better understanding of the underlying reasons of Cano's support for the ascetic-mystical message. After all, only a few years later this same message would provoke his censorial rebukes. More importantly we need to understand the reasons for this personal shift (which in only four or five years led him to expose Serafino da Fermo as a dangerous enemy on a par with the major cases of Jesuit spirituality, such as Luis de Granada and of course, the Archbishop of Toledo, Carranza), a shift that was to exert a decisive influence on the basic policies of Spanish censorship in the decades to follow.

To do all this, Cano's stay in Trent, from 1551-1552, must certainly be taken into account. Here, he first received the news of Battista da Crema's condemnation by the Holy Office of Rome. This made him question his previous convictions and halted his work on the translation into Spanish of another treatise by Fermo, *Specchio Interiore*, which a few months previously he had defined as «extremamente provechoso» (extremely valuable). Another factor that must be taken into account is his personal frame of mind regarding his failed nomination for a prestigious post (the Canary Islands were most definitely no such thing) and the brilliant career of his rival, Carranza. Yet another was the isola-

37. Malena (2003: 299-301).

38. Sainz Rodríguez (1963: 543-556); Beltrán de Heredia (1972: 577-598); Tapia (1989: 74-75). For the *Tratado de la victoria de sí mismo* cf. also

Caballero (1871: 386-393). For a more general overview of Cano see Sánchez-Arjona Halcón (1969: 135-163); Biondi (1973); Bleda Plans (2000: 501-750); Olivari (2001); Cano (2006).

tion he was experiencing within the Dominican order following the publication of the Carranza case and, alongside this, the growing hostility of the Spanish Jesuits who were strong supporters of the spirituality of Luis de Granada and Serafino Fermo, as well as authors of a detrimental report to Pope Paul IV in 1555: indeed, this report resulted in an official summons to Rome to see the Pope. But first and foremost —within the sphere of a comparative study of the Roman and Spanish censorship— it would be useful to examine an important change in perspective on the recently acquired knowledge that informed the shift. «The first of three reprimands that the Church motioned against Luis de Granada —wrote Cano in the 1550s— was that he claimed to make all men contemplative and perfect and to teach the populace in Castilian things that are allowed only to a minority».³⁹ «El pueblo —he wrote not long later on the well-known censoring of Carranza's *Catechism* 1559 - tiene necesidad de oración vocal, porque la mental muy pocos la entienden ni salen con ella. Y establecer regla para los pocos con peligro de los más, ignorantes y flacos, es ocasión de escándalo».⁴⁰ In other words, behind the shift of the early 1550s, which had seen him become one of the most ardent enemies of those who had decided to «dejar el norte de la razón para navegar en el mar de la fe», there would not seem to have been a sudden change of opinion as to the usefulness and «healthiness» of the mental prayer of Serafino da Fermo or Battista da Crema. Indeed, he seems to recognise that theirs were devotional practices to be reserved for the few, the few intellectually cultured such as himself, and if given to the multitude of uneducated faithful such practices could easily become dangerous and scandalous. It is easy for a historian of Roman censorship to feel that these words echo the cautions and admonishments of contemporary Italian controversialists, such as the well-known Dominican, Ambrogio Catarino Politi. He was alarmed by the fact that the «curiosity and presumption of humans» had reached the point

39. «Another reason why Granada must be justly reprimanded is that he has promised all levels a common and general pathway to perfection without a vote of chastity, poverty or obedience [in other words, without distinguishing between clergy and laymen] [...]. Lastly in this book of Granada's [...] there are some errors which show certain signs of the 'alumbrado heresy' and others which are in clear contradiction of the faith and the Catholic doctrine». Granada sought to avoid Inquisition condemnation by immediately going to Valladolid to stop the inquisitor, Valdés, but did not succeed in preventing his work being included in the *Index*. He had to wait until 1566 when he managed to issue a new edi-

tion (amended and lengthened) of his *Libro de Oración* which enjoyed a great circulation. The new version lost all the contents that had irritated Melchor Cano as well as the praise of the work of Serafino Fermo. Moreover, entire paragraphs included emphasis on voiced prayer, the need of ceremony and of external works; Bataillon (1936: 33-35). In the *Index* of 1583, the prohibition of 1559 was reproduced with an important extension: «impreso en qualquier tempo y lugar, ante el año 1561» (*Index*, VI: 611). Nevertheless, the *Manual de diversas oraciones y espirituales ejercicios* remained in the 1583 *Index*.

40. Bataillon (1936: 32); cit. from Caballero (1871: 593 and 759).

«that anybody of any condition, whether man or woman, idiot or learned, could understand the deeper questions of sacred theology and divine scripture», which would give rise to the widespread diffusion of «unheard of» perilous doctrines destined to perturb and deceive the «ignorant and poor plebeians». ⁴¹ It does not take much to see that the outcome of these processes could only be very similar: from many angles, in truth, the inclusion of vernacular biblical texts in the Roman *Index* of 1559 and the overall censoring of bibles in 1554 can be interpreted as parallel solutions to the same emergency. ⁴²

And, once again, we must return to the latter stage of the Council of Trent where the affair seemed to raise its head once again, at least for a little time during the last sessions of the Council. The commission chosen by Pius IV to review the 1559 Roman and Spanish *Index* in Trent and to prepare a new *Index* of forbidden books that would be universally valid for all Christianity, decided to reaffirm many of the bans imposed just a few years earlier and, in this specific case, to re-examine texts forbidden by the Inquisitor Valdéz. Among these texts were the *Libro de Oración y Guía de pecadores* by Granada and the *Catecismo* by Carranza, whose orthodoxy was formally acknowledged by the Episcopal members of the Council. In brief, as has recently been emphasized, «when the problems in Spain were over, the Council of Trent, it would seem, succeeded in welcoming and finding a space for dissonant voices in the confessional policy, that had been instituted following the shift of the years 1558-59, and succeeded in questioning, from the summit of its universal and supranational role, the condemnations that had been the very symbols of the repression of those years». ⁴³ In point of fact, the Tridentine *Index* was not accepted in Spain and the policy was to have to wait some years before being partially received in the 1580s by Quiroga's *Index*—another interesting knot in the comparative history of the Roman and Spanish censorship. ⁴⁴ At this point, the Trent fathers, favouring the Archbishop of Toledo, would have to be content in witnessing one of those paradoxes that make historians of the Inquisition smile: the sight of Carranza's number one enemy, Philip II, endorsing and diffusing the Catechism of the Council of Trent that owed so much to Carranza's *Catecismo*. ⁴⁵

The question of the Catechism in Spain opens up an important area of reflection. The version sent to print in Spain in 1577 was not, in effect, the Castilian translation commissioned by Philip II following the explicit request

41. Politi (1972: 347-349).

42. For Italy see Fragnito (1997 and 2005); for Spain see Pinto Crespo (1983) and, especially, Inciso (1944).

43. Quotation translated from the Italian; Pastore (2000: 120). For the Tridentine *Index* and Spanish books see Maroto (1976).

44. *Index*, vol. VI, pp. 20-21; while the Trent

decrees were immediately accepted by Philip II on 12 July 1564, the Trent *Index* and the conflicting instructions supplied by the Supreme Council rendered it in effect null in its application; only twenty years later, with the 1583 *Index* would the Trent bans be delivered in Spain.

45. Tellechea Idígoras (1987: 381).

of Pope V. It was a less dangerous Latin version. This story, reconstructed meticulously some years ago by Pedro Rodríguez, saw Philip II, in the months following the closure of the Trent Council and the publication of the Trent Catechism, play the part of the loyal supporter of Rome and a firm follower of the Roman Catechism («which in that place was ordered» and «that the Pope has had published»), a tool he believed was absolutely necessary for the full application of the Council's decrees. The reception of the Council rulings and the teaching of the Roman Catechism were for Philip II two fundamental elements in combating Protestant heresy in Europe. The King and his court, following the promulgation of the Roman Catechism, made no objection to the Castilian translation proposed by the Papal nuncio and even supported it in Rome through Verzosa. Nor did they restrict the Spanish circulation of vernacular copies which were edited abroad.⁴⁶ It was, in actual fact, the Supreme Council of the Spanish Inquisition that strongly opposed the project. The opposition was so strong that it succeeded in halting the project even though it had already commenced and forced the King into a radical change of strategy: the first edition of the Catechism in the local language was to see the light two hundred years later! This outcome highlights the radicalism of the repressive strategies of the Spanish Inquisition, which seem in comparison even more repressive than the prohibitions promulgated by Rome. Although Philip II regarded the *Catechism* in the local vernacular as an ideal tool for combating heresy, the Supreme Council and its most popular councillors argued that there was no need to involve the population in the struggle against heresy: the mission the Holy Office had taken on, was, in the end, very simple—to prevent heresy from entering Spain, and if it had already managed to cross the border through people or books, then it was to be strangled.⁴⁷ In brief, the Supreme Council, through this ban, expressed their opinion that the ignorant should not in any way be made party to «theological things», not even in a didactic form such as a catechism.⁴⁸ It is not surprising, therefore, to find that in Spain a clear stance had been taken against controversial books in the vernacular as early as the 1550s. To illustrate this, it is enough to quote views of Cano on another well-known catechism, that of Carranza. He argued that the book is deplorable because «trata muchos questiones entre los lutheranos y christianos ... y las respuestas ... por ventura no son tan claras que satisfagan a los que poco saben», and added that it is harmful for the population to hear that there are

46. Rodríguez (1998: 68-69).

47. Rodríguez (1998: 146).

48. The conviction that certain subjects should not appear in books in vernacular was a shared criterion; for example, see what Luis de Granada, himself, had written: «porque razón tienen

[those that condemn books of good doctrine written in vernacular] si entienden que no se han de escribir en lengua vulgar ni cosas altas y oscuras, ni tampoco se han de referir los errores de los hereges ni otras cosas semejantes, ni questiones de theología»; Rodríguez (1998: 145).

disputes about the things they believe in, and that «esta causa ha más lugar en España, do no se permiten libros de hereges, y assí es importuno el remedio para el beneno, contra el qual no hemos de pelear si no es echándolo de nuestra tierra, si lo hay, proveyendo que no entre, si no lo hay».⁴⁹ These positions reflect the outlook the Roman Inquisition was to adopt some years later. Most Catholic controversialists in the peninsula, such as Ambrogio Catarino Politi, had shared similar views in the 1520s and 1530s, and adopted rigid positions regarding the problem of Controversy in vernacular and the widespread diffusion of the contents of disputes. The publication of the *Beneficio di Cristo* (1543) and the start of a huge propaganda campaign by Italian spiritualists through the use of the vernacular had, however, turned the tables: even Catarino Politi and other Controversialists had had to give in and fight on that terrain: a battle which in Spain, given the containment of Lutheran heresy, there was never any need to fight.⁵⁰ It was only later, in 1554, when the danger of Lutheran heresy had been curbed, or at least, contained, that Rome came to issue a ban that faithfully mirrored the Spanish sensitivities summarised by Cano, i.e. the ban of books on Controversies in the vernacular.⁵¹

The events surrounding the publication of the Trent *Catechism* in Spain gave rise, as we have seen, to the somewhat contrasting views of Philip II and the Supreme Council. While there was no open clash between them, the event revealed their very different demands and sensitivities. And confirmation of the divergence of thought that separated the Crown from the Spanish Inquisition was seen in the polemics that accompanied the controversial project of the royal Bible in the late 1560s and early 1570s. In 1568 Philip II asked the biblical scholar Benito Arias Montano to collaborate in, and supervise, an ambitious publishing project proposed by the Flemish printer, Christophe Plantin —the updated and extended re-edition of Cisneros' Polyglot Bible. The project, which Plantin had earlier brought to the attention of the Protestant Princes, was originally to re-edit the famous Alcalá Bible in five volumes, with a much disputed three-volume appendix comprising Sante Pagnini's version of the New Testament. In November 1571, part of the work was presented in Rome. It was Philip II himself who insisted, through his ambassador in Rome, Zúñiga, that the text receive Roman approval, while reminding the latter strongly that his name should not appear officially in the request. It was not surprising that the Spanish theologian, Pedro de Fuentidueñas was appointed to present and defend the Polyglot text before the Roman cardinals.⁵² Pedro de Fuentidueñas had already worked with the commission that had edited the Trent *Catechism* and was appointed for the six months following the closure of the Council to prepare its aforementioned Castilian translation which, how-

49. Rodríguez (1998: 146 and 150).

50. Caravale (2007).

51. Fragnito (2005 and 2007).

52. Rekers (1972: 55).

ever, was never completed.⁵³ Despite the direct involvement of the Spanish monarch, the initial reaction to the Polyglot text in Rome gave signs of being decidedly negative. Cabalistic inferences identified in some of Montano's writings, such as *De Arcano Sermone* and *De Ponderibus et Mensuris*, the presence of the heretic, Andreas Masius, among the main collaborators of the publishing project, a quotation from the Talmud, the name of Sebastian Münster, as one of the authorities of the text, and above all, the presence in the seventh volume of the Polyglot of the Latin version of Sante Pagnini's Bible—a text that initially Arias Montano and Plantin had even wanted to replace Saint Jerome's Vulgate in the *corpus* of the text—meant that initially approval from Rome was denied. However, within a couple of months, the wish of the new Pope, Gregory XIII, to strengthen ties with the Spanish monarch, survivor of the astounding victory at Lepanto against the Turks, and the presence of Cardinal Sirleto and Granvelle among the members of the papal commission, appointed to consolidate the orthodoxy of the undertaking, all led to a provisional approval in August 1572, and then in the following month a pontifical *Motu proprio*.⁵⁴ Roman anxiety did not, however, vanish completely. When Montano arrived in Rome in the summer of 1575 to obtain the definitive approval of the text, Bellarmino and the Congregation of the Council expressed a negative judgement (especially concerning the volumes of the *apparatus*) and it was only the need for diplomacy that induced Gregory XIII to soften the terms of the outcome, transferring all final decisions to the Spanish theologians. The point, here, was that the most ferocious attacks against the Polyglot came from Spain, beginning with the harsh polemic leashed by the Professor of Greek at the University of Salamanca, León de Castro. The trials against the Salamanca Hebrew scholars, Grajal, Gudiel, Cantalapiedra and Fray Luis de León (who was the first to give his favourable opinion of the Royal Bible), responsible for the philological studies on the sacred text and a thorough comparison with the Hebrew variations, threw more than one shadow over Montano's project, which, alongside the holy texts in Hebrew and Greek, included the Chaldean paraphrase of the Old Testament and the Syriac version of the New. This time, however, Philip II's wish to carry out the project to its end overcame the Inquisition's resistance: unlike the case of the vernacular translation of the catechism, the King, obviously aware of the prestige the Spanish monarchy would enjoy from Plantin's undertaking, was determined to see it through and succeeded in overcoming both Spanish and Roman resistance; following the favourable opinion of Juan de Mariana, the work suffered no more attacks. One of the most interesting aspects of this affair, in the perspective of a comparative study

53. Rodríguez (1998: 70-89).

54. Rekers (1972: 56). Also see Pastore (2009). Specifically regarding the royal Bible see Sánchez Salor (1998 and 1998a) and Macías Rosendo (1998).

of Spanish and Roman censorship, is undoubtedly the discussions of the Polyglot Bible that were circulating in the Roman Curia. We know very little, for example, of the conflicting opinions within the Congregation of the Council and the other institutions that were called upon to adjudicate the legitimacy of the undertaking. It would be especially interesting to know the details of the position of Cardinal Sirleto who, in the same months as he was endorsing Paul IV's harshest prohibitions of the Biblical texts of the Vulgate,⁵⁵ became prominent as one of the strongest supporters of the Royal Bible of Arias Montano.⁵⁶ A Counter-Reformist spirit and humanistic sensitivity were apparently harmoniously reconciled within the soul of this illustrious member of the Congregation of the Index, who worked for a deeper understanding of the connection between humanism and the Counter-Reformation, however difficult this union would prove from the 1550s onwards.⁵⁷

In conclusion, one final matter I would like to highlight is an aspect that from many points of view is linked to the problems we have just outlined, namely, the attempts of the Roman authorities to control the widespread forms of popular worship. These attempts focussed on the sale, the reading and the private and public use of short texts of «small prayers» devoted to this or that saint (be it Saint Helen, Saint Martha or Saint Daniel), which offered immediate solutions to the concrete problems of everyday life: recovery from an illness, personal safety during a trip, the freeing of an imprisoned family member, the removal or defeat of a love rival or the desire to satisfy an unrequited love (the so-called *orationes ad amorem*).⁵⁸ They were all short texts, generally comprising a few stanzas or, perhaps, a few loose sheets which the Roman censors of the Holy Office began to condemn as «false and superstitious» at the beginning of the 1570s (with a specific reference to the Bull issued in 1571 by Pope Pius V «regarding the recitation of the Blessed Virgin Mary, with its decrees and indulgences»). Above all the censors targeted as the source of the most frightening superstition the so-called «rubrics» found at either the beginning or end of a text where instructions were provided for the times or ways the prayers were to be recited if the hoped-for success was to be attained (e.g., recite the text two or three times, kneeling and in front of a lighted candle; see *Instructio circa Indicem librorum prohibitorum*). Many local inquisitors were committed to fighting the superstitious use of these texts and the trial records of the last decades of the 1500s abound with testimonies of this battle. In the same decades, the Roman Congregation of the Holy Office and of the Index prepared detailed lists of «false, apocryphal and superstitious prayers and stories». These lists were also published in appendices to the Roman *Indexes*, which were circulated locally

55. Fragnito (1997: 119-120).

56. For an initial idea cf. Alvarez Mulero (2006).

57. On Sirleto, see Denzler (1964).

58. Fantini (1996; 1999; 2000); Caravale (2003).

thanks to the zealous officers of the Roman authorities. These initiatives show, however, that the results of this repressive battle were none too happy. These lists of prohibited prayers were published repeatedly from the early decades of the 1600s through to the next century with an irreversible growth in numbers of prohibited prayers, in direct proportion to the growth of the powerlessness of the organs of control.⁵⁹

Clement VIII attempted to sort out the confusion of litanies, but his attempts at control were made all the more difficult by the fact that some litanies were prohibited in public but permitted for use in private and in oratories. Cardinal Bellarmino repeatedly opposed the apparent laxness at the summit of the Roman authorities. Yet his attempt to stem the tide was in vain, despite his urgent appeals to rigorously vet devotional texts written for private use, both from a philological and theological perspective, so as to avoid historical mistakes, inaccuracies, invented words and doctrinal errors from distancing the faithful from the true faith.⁶⁰

In other words, the tension within censorship slackened. After an initial phase featuring a vigorous battle against superstition, which reached its peak in the last decades of the 1500s and early years of the 1600s, from the first decade of the seventeenth century, faced with the uncontrollable size of the phenomenon, it did not take long for the authorities to be persuaded of the substantial harmlessness of superstitious devotions. The offensive, initiated in the 1570s by the prominent personality of the Archbishop of Milan, Carlo Borromeo, gradually came to a halt, becoming a secondary priority in the face of more urgent objectives. The fundamental research carried out by Gigliola Fragnito has taught us much about the policies of that great cultural and religious project to render the mysteries of the faith inaccessible to the majority. The systematic estrangement of the faithful from an interior and intellectual religiosity was the main objective of those who relentlessly strove to eliminate a great many of those devotional texts in the Italian vernacular that had fuelled the internal piety of Catholics in previous decades and centuries. Devotional superstition was actually to become a useful tool in an Ecclesiastical project that, in point of fact, promoted the abandonment of any exercise of independent thought. On the one hand, we witness the removal of intimist devotional texts that were widespread even among less educated classes (works like the *Giardino d'orazione* and the *Specchio di orazione* by the Capuchin friar Bernardino da Balvano, published in 1553 in Messina and reprinted as many as fourteen times throughout the rest of the century, or the *Monte delle orazioni volgari*); on the other hand, the publishing market of the early decades of the 1600s was filling the booksellers' stalls with devotional texts dedicated to the «readiness of the guardian

59. Caravale (2002 and 2003).

60. Caravale (2003); Fragnito (2005).

angel» and head-spinning pseudo-scientific calculations of the number of angels at work, written by ecclesiastic authors authoritatively identified by the organs of the Roman censors, who were reintroducing the very superstitions they had wanted to repress only a few decades earlier.⁶¹

This is another case where a comparison with the realities of Spain could be of great interest. By way of brief conclusion, just think, for example, of the thirty-three Books of Hours in Castilian (and in other languages) banned by the Spanish *Index* in 1559 because they contained «many strange and superstitious things»⁶² and as we do so, let us ask ourselves what were, in this case, the long-term effects, if any, of that censorial offensive.⁶³

61. Caravale (2003).

62. *Index V*, p. 202; González Novalín (2008: 283-284); Pinto Crespo (1983: 280-283).

63. For more general accounts of superstition and popular literature, see Bouza (2001) and Cátedra (2002). For Italy, see Caravale (2002).

Bibliography

- ABBONDANZA BLASI, R. M., *Tra evangelismo e riforma cattolica. Le prediche sul Paternoster di Girolamo Seripando*, introduction by G. De Rosa, Roma, Carocci, 1999.
- ÁLVAREZ MULERO, María del Carmen, «Relaciones entre Benito Arias Montano y el Cardenal italiano Guillermo Sirleti», *Benito Arias Montano y los humanistas de su tiempo*, co-edited by José María Maestre, Eustaquio Sánchez Salor, Manuel Antonio Díaz Gito, Luis Charlo Brea, Pedro Juan Galán Sánchez, 1, 2006, pp. 51-56.
- BATAILLON, M., «De Savonarole à Luis de Granada», *Revue de Littérature comparée*, XVI (1936) 23-39.
- BATAILLON, M., *Erasmus et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVII^e siècle*, Paris, Droz, 1937.
- BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca*, Madrid, 2000.
- BELTRÁN DE HEREDIA, V., «Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI», *Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia de la teología española*, t. III, Salamanca, 1972.
- BIONDI, A., «Melchiorre Cano e l'esperienza storico-filologica dell'Umanesimo», M. Cano, *L'autorità della storia profana (De humanae historiae auctoritate)*, edited by A. Biondi, Torino, Giappichelli, 1973, pp. VII-LIV, now in Id., *Umanisti, eretici, streghe. Saggi di storia moderna*, edited by M. Donattini, Modena, 2008, pp. 455-492.
- BONORA, E., *I conflitti della Controriforma, Santità e obbedienza nell'esperienza dei primi barnabiti*, Firenze, Le Lettere, 1998.
- BOUZA, F., *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid, Marcial Pons, 2001.
- BUSCHBELL, Gottfried, *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des XVI Jahrhunderts*, Paderborn, 1910.
- CABALLERO, Firmín, *Vida del Ill.mo sr. d. fray Melchor Cano del orden del Santo Domingo*, Madrid, 1871.
- CANO, Melchor, *De loci theologicis*, Juan Belda Plans ed., Madrid, B.A.C., 2006.
- CARVALE, Giorgio, «Censura e pauperismo tra Cinque e Seicento. Controriforma e cultura dei 'senza lettere'», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 1 (2002) 39-77.
- CARVALE, Giorgio, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Florence, Olschki, 2003.
- CARVALE, Giorgio, *Sulle tracce dell'eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, Florence, Olschki, 2007.
- CÁTEDRA, Pedro M., «Censura y control sobre la literatura de cordel», Id., *Invencción, difusión y recepción de la literatura popular impresa (siglo XVI)*, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 2002, pp. 171-197.

- DE BUJANDA, Jesus Martínez, «Los libros italianos en el índice español de 1559», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXXIV, 1 (1972), 89-104.
- DE BUJANDA, Jesus Martínez, «Erasmus dans les index des livres interdits», *Langage et Vérité. Études offerts à Jean-Claude Margolin par ses collègues, ses collaborateurs, ses élèves et ses amis édités par Jean Céard*, Geneva, Droz, 1993, pp. 31-47.
- DENZLER, Georg, *Kardinal Guglielmo Sirleto (1514-1585): Leben und Werk: Ein Beitrag zur nachtridentinischen Reform*, Munich, Huber, 1964.
- FANTINI, Maria Pia, «La circolazione clandestina dell'orazione di Santa Marta: un episodio modenese», *Donna, disciplina, creanza cristiana dal xv al xvii secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di G. Zarri, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996, pp. 45-65.
- FANTINI, Maria Pia, «Saggio per un catalogo bibliografico dai processi dell'Inquisizione: orazioni, scongiuri, libri di segreti (Modena 1571-1608)», *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, XXV (1999) 587-668.
- FANTINI, Maria Pia, «Censura romana e orazioni: modi, tempi, formule (1571-1620)», *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Rome, the Accademia Nazionale dei Lincei, 2000, pp. 221-243.
- FIRPO, Massimo, & MARCATTO, Dario, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Edizione critica*, voll. 6, Rome, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1981-1995.
- FIRPO, Massimo, ed., J. de Valdés, *Alfabeto cristiano e altri scritti*, Turin, Einaudi, 1994.
- FRAGNITO, Gigliola, *La Bibbia al rogo. Censura ecclesiastica e volgarizzamenti biblici (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997.
- FRAGNITO, Gigliola, *Proibito capire. Chiesa e volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- FRAGNITO, Gigliola, «Per una geografia delle traduzioni bibliche nell'Europa cattolica (sedicesimo e diciassettesimo secolo)», *Papes, princes et savants dans l'Europe moderne. Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu*, edited by Jean-Louis Quantin and Jean-Claude Waquet, Geneva, Librairie Droz, 2007, pp. 51-77.
- GONZÁLEZ NOVALÍN, J.L., *El Inquisidor General Fernando de Valdés (1483-1568). Su vida y su obra*, Universidad de Oviedo, (1968) 2008.
- HUERGA, A., «Fray Luis de Granada y san Carlos Borromeo. Una amistad al servicio de la restauración católica», *Hispania sacra*, 11 (1958) 299-347.
- INCISO, Juan, «Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino», *Estudios Bíblicos*, 3 (1944) 523-560.
- Index des livres interdits*, director J. M. De Bujanda, Centre d'Etudes de la Renaissance, Editions de l'Université de Sherbrooke, Sherbrooke – Droz, Geneva, voll. I-XI, 1985-2002.
- Lettera al papa. Paolo Giustiniani e Pietro Quirini a Leone X*, a cura di G. Bianchini, presentazione di F. Cardini, Modena, Artioli, 1995.

- MACÍAS ROSENDO, B., *La Biblia políglota de Amberes en la correspondencia de Benito Arias Montano (Ms. Estoc, A 902)*, Huelva, University of Huelva, 1998.
- MALENA, Adelisa, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 2003.
- MAROTO, Daniel de Pablo, «El índice de libros prohibidos en el Concilio de Trento», *Revista española de teología*, XXXVI (1976) 39-64.
- MITTARELLI, J.B., & COSTADONI, A., *Annales Camaldulenses, 1755-1773*, t. IX, Venetiis, 1773.
- OLIVARI, Michele, «Le facce diverse di Melchor Cano», *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, edited by A. Prosperi and M. Donattini, Rome, Bulzoni, 2001, pp. 149-176.
- PASTORE, Stefania, «Roma, il Concilio di Trento, la nuova Inquisizione: alcune considerazioni sui rapporti tra vescovi e inquisitori nella Spagna del Cinquecento», *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Rome, the Accademia Nazionale dei Lincei, 2000, pp. 109-146.
- PASTORE, Stefania, «Benito Arias Montano», *Dizionario storico dell'Inquisizione*, edited by A. Prosperi, Pisa, 2009 (publication forthcoming).
- PÉREZ GARCÍA, R.M., «La censura y la espiritualidad española del Renacimiento. Razones doctrinales y elementos históricos para el conflicto», *Cultura Escrita & Sociedad*, 7 (2008) 13-36.
- PINTO CRESPO, Virgilio, *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*, Madrid, Taurus, 1983.
- POLITI, Ambrogio Catarino, *Compendio d'errori et inganni luterani contenuti in un libretto senza nome de l'autore, intitolato «Trattato utilissimo del beneficio di Christo crucifisso» (1544)*, edito a cura di M. Firpo, Benedetto da Mantova, *Il beneficio di Cristo. Con le versioni del secolo XVI, documenti e testimonianze*, a cura di S. Caponetto, Sansoni - The Newberry Library, Florence-Chicago, 1972, pp. 347-422.
- PROSPERI, Adriano, «Les commentaires du Pater noster entre xv et xvi siècle», *Aux origines du catéchisme en France*, Desclée, Relais-Desclée, 1989, pp. 87-105.
- PROSPERI, Adriano, «Penitenza e Riforma», *Storia d'Europa*, vol. IV, *L'età moderna. Secoli XVI-XVIII*, edited by M. Aymard, Turin, Einaudi, 1995, pp. 183-257.
- PROSPERI, Adriano, «Preghiere di eretici: Stancarò, Curione e il Pater noster», *Querdenken. Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte*, Festschrift zum 65. Geburtstag von Hans R. Guggisberg, herausgegeben von M. Erbe, H. Fuglister, K. Furrer, A. Staehelin, R. Wecker und C. Windler, Palatium Verlag im J & J Verlag, Mannheim, 1996, pp. 203-221, now available in a revised and extended edition «La gloria del Signore», *La Riforma protestante nell'Italia nord-orientale*, edited Gianfranco Hofer, Mariano del Friuli, Edizioni della Laguna, 2006, pp. 45-66.
- Reforma española y Reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975.

- REKERS, B., *Benito Arias Montano (1527-1598)*, London, Warburg Institute, Leiden, Brill, 1972.
- ROBRES LLUCH, R., «San Carlos Borromeo y sus relaciones con el episcopado Ibérico post-tridentino, especialmente a través de fray Luis de Granada y san Juan de Ribera», *Anthologia Annua*, 8 (1960) 83-141.
- RODRÍGUEZ, Pedro, *El Catecismo Romano ante Felipe II y la Inquisición española*, Madrid, Rialp, 1998.
- ROZZO, Ugo, «La cultura italiana nelle edizioni lionesi di S. Gryphe (1531-1541)», *La Bibliofilia*, XC (1988) 161-195.
- SAINZ RODRÍGUEZ, Pedro, *Influencia de los místicos italianos. Corrientes espirituales en la España del siglo XVI*, Barcelona, 1963.
- SÁNCHEZ-ARJONA HALCÓN, Fernando, *La certeza de la esperanza cristiana en los teólogos de la Escuela de Salamanca*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1969.
- SÁNCHEZ SALOR, E., «Contenido de la Biblia Políglota», *Anatomía del Humanismo. Benito Arias Montano 1598-1998. Homenaje al profesor Melquiades Andrés Martín*, Luis Gómez Canseco (ed.), University of Huelva, 1998, pp. 279-300.
- SÁNCHEZ SALOR, E., «Colaboradores de Arias Montano en la Biblia Políglota», *Revista Agustiniana*, XII (1998a) 929-972.
- SAVONAROLA, G., *Operette spirituali*, a cura di M. Ferrara, vol. I, Rome, Angelo Belardetti publisher, 1976.
- SCADUTO, Mario, *L'epoca di Giacomo Lainez 1556-1565. L'azione*, Rome, Edizioni La Civiltà Cattolica, 1974.
- SCHUTTE, Anne Jacobson, *Printed Italian Vernacular Religious Books 1465-1550. A Finding List*, Droz, Geneva, 1983.
- SEIDEL MENCHI, Silvana, «Sette modi di censurare Erasmo», *La censura libraria nell'Europa del Cinquecento*, edited by U. Rozzo, Udine, Forum, 1997, pp. 177-206.
- TAPIA, Joaquín, *Iglesia y teología en Melchor Cano (1509-1560) : un protagonista de la restauración eclesial y teológica en la España del siglo XVI*, Roma, Iglesia nacional española, 1989.
- TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio, «El protestantismo castellano (1558-1559). Un *topos* (M. Bataillon) convertido en *tópico* historiográfico», *El erasmismo en España. Ponencias del coloquio celebrado en la biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985*, Manuel Revuelta Sañudo y Ciriaco Morón Arroyo eds., Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, pp. 305-321.
- TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio, «La aprobación del Catecismo de Carranza en Trento con noticias sobre la Comisión del Index (1563)», *Scriptorium Victoriense*, 34, 3-4 (1987) 348-402.
- TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio, *El proceso del doctor Miguel Molinos*, with an essay by Andreina Rita, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.

Malos libros y censura difusa en Antonio de Guevara

Emilio Blanco

Universidad Rey Juan Carlos de Madrid

El fragmento es bien conocido, porque se ha citado en repetidas ocasiones a partir de Américo Castro y de Marcel Bataillon.¹ Al término del primero de los tres textos liminares que anteceden al *Relox de príncipes*, publicado en 1529, fray Antonio de Guevara repasa, conforme a los principios del Humanismo, qué invenciones y logros humanos de los tiempos primitivos no han sido abandonados nunca desde su asunción y aceptación por la comunidad. El pasaje es bien largo, como suele ocurrir en el *minorita*, por lo que lo reduzco a la mera enumeración: ciudades y repúblicas, en primer lugar; después vinieron las letras «de que en el escrevir nos aprovechamos»; el tercer puesto correspondió a las leyes; el cuarto a los barberos («y no lo tome nadie esto a burla»); y en quinto lugar, los relojes.²

La ocasión de contar las cinco «antigüedades» no es otra que llegar hasta la invención del reloj y justificar la original y nueva denominación del tratado guevariano, que da paso a otra enumeración que ahora se inserta en el género de las *laudes Hispaniae*, y que prepara el terreno a la imprecación libraria que viene después:

Con mucha razón y con gran ocasión son de loar los príncipes de España, los cavalleros de España, los pueblos de España, los ingenios de España, los coraçones de España, los ayres de España, las aguas de España y la fertilidad de España; mas, junto con esto, maldigo y reniego de muchos vulgares libros que ay en España, los quales como unos reloxes quebrados merescían echarse en el fuego para ser otra vez hundidos. No sin causa digo que muchos libros merescían ser rotos o quemados, porque ya tan sin vergüença y tan sin conciencia se componen oy libros de amores

1. Castro (1967); Bataillon (1986: 614 y ss.).

2. Guevara (1994a: 32-38). Todas las citas del *Relox de príncipes* se hacen por esta edición.

del mundo como si enseñassen a menospreciar el mundo. Compassión es de ver los días y las noches que consumen muchos en leer libros vanos, es a saber: a *Amadís*, a *Primaleón*, a *Duarte*, a *Lucenda*, a *Calixto*, con la doctrina de los quales osaré dezir que no pasan tiempo, sino que pierden el tiempo, porque allí no deprenden cómo se han de apartar de los vicios, sino qué primores ternán para ser más viciosos.³

El pasaje importa por varias razones. Una primera de peso, cuantitativa, y es que a partir de entonces el ataque contra los libros «vanos y livianos» escritos en lengua vulgar va a ser una constante en su obra. Se ve también en el Argumento de la *Década de Césares*, donde, esta vez sin nombrar de forma explícita a los pecadores, se insiste de nuevo en el peligro del libro:

Fácil cosa es el escrevir libros, y muy difficil el contentar a los lectores, porque los ojos conténtanse con que sea bien legible la letra, mas el delicado juyzio quiere estilo gracioso, eloqüencia suave, sentencia profunda y doctrina sana. Ay muchos en estos nuestros tiempos, los quales tan fácilmente se arrojan a escrevir como se atreven a hablar, de manera que lo que sueñan esta noche escriven mañana, y lo que escriven mañana publican otro día; lo qual ellos no harían si supiesen lo que hazen, porque dezir uno una locura procede de inadvertencia, mas ponerla por escripto es caso de locura. De Platón, de Anaxágoras, de Antipo y de Eschines dize y afirma Plutarcho que nunca libro que compusiesen publicaron hasta que por sus achademias fuesse examinado, y tres años después que se acabasse uviessen sobre él passado; y, a la verdad, ellos tenían muy gran razón, porque no ay en el mundo cosa tan bien escripta, que tornada a reveer por el que la escribió no halle que polir, que corregir, que añadir y aun que quitar. No menos corregidas y polidas y examinadas han de ser las palabras que se escriven en los libros que las que se predicán en los pueblos, porque un dessabrido sermón no dessabora más de a un pueblo, mas un libro desgraciado cansa a todo el mundo. Los que no tienen saber para componer, ni tienen estilo para ordenar, muy sano consejo les sería dexar la pluma y tomar la lança, porque si a dos palabras nos cansa un hombre tibio y frío, cuánto más nos cansará un hombre nescio y prolixo.

[...]

¡O, cuántos libros ay oy en el mundo, a los quales hemos de tener más embidia al papel y pergamino en que están escriptos y a las letras con que están illuminados, que no a las doctrinas que están escriptas en ellos, porque ni tienen doctrina que aproveche ni aun estilo que contente! No piense que se atreve a poco el que se atreve a componer un libro, porque si la doctrina es mala, ella se trae consigo la pena, y si la doctrina es buena, luego es con ella la embidia. [...]

Los que escriven y componen libros para el bien de la república no es menos sino que sientan el frío, el cansancio, la soledad, la hambre y vigiliás que pasan, mas mucho más sienten las lenguas venenosas que dellos murmuran, porque no ay paciencia que lo suffra quiera un lector que se dé más fe a lo que él dize de improvisto que a lo que el escriptor dixo sobre pensado.⁴

3. Prólogo General, Guevara (1994: 38-39).

4. Guevara (1994b: 352-353).

Es obvio que, sin citarlas de forma expresa, se establece igualmente la oposición entre dos tipologías literarias que triunfan en la Corte: el libro de pasatiempo, o si se quiere de ficción, que se escribe con cierta soltura y sin estudio, frente al tratado seudonovelesco de intención moral que ofrece, una vez más, el franciscano, agotando ya un filón que había comenzado en la vida del Emperador Marco Aurelio y que ahora extiende a otros diez Césares.

Pero el asunto, en lo que ahora afecta, no acaba ahí. Con la *Década de Césares* se cierra lo que se ha llamado el *Ciclo de los emperadores romanos*. A partir de entonces, fray Antonio comienza un nuevo grupo de obras que amplían el tema antiguo a la vida de la Corte. Son las obras de materia cortesana, la mayor parte de ellas recogidas en un volumen heterógeno estampado en Valladolid en 1539, que añade a la citada *Década de Césares* el *Menosprecio de Corte y alabanza de aldea*, el *Aviso de privados* y el *Arte de marear*, a las que pronto se agregarán, en volúmenes exentos, las dos partes de las *Epístolas familiares*, estampadas de nuevo en Valladolid en 1539 y 1541, respectivamente. Pues bien, en los textos liminares de estas obras tampoco falta el ataque a los libros de ficción. El *Aviso de privados* ya no se dirige al Rey, como los publicados anteriormente por el minorita, sino que fray Antonio ha variado el destinatario. Ahora se trata de Francisco de los Cobos, el Consejero de su Magestad. La cuestión se anuncia ya en el Prólogo, al hablar de actividades y lecturas que conducen a aprovechar el tiempo, y no a perderlo; pero no se aborda de forma explícita hasta el Argumento, en el que el franciscano insta al privado, siempre y cuando no pueda disponer de filósofos y sabios cercanos que le aconsejen, a rodearse de buenos libros:

...porque de leer buenos libros se sacan inmensos provechos, es a saber: que la buena lectura harta la voluntad, despierta el juyzio, ahoga la ociosidad, levanta el coraçón, ocupa el tiempo, emplea bien la vida y no tiene tanto que dar cuenta.⁵

El franciscano continúa elaborando su discurso acerca de los buenos libros y quienes los escriben, que merecen todo tipo de alabanzas. Sobre todo porque hay otros libros «assaz dignos de ser quemados y muy indignos de ser leyídos»:

No poco es de maravillar, y aun ocasión de escandalizar ver a muchos hombres quán de veras se ponen a escrevir cosas de burlas, y aun de burlerías. Y lo que es peor de todo, que muchos ocupan mucho tiempo en leerlas como si fuessen doctrinas provechosas, los quales por deffensa de su error dicen que no lo hazen por dellas se aprovechar, sino por el tiempo embever; a los quales respondemos que leer en malos libros no es passatiempo, sino perder el tiempo.

Aulogelio dize en el quinzeno libro que a la hora que los romanos sintieron que los oradores y poetas que residían en Roma escrevían cosas livianas y representavan farsas poéticas, no sólo los echaron de Roma, mas aun los desterraron de toda Ytalia, porque la gravedad romana no suffría en la república aver libros vanos ni rectores livianos.

5. Guevara (1539), Argumento, sin foliación.

Esto que hazían los romanos más razón sería que lo hiziesen los christianos, pues ellos no tenían en qué leer sino en libros de hystorias, y nosotros tenemos libros de hystorias y de divinas letras. Y esto hizo la Yglesia para que con las unas escripturas nos recreásemos y de las otras nos aprovechásemos.

¡Oh, cuán desviada está oy la república de lo que aquí escrevimos y aconsejamos, pues vemos que ya no se ocupan los hombres sino en leer libros que es affrenta nombrarlos, como son *Amadís de Gaula*, *Tristán de Leonís*, *Primaleón*, *Cárcel de amor* y a *Celestina*, a los cuales todos y a otros muchos con ellos se debería mandar por justicia que no se imprimiessen ni menos se vendiessen, porque su doctrina incita la sensualidad a peccar y relaxa el espíritu a bien bivi!⁶

Los fragmentos citados permiten contemplar los textos liminares como un panóptico que deja ver, en principio, la situación interior del mundo del libro entre 1525 y 1545. En esencia, y pasando de lo particular de los prólogos a la generalidad, se podría resumir en:

- Hay muchas personas e instituciones dignas de loa en España. Es de esperar que entre los objetos dignos de loa estuviesen también las letras hispánicas, conforme a la tradición de las *laudes Hispaniae*.
- No es así: hay libros escritos en lengua vulgar que son objeto de reprobación:
 - Proliferan escritores de libros que no son fruto del estudio («lo que sueñan esta noche escriben mañana»), sino que caerían dentro de lo que modernamente llamamos literatura, es decir, textos escritos en lengua romance con una finalidad eminentemente lúdica o recreativa.
 - Son libros de tema profano («libros de amores», «cosas de burlas, y aun de burlerías», «cosas livianas», «farsas poéticas»), encuadrables en el marbete de lo que modernamente llamamos ficción en prosa, o en verso, y que se escriben a la altura del siglo xvi como si fuesen de devoción.
 - Consumen el tiempo de los lectores, pero no hacen las veces de pasatiempo, como sostienen esos mismos lectores, sino que les llevan a perder el tiempo.
 - Tienen una mayor difusión en los últimos tiempos debido a las facilidades de la imprenta («lo que escriven mañana publican otro día»). Frente a las formas tradicionales, de difusión limitada (el sermón, el manuscrito), ahora los textos llegan al público general («un desabrido sermón no desabora a más de un pueblo, mas un libro desgraciado cansa a todo el mundo»).
 - Frente a la antigüedad, en que sólo había libros de historia que cumplían una finalidad recreativa, los modernos disponen de una segunda categoría («los de divinas letras»), más apta para la instrucción. Queda así cubierta de forma perfecta la vieja dualidad horaciana que polariza la literatura entre lo útil y provechoso frente a lo dulce y agradable.

6. Guevara (1539), Argumento, sin foliación.

- Mala situación del autor moderno («si la doctrina es mala, ella se trae consigo la pena, y si la doctrina es buena, luego es con ella la embidia»). Conviene notar que las consecuencias para el escritor de «moralidades» son evidentes: queda en una mala situación en cualquier caso.
- Por todo ello, los libros de ficción deberían ser rotos o quemados, como hacían los romanos, que desterraban de Italia a oradores y poetas que escribían esa literatura pura, no docente. O los griegos, que no sólo «no admitían los libros vanos y livianos, mas aun los que eran en estilo vanículos, y en las doctrinas no provechosos».
- Cuando se hacen listas, la parte del león (aunque quizá sería más acertado llamarla en este contexto la parte del demonio) se la llevan los géneros que habían triunfado en las letras castellanas del último decenio del siglo xv: la novela de caballerías (*Amadís, Primaleón, Tristán de Leonís...*), la sentimental (*Arnalte y Lucenda, Cárcel de amor...*) y *La Celestina*.

Estos son los datos fríos, tal y como se desprenden de las palabras del franciscano, según lo deja ver en los prólogos que anteceden a sus libros. Creo que esta información tiene cierto interés porque permite reconstruir efectivamente una radiografía de los cambios que se están produciendo en el mundo del libro entre fines del siglo xv y la primera mitad del siglo xvi. Si todos los datos se admiten, y se asimilan en bruto, parece que no hay nada que objetar, pues, al texto que sigue al citado en el *Aviso de privados*:

El hombre que bive ocioso y no quiere siquiera un pedaço del día ocuparse en leer algún libro de buena doctrina, más ocasión avía de llamarle bruto animal que no hombre racional, porque el hombre cuerdo más se ha de presciar de lo que sabe que no de lo que tiene. No podemos negar a los que leen en buenos libros sino que gozan de grandes privilegios, es a saber: que deprenden bien a hablar, passan el tiempo sin lo sentir, saben cosas sabrosas para contar, tienen osadía de reprehender, todos huelgan de los oír, doquiera que se hallan se han de señalar, a ninguno pesa de los conocer, muchos huelgan de con ellos se aconsejar, y lo que más es, que no son pocos los que sus ánimas y haciendas huelgan de se las encomendar. Añadiendo, pues, a lo dicho, dezimos que el hombre que es docto y se prescia de estudio sabrá el tal a sus amigos aconsejar y a sí mismo consolar, lo qual no acontesce al que es idiota y simple, porque el tal ni sabe a los desconsolados consolar y menos sabe en los trabajos a sí mismo valer.⁷

El fragmento es una declaración de humanismo en toda regla, desde la dignidad del hombre que se logra a través de la frecuentación de los textos a todos los beneficios que se obtienen de la lectura. Aunque claro, ya no se alude a la edificación religiosa con el mismo celo de los otros pasajes citados.

7. Guevara (1539), sin foliación.

Quizá lo primero que haya que decir es que fray Antonio, como religioso minorita que era, contaba con una larga tradición que arrancaba de los Padres de la Iglesia. Aunque no sólo de ellos, porque el Emperador Juliano escribía como Pontífice Máximo a Teodoro, el gran Sacerdote de Asia en el 363, y ya le recomendaba que los sacerdotes romanos no leyesen «ficciones en forma de relato histórico con argumento amoroso», porque despiertan las pasiones y encienden ardorosas llamas.⁸ Quizá sea ésta una de las primeras menciones explícitas de lo que después se llamó novela. La censura se basa en motivos de moralidad –y, probablemente, también a causa del gran éxito de público–, pero no tanto de cultura literaria. A partir de ahí, la nómina de censores es amplia, pero creo que en el caso que nos ocupa hay que situarse en el ámbito del erasmismo.

Vistas así las cosas, es fácil asimilar la postura de fray Antonio a las de otros humanistas y erasmistas bien conocidos y respetados (a diferencia del minorita) por la posteridad. Guevara se acerca a los erasmistas en su rechazo de la literatura de entretenimiento, como se viene recordando desde *Erasmus y España*.⁹ No hay que olvidar que el franciscano participó en 1527 como comisionado en la Junta ordenada por el Emperador para examinar las obras de Erasmo, y que buena parte de sus teorías acerca del matrimonio, la viudez o la muerte están muy cerca de las expuestas por el de Rotterdam en sus obras, según he señalado en otro lugar.¹⁰ También hay concomitancias en las opiniones que ambos expresan sobre la literatura de entretenimiento. Pero no se trata sólo de Erasmo: el interdicto guevariano se acerca a algunas observaciones de Alfonso de Valdés, de Alonso de Virués, del editor Miguel de Eguía... pero sobre todo de Juan Luis Vives, con quien coincide en el conocimiento de la literatura moderna española. Aunque la nómina de Vives es más extensa, los libros citados por Guevara aparecen también en la lista del valenciano (libros de caballerías, la *Cárcel de amor*, *La Celestina*), y se les acusa de los mismos pecados: no hay erudición, no hay verdad, y lo único agradable es su lado sensual. Literatura inmoral y mentirosa, en definitiva, según expone en la *Instrucción de la mujer cristiana* o en *De disciplinis*.¹¹ Es precisamente en este último texto donde Vives articula su mayor ataque contra la poesía en general, y también en esto coincide con Guevara.¹²

Cabe señalar que este ataque contra la poesía ya no se hace en los preliminares de los libros, sino a lo largo de la obra, más concretamente del *Relox de Príncipes*, y que suele ir puesto en boca del Emperador, ya no del narrador. El patrón suele ser más o menos fijo, del tipo «Y para que veas que lo que te escribo

8. Weinreich (1962: 337), Perry (1967: 174 y ss.). Cfr. también García Gual (1991).

9. Bataillon (1986: 614 y ss.).

10. Cfr. el volumen introductorio a mi Tesis Doctoral, Blanco (1992).

11. Manejo en esta ocasión la traducción de

De institutione foeminae christianae de Lorenzo Riber, en Vives (1947: I, 1001-1005).

12. Véanse los capítulos II, i, 6 (sobre lecturas en general), pero sobre todo I, ii, 4, dedicado éste de forma específica a la poesía, Vives (1947: II, 412-417).

no son patrañas de Ovidio, ni églogas de Virgilio, ni ficción de Homero...», ya sea para oponerlo a los libros sagrados o a la experiencia vivida.¹³

La prohibición del uso de textos poéticos en la educación se remonta hasta *Las leyes* platónicas,¹⁴ y es bien conocido que fue Platón precisamente quien expulsa de su república a los poetas.¹⁵ Más tarde, San Agustín opone en las *Confesiones* saber leer y escribir a los «poetica illa fragmenta», y asegura, dolido, que en su primera edad él anteponía «illa inania istis utilioribus»¹⁶ y que en la escuela se les obligaba a seguir los pasos equivocados de las ficciones poéticas.¹⁷ En la segunda mitad del siglo xv, en España, el desprecio por la poesía sigue siendo corriente, y si fray Íñigo de Mendoza, otro franciscano, comienza sus *Coplas de Vita Christi* despidiéndose de la Poesía y de las Musas,¹⁸ Rodrigo Sánchez de Arévalo adopta una actitud que se diferencia bien poco de la de Guevara años más tarde:

Pero, dexadas estas ficiones poéticas, la opinión más verdadera es...¹⁹

Y es que fray Antonio, en esta ocasión, se aleja considerablemente de los pareceres humanistas al respecto, que valoraban la poesía por encima de todo. Plutarco, en un opúsculo fundamental, había hallado cosas buenas y malas en la poesía, como en las demás creaciones humanas; por eso el joven debe conocerla, pero sabiendo que el arte poético es algo que no se ocupa de la verdad. También dice que los jóvenes, al ser educados rectamente en esta materia, «aprenderán a extraer de una forma o de otra lo bueno y lo útil, aun de la que es sospechosa de ser mala y absurda».²⁰

Las tesis plutárqueas van a recibir un espaldarazo de manos de San Basilio y su obrita *De legendis libris gentilium*, traducida al latín por Leonardo Bruni y que ve varias ediciones en España a partir de 1492.²¹ A partir de entonces, la defensa

13. «La hystoria que aquí he contado no es patraña de Ovidio, ni es égloga de Virgilio, ni es ficción de Homero, sino sentencia y palabra de Dios vivo y verdadero», Guevara (1994a: 247). «Dexadas aparte las historias poéticas y las ficciones antiguas [...], hablando la verdad según las historias divinas» (250). «Bien sabes tú, Claudio y Claudina, que esto que he dicho no es ficción de Homero, ni fábula de Ovidio, sino que vosotros lo vistes con vuestros ojos» (804). En otros casos dice sencillamente «Y porque veas que lo que te escribo no son novelas...» (98).

14. Cito por la versión de las Obras de Platón realizada por Marsilio Ficino: «Monimenta vero poetarum in quibus lyra non utunt, partim metrica scripta, partim sine metro, que quidem rhythmo harmoniaque carentia fallacia scripta sunt nobis a nonnullis huiusmodi hominibus tradita, qua ratione usui dabitur omnium optimi

custodes legum», Platón (1491: fol. 297^v).

15. Véase Platón (1491: fols. 197r-v y 236v).

16. San Agustín (1988: I, 13, 22).

17. «Sed figmentorum poetarum vestigia errantes sequi cogebamur...», San Agustín (1988: I, 17, 27). Con todo, véase *La ciudad de Dios*, libro XVIII, capítulos 14 y 38, en donde parece descubrirse algo de verdad en la poesía.

18. Mendoza (1915: I, 1-12).

19. Sánchez de Arévalo (1959: I, 332).

20. El librito de Plutarco es el conocido *Quomodo adulescens poetas audire debeat*. La cita, en *Moralia*, 32E. Para la necesidad de un guía en la lectura, 37B; Plutarco (1992: 144-145 y 158, respectivamente).

21. *Magni Basilii Perutiles de moribus institutiones ad dulcissimos nepotes quatenus humanitatis studiis imbuantur*, Bibl. Univ. de Salamanca. Hay una reedición posterior de 1501, aunque el colofón

de la poesía va a ser bastante común, no sólo en la educación, sino también en el aspecto creativo del humanismo. El Boccaccio de las *Caidas de príncipes*, por ejemplo, sale al paso de las acusaciones de quienes aseguran que «mentiuntur poëtæ»:

Aunque algunos piensan [...] confirman y dizen que los poetas no dizen sino fablillas y mentiras, y como que son juglares. Por cierto, los que estas cosas dizen y las creen son muy mentirosos. Ca en verdad tanto puedo entender cuánto esta sciencia en sí, muy noble y sutil y provechosa y muy apostada es, y en quanto la flaqueza de los que en ella trabajan yo puedo alcançar siempre veo siguen los rastros de la Santa Escripura.²²

En Italia, como recordó Kristeller, las defensas aparecen por doquiera, desde Albertino Mussato hasta Petrarca, desde Boccaccio hasta Coluccio Salutati: todos abogan por la poesía de los paganos, ajena a preocupaciones teológicas, filosóficas o didácticas.²³ A España la idea llega sobre todo de la mano de las versiones al romance de clásicos latinos, aunque generalmente se defienden las versiones moralizadas.²⁴ Martín García, en la *Traslación del muy excelente doctor Chatón*, defiende en 1490 la interpretación moral.²⁵ A popularizar la idea en España debió de contribuir no poco una de las glosas de la traducción romance de los *Dicta et facta* de Valerio Máximo, en donde se acusa de incultos a los atacantes de la poesía y se defienden las versiones moralizadas de poemas antiguos:

Hay muchos que dizen de la poesía ser mala, fallace, de muchas ficciones, y muy apartada de lo que verdad nos muestra camino, y que por ello nadie la deve tener por amiga, y bien parece los que tal afirman tener poca parte de lengua latina [...] Por esso fallamos las comparaciones moralizadas en alabança de la virtud y bondad, y en reprehensión de su contrario.²⁶

Lo cierto es que en España es posible encontrar este tipo de defensa incluso entre los religiosos: el trinitario fray Alonso de Castrillo asegura que los cuentos de los gentiles no carecen ni de provecho, ni de verdad, pero tuvieron que disfrazar esta última para que se pudiese proteger de los simples. Aunque oculta como la tabla debajo de la pintura, la verdad está ahí.²⁷ Con todo, va a ser precisamen-

indica 1401 por error, también en Salamanca, en casa de Joan Gysser (B.N.M. R-31.864). Ya fuera de España, es interesante señalar que el opúsculo de San Basilio se edita junto al *De liberis educandis* de Plutarco y otras obras educativas de Pier Paolo Vergerio y San Jerónimo. Véase la colección editada por Ludovicum Britannicum (1528).

22. Boccaccio (1552, III, xiv, fol. LI^v).

23. Kristeller (1996: 198). Pero han de verse también las páginas que dedica al tema Garin (1987: 83-85).

24. Para éstas, véase, con amplia bibliografía, Varvaro (1983: 35 y ss.).

25. «mucho bien fablaron de moralidad / todos los poetas por modos diversos / en prosa e copla e metros e versos / unos con ficciones, otros con verdat»; García (1954: s. f.).

26. Valerio Máximo (1495: fol. XLIII^f), cursiva mía.

27. Alonso de Castrillo, *Tractado de república*, 1521, cap. XII: «Aunque fingidos son y fabulosos, los cuentos de los poetas nunca entre ellos

te el estamento clerical el más reacio a admitir el uso de las ficciones poéticas de los antiguos. Francesco Patrizi, quien fue Obispo de Gaeta y compañero de Pío II (no se confunda con el retórico del siglo XVI), con toda su carga de Humanismo y su amistad con destacados defensores de los nuevos puntos de vista, aborda el tema en su *De regno et regis institutione*, al tratar de los escritores que debe leer el futuro rey: puede acercarse a las tragedias, pero sin exceso, así como a los cómicos; pero hay que huir de los poetas, sobre todo si son «obscoeni».²⁸

Un dominico, antihumanista, Girolamo Savonarola, ataca la enseñanza basada en las letras humanas y en la poesía, especialmente la de los clásicos, en un opúsculo dirigido a Hugolino Verino, «maestro de elocuencia». Puede ser interesante ver su opinión porque tiene todavía, en el ocaso del siglo XV, todo el sabor del anatema medieval: son peligrosas porque van inspiradas por el demonio, todos los poetas mienten siempre, y alumbran fábulas llenas de lujuria que se enraizan en el débil corazón de los jóvenes y añaden fuego al fuego de su carne pecadora, etc.²⁹

En esa arraigada tradición medieval se inscribe fray Antonio, aunque su censura en ningún momento alcanza la acritud de la del italiano. De hecho, si la crítica de la novela es explícita, la condena de la poesía sólo se puede extraer de declaraciones aisladas a lo largo del *Relox de príncipes*, e incluso se puede decir en su favor que no tiene empacho en dar cabida a una historia mitológica cuando la ocasión lo requiere. Es lo que ocurre cuando recoge la fábula de la Justicia que, hastiada de la compañía de los hombres, decide subirse a los cielos, lo que le merece el siguiente comentario: «Aunque parece ser esta ficción poética, el fin para que se dixo es de muy alta doctrina...».³⁰ Con todo, la tendencia es a suprimir la referencia mitológica de la fuente, que es lo que hacía al utilizar a Plinio para las invenciones.

No es fácil coordinar este rechazo con el humanismo. Sin embargo, esa repulsa contenida parece bien tenue si se pone al lado de la de Vives, uno de los representantes indiscutidos del Humanismo español. Si en la mujer cristiana censuraba todo tipo de novelas, en el libro II *De causis corruptarum artium*

se pierden tanto el provecho ni la verdad de la escritura que no parezca si bien se busca, mas tuvieron por bien de asconder la verdad porque la verdad se pudiesse defender de los simples.» «Así como la tabla se asconde debaxo de la pintura, así se asconde la verdad debaxo de los cuentos de los poetas.»

28. Se trata del Titulus nonus del libro segundo: «A futuro rege qui scriptores legendi, descendique sint, quive negligendi». Hablando de piezas teatrales, concluye: «sed ut breviter concludam singuli poetæ, si cum delectu quodam leguntur, proprias quasdam virtutes habent,

et mirificam quamdam gratiam, quæ a regia dignitate nequaquam aliena est». Sin embargo, «Obscoeni poetæ omnino negligendi sunt. Bonos enim mores corrumpunt, et animum nequitiis imbuunt... [...] Nos autem Platonem audiamus, qui ea poetas scribere iubet, quæ viros bonos efficiant, doceantque bonos, beatos esse. Malos vero miseros, etiam si fortunati ac divites essent»; Patrizi (1531: LXXI).

29. Savonarola, *Apologeticus de ratione poetice artis*, Venecia, 1543, pero me he basado en la traducción incluida en Garin (1987: 75).

30. Guevara (1994a: 684).

(cap. IV) el ataque abarca todo tipo de poesía. Como fundamentación teórica, Vives estriba en la prohibición platónica de los poetas en su república y en el «Corrumpunt bonos mores colloquia prava» paulino.³¹ Sólo admite la poesía religiosa inspirada de las culturas primitivas, que se corrompió después al pasar a otros asuntos que no iban a reportar ningún provecho.³² Rechaza no sólo la interpretación natural de los estoicos, sino incluso la moral, puesto que dan a sus palabras un sentido que jamás pasó por la cabeza de sus propios autores.³³ En definitiva, todo son mentiras («cur vera non canet poeta, ut falsa?»),³⁴ y al tratar de la poesía amatoria no difiere un punto de Savonarola.³⁵ Frente a cualquiera de estos dos autores, la condena guevariana resulta extremadamente suave.

Contextualizar la opinión de fray Antonio lleva al mismo punto que en otros temas: si se compara con otros autores religiosos del momento e inmediatamente anteriores, el franciscano mantiene una postura convencional, pero abierta; si el punto de comparación se establece con los humanistas, con su obra y con su pensamiento, aun entrando de lleno en el Renacimiento, deja un cierto poso medieval en ese rechazo de la poesía y de la literatura de ficción. Y aún queda un considerando que no se puede olvidar cuando se trata de este asunto.

No hay datos empíricos que sustenten lo que defenderé a continuación, pero sí suficientes indicios como para poder sostenerlo. El Guevara que aparece en la Corte de Carlos V en 1521 sin que sepamos muy bien dónde ha estado desde 1512, busca hacerse un hueco profesional y personal. Por eso dedica sus primeros libros al Emperador, tanto el manuscrito del *Libro áureo* como la versión revisada, ampliada y moralizada que es el *Relox de príncipes*. Una lectura detenida de este último libro permite adivinar esos deseos de medro cortesano, al igual que la forma en que —desde la posición de tratadista teórico-moral— imparte doctrina. Por otra parte, se despacha bien a gusto contra todos aquellos elementos cortesanos que dificultan, taponan o entorpecen su carrera ascendente en la Corte.³⁶ Es lo que ocurre con médicos y bufones, verdadero *leitmotif* en el tratado guevariano: no pierde ocasión de censurar a unos y a otros en la antigüedad, extrayendo rápidamente el colorario de que el príncipe (moderno) no debe tener demasiado trato con ellos. La insistencia abusiva en ello, y el conocimiento de la Corte del Emperador y las dolencias de este, hacen pensar que el franciscano vio en juglares y galenos una cortapisa a sus intereses y ambiciones.

31. Vives (1785: VI, 95 y 96).

32. Véase la p. 93 en Vives (1785), y la continuación en pp. 93-94: «quum ad res minime est profuturas translatum [...] hoc asperserunt res leves, ac noxias, et tamquam melle venenum intinxerunt».

33. «...eo deducunt eorum dicta quo ipsi pertinere nunquam sunt suspicati», Vives (1785: 95).

34. Vives (1785: 98).

35. «¿Quid illi qui vel suos, vel alienos sunt amores persecuti? ¿Quanta peste, pueritiæ atque adolescentiæ animos consauciarunt! ¿Quid enim aliud sunt cordi adolescentis amatoriæ narrationes quam flamma stupis proxima?», Vives (1785: 96).

36. Cf. en este sentido el libro fundamental de Redondo (1976).

Probablemente eso mismo explica la lista de libros vanos con la que empezaba este artículo. Si se lee con cuidado, ese elenco recoge los grandes éxitos de la literatura en vulgar desde la última década del siglo xv hasta los momentos en que fray Antonio escribe su *Marco Aurelio* y su *Relox de príncipes*. El *Amadís* ve seis ediciones desde 1508 hasta 1526, momento en el que fray Antonio anda a vueltas con sus dos libros; si se amplía la cala hasta el *Aviso de privados*, el monto total de ediciones es de 9 (quizá 10, al reeditarlo Juan Cromberger en 1539). Lo mismo ocurre con *Arnalte y Lucenda*, con cuatro ediciones entre 1491 y 1527. Y qué decir de *Celestina*, que al menos se estampó diecinueve veces entre 1499 y 1529: en 1525 se reedita dos veces, y al menos otra más en 1526. Lo mismo sucede en el *Aviso de privados*: ahora se agrega el *Tristán de Leonís*, que se stampa seis veces entre 1501 y 1534, y el *Arnalte y Lucenda* se cae de la lista desplazado por la *Cárcel de amor*. Pero es que esta última se imprimió dieciséis veces entre 1492 y 1532.³⁷

No parece casual, además, que fray Antonio arremeta precisamente contra los géneros que gustan en la Corte —sentimental y caballerías, sobre todo— y especialmente contra esta última, que tanto encandiló a Carlos V (aparte del *Amadís* y el *Tristán de Leonís*, el *Primaleón*...). Es obvio que hay motivos de índole moral que le llevan a anatematizar este tipo de literatura y que le acercan a otros muchos autores europeos de la época, pero en mi opinión no es descartable, en absoluto, el deseo de desterrar las novelas de la Corte para que le quede vía libre a su propia literatura, que fray Antonio quiso siempre emplear como palanca que le facilitase el arraigo y ascenso cortesano.

37. Extraigo los datos de los capítulos dedicados al *Amadís*, Diego de San Pedro y *Tristán de Leonís*

en Alvar y Lucía Megías (2002). Para *La Celestina*, me hago mis propias cuentas: cf. Blanco (2001).

Bibliografía

- ALVAR, Carlos, & LUCÍA MEGÍAS, José Manuel, eds., *Diccionario Filológico de Literatura medieval Española. Textos y transmisión*, Madrid, Castalia, 2002.
- BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, (1950) 1986.
- BLANCO, Emilio, *Relox de príncipes, de fray Antonio de Guevara. Edición crítica y estudio*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1992, vol. I.
- BLANCO, Emilio, «Algunas notas sobre la recepción de *Celestina* en los siglos XVI y XVII», *Celestina: Recepción y herencia de un mito literario*, Gregorio Torres Nebrera ed., Cáceres, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura, 2001, pp. 17-49.
- BOCCACCIO, Giovanni, *Cajdas de príncipes*, Alcalá, Juan de Brocar, 1552.
- CASTRILLO, Alonso de, *Tractado de república*, Burgos, Alonso de Melgar, 1521.
- CASTRO, Américo, «Antonio de Guevara: un hombre y un estilo del siglo XVI», *Hacia Cervantes*, Madrid, Taurus, 1967, pp. 86-117.
- GARCÍA GUAL, Carlos, «¿Por qué el Emperador Juliano prohibía las novelas?», *Figuras helénicas y géneros literarios*, Madrid, Mondadori, 1991.
- GARCÍA, Martín, *Traslación del muy excelente doctor Chatón* (1490), ed. facsímil, Valencia, «la fonte que mana y corre...», 1954.
- GARIN, Eugenio, *La educación en Europa*, Barcelona, Crítica, 1987.
- GUEVARA, Antonio de, *Libro llamado Aviso de privados y doctrina de cortesanos, Las Obras del illustre señor don Antonio de Guevara...*, Valladolid, Juan de Villaquirán, 1539 (BNE R-4.734).
- GUEVARA, Antonio de, *Relox de príncipes*, Emilio Blanco ed., Madrid, ABL-CONFRES, 1994a.
- GUEVARA, Antonio de, *Obras completas, I. Libro áureo de Marco Aurelio. Década de Césares*, Emilio Blanco ed., Madrid, Turner-Biblioteca Castro, 1994b.
- KRISTELLER, Paul O., *Ocho filósofos del Renacimiento Italiano*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, (1974) 1996.
- LUDOVICUM BRITANNICUM, Brixia, 1528 (B.N.M. U-5.584).
- MENDOZA, Íñigo de, *Coplas de Vita Christi, Cancionero Castellano del Siglo xv*, Foulché-Delbosc ed., Madrid, Sociedad de Bibliófilos, 1915, 2 vols.
- PATRIZI, Francesco, *De regno et regis institutione*, París, Galeot de Prado, 1531 (BNE R-20.359).
- PERRY, Ben Edwin, *The Ancient Romances. A Literary-Historical Account of their Origins*, Berkeley, University of California Press, 1967.
- PLATÓN, *Opera*, Marsilio Ficino ed., Venetiis, B. de Choris et S. de Luere, 1491 (BNE I-1.219).
- PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres*, Concepción Morales Otal y José García López trads., Madrid, Gredos, 1992.

- REDONDO, Augustin, *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps. De la carrière officielle aux oeuvres politico-morales*, Ginebra, Droz, 1976.
- SAN AGUSTÍN, *Obras completas de San Agustín*, Santos Santamarta y Miguel Fuertes eds. y trads., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, vols. XVI-XVII.
- SAN BASILIO, *Magni Basilii Perutiles de moribus institutiones ad dulcissimos nepotes quatenus humanitatis studiis imbuantur*, Salamanca, en casa de Joan Gysser, 1501 (B.N.M. R-31.864).
- SÁNCHEZ DE ARÉVALO, Rodrigo, *Vergel de los príncipes, Prosistas castellanos del siglo xv*, Mario Penna ed., Madrid, BAE, 1959, pp. 311-341.
- SAVONAROLA, Girolamo, *Apologeticus de ratione poëticae artis*, Venecia, 1543.
- VALERIO MÁXIMO, *Dichos y hechos de romanos y griegos*, Hugo de Huries trad., Zaragoza, Pablo Hurus, 1495 (BNE I-2.343).
- VÁRBARO, Alberto, *Literatura románica de la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983.
- VIVES, Juan Luis, *Ioannis Ludovici Vivis Valentini Opera Omnia*, Gregorio Mayans ed., Valentiae Edetanorum, in officina Benedicti Monfort, 1785.
- VIVES, Juan Luis, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1947.
- WEINREICH, Otto, *Der griechische Liebesroman*, Zurich, Artemis, 1962.

Between the Censor and the Critic: Reading the Vernacular Classic in Early Modern Spain

Julian Weiss
King's College London

The aesthetic domain, an historical problem

In the final book of his famous treatise, *Six livres de la république* (*Six books of the Commonwealth*), first published in 1576, the French political theorist Jean Bodin spoke of the need to revive the ancient Roman office of the censor. In his early modern guise, the censor's role was to safeguard those parts of the social fabric where, to paraphrase the title of Lucia Bianchin's recent book, «laws don't reach».¹ At the start of Book VI of his treatise, Bodin argues that the domain of the censor —our moral and social conscience— properly lies outside the direct jurisdiction of Church and State: «Lactantius said well, *Possunt enim leges delicta punire, conscientiam munire non possunt*. Lawes may well punish offences, but they cannot fortifie and amend the conscience».² As Bianchin's recent survey amply demonstrates, Bodin was not of course the only apologist for absolutism to have argued for the revival of the censor on grounds that may, from our modern vantage point, appear platitudinous: namely that nation-building depends upon winning and shaping the hearts and minds of the populace. Bodin's treatise, which was soon translated by the author from French into Latin, and by others into Italian, Spanish, and English, is entirely symptomatic of an age that recognised that order could not simply be imposed from above, whether by force or juridical means: it also needed to be sustained from below. Those familiar with the work of the Spanish cultural historian, José Antonio Maravall, will know that for him one of the defining features of the Baroque as an «historical structure» was that it constituted a «directed culture» («una cultura dirigida»), characterised by the

1. Bianchin (2005).
2. Bodin (1606: 645).

State's desire to control the morals, affect and spirit of its subjects by entering into their inner lives or private worlds.³

Although Jean Bodin betrays a predictable anxiety over the moral dangers posed by the theatre and music, he does not engage specifically with book censorship. Even so, his underlying premise bears a clear affinity with recent work on the institutionalised control of reading in early modernity. Over the past twenty-five years or so, scholarship on book censorship, especially that which deals with the English Elizabethan and Jacobean periods, has been marked by a shift in emphasis. No longer is literary censorship conceived simply as a mechanism whereby centralised authority (whether ecclesiastic, state, or court) exercised public control over perceived dissent, punishing heterodoxy and inhibiting freedom of expression. This conception, which set the categories «literature» and «censorship» in a fundamentally antagonistic relationship, has not been discarded, but it has been supplemented and nuanced by a variety of approaches and case studies, whose range can be sampled through a useful review article written by Alexandra Halasz.⁴ In it, she examines four books all published in 2001 (listed under her name in my bibliography), in addition to earlier influential studies on Renaissance England by Annabel Patterson, Janet Clare and Richard Burt.⁵ One of the threads running through much of this work is the desire to understand censorship in less purely repressive terms, and to explore its constitutive role in the construction of other discourses —the discourses of authorship or of literature, for example. Similar premises underwrite the more recent monograph by Amnon Raz-Krakotzkin, *The Censor, the Editor, and the Text: The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century*.⁶

Some of these authors acknowledge a theoretical debt to Michel Foucault's ideas about the relationship between knowledge, power and subjectivity. Put very simply, the Foucauldian model rejects any notion of power merely «conceived as a property or a possession of a dominant class, state, or sovereign» and which assumes «an obligation or prohibition imposed upon the 'powerless'». ⁷ Thus, it is impossible to escape censorship since power circulates throughout the social body, linking subjection and freedom in a fundamentally dialectical relationship. As Richard Burt argued, we should aim to «displace the moralistic, monolithic, ahistorical definition of censorship [...] with a historically specific, epistemological definition; [...] literary censorship was less a matter of denying liberty of speech than a legitimation or delegitimation of specific discursive practices». ⁸ And for Burt, the discursive

3. See Maravall (1986, especially 57-78). As I argue elsewhere, Weiss (1997/1998), Maravall's approach is flawed by its rigid determinism.

4. Halasz (2003).

5. Patterson (1984, 2nd ed. 1990), Burt (1993), Clare (1999).

6. Raz-Krakotzkin (2007).

7. Smart (2002: 77).

8. Burt (1993: x; see also 12).

practices of censorship are related to those that cluster under the modern term «literature». In similar vein, Annabel Patterson had also argued that «it is to censorship that we, in part, owe our very concept of «literature» as a kind of discourse with rules of its own».⁹

This essay, therefore, explores a key stage in the historical trajectory of that elusive category «literature». Needless to say, any history of «literature» needs to take into account how thoroughly overdetermined and multifaceted a discourse it is, as both concept and practice, being historically conditioned by a myriad of interrelating factors —social, institutional, discursive, and material. For present purposes I approach the problem primarily from the perspective of the reading subject and his or her relation to another category, the «classic».¹⁰ It is well known that with the spread of lay literacy, the late Middle Ages and early Renaissance witnessed the development of vernacular national «classics». In Spain, the fifteenth-century poets Juan de Mena (1411-1456) and Jorge Manrique (c. 1440-1479) were rapidly elevated to this status during the sixteenth century, though the conditions for this process were firmly established in the second half of the fifteenth.¹¹ I shall argue that a «classic» requires a humanist subject position, whereby the reader is encouraged to move across time, to set the past in dialogue with the present, and to acquire a panoptic understanding of the text and the world of which it forms a part. This hermeneutic is also represented spatially, with the reader moving inside and outside the text, being affectively immersed within it, yet able to survey its contours from a meditative and critical distance. Both moves entailed the interplay of personal desire and social exigency, mediating between an interior private world and the world of shared, public values. This ability to move in and across time and space is what constituted, in ideological terms, the reader's practical sense of freedom. For reading the literary classic comprised more than merely paying homage to authority; it required creativity, judgment and independence of thought. Yet this freedom had its limits: it was a controlled

9. Patterson (1990: 4). These ideas were taken up by Raz-Krakotzkin (2007: 5), who argued that censorship should be located «on several planes», which means, for example, setting it «in the context from which modern categories such as ethnicity, religion, and culture have emerged».

10. In writing «his or her» I acknowledge merely in passing the role played by gender in the construction of the reading subject; in the Spanish context, see Weissberger's analysis of the sentimental romance and its female «resisting readers» (1997); the phrase derives from Judith Fetterley's classic study (1978). See also my essay on the relation between the Spanish *querelle*

des femmes and the emergent discourse of literature in late medieval and early modern periods, Weiss (2002).

11. The symptoms include a widespread classicizing style, the self-commentaries of Mena and others, the habit of prefacing works with prologues based on academic *accessus*, and the composition of vernacular glosses and commentaries: see Weiss (1990, especially chapters 3 and 4). This process was partly inspired by the commentaries on Dante and Petrarch, some of which were translated into Spanish. For the Italian authors, see in particular Kennedy (1994) and Parker (1993).

improvisation —a *habitus*, in the terms of Bourdieu— whose boundaries were forged by the two terms of my title: the censor and the critic.¹²

In order to develop my analyses of the modern vernacular classics Juan de Mena and Jorge Manrique, I shall graft my arguments onto some of the earlier work on literary censorship that I have just referred to. As I have mentioned, Richard Burt argues that censorship is much more than a matter of controlling access to knowledge as such; it relies upon the control of ways of knowing, or epistemologies, that are themselves invested with cultural and symbolic capital. He applies this theoretical premise in an examination of the ambivalent relationship between censorship and literary criticism. This ambivalence is predicated upon what he terms «the emergence of a licensed and relatively autonomous aesthetic domain», or «an emergent discourse of literary criticism which regulated the exercise of a relatively autonomous poetic liberty».¹³ My research focusses not only on the relative freedoms of the aesthetic domain, but also on the problem of how to historicise it. Burt —like most early modernists— works backwards. He assumes eighteenth and nineteenth-century categories, and looks for their emergence in the sixteenth. This way of writing literary history tends to privilege the historical epoch over the historical process; it glosses over the residual or even archaic elements that can constitute the ideological or material grounds that makes such an emergence possible in the first place. The residual, according to Raymond Williams:

has been effectively formed in the past, but [which] is still active in the cultural process, not only and often not at all as an element of the past, but as an effective element of the present. Thus certain experiences, meanings, and values which cannot be expressed or substantially verified in terms of the dominant culture, are nevertheless lived and practised on the basis of the residue —cultural as well as social— of some previous social and cultural institution or formation.¹⁴

Consequently, although my approach owes a considerable debt to Richard Burt, I am more interested in exploring how residual elements from the late Middle Ages helped shape Renaissance notions of a «licensed and relatively autonomous aesthetic domain». This means taking into account a widely acknowledged, but little studied, aspect of the sixteenth-century Spanish literary landscape: the continued editorial popularity of fifteenth-century poetry and its contribution to the construction of the modern vernacular literary classic.

Before Richard Burt, Annabel Patterson had also drawn a connection between early modern poetics and a discourse of freedom. As in the case of Burt, I am in broad agreement with her conclusions, but I feel that her arguments

12. For further discussion of Bourdieu's notion of *habitus* in the context of late medieval and early modern Spanish literature, see

Weiss (2002).

13. Burt (1993: 12).

14. Williams (1977: 122).

are equally in need of some historical fine-tuning. In the introduction to her analysis of the conditions of writing and reading in early modern England, she discusses the case of the French poet Clément Marot, who in 1519 had been exiled by Francis I for alleged Lutheranism. In a poem first printed in 1532, Marot complains that the King had tampered with the cabinet of the holy Muses («cabinet des saintes Muses sacres»), and that although this «cabinet» contained forbidden books, «that is no offense in a poet, who should be allowed a long rein [«à qui on doit lascher / la bride longue»] and have nothing hidden from him, whether it be magic, necromancy, or cabbalism; there is no doctrine, written or spoken, that a true poet should not understand in order to do his duty as a writer».¹⁵ For Patterson, Marot's poetics conjoin two ideas: «the *right* of the individual to privacy and the *responsibility* of poets to wade in dangerous waters».¹⁶ Marot's cabinet, she continues, is:

simultaneously his private space (the self); his workshop, where the tools of his erudition, his nascent classical humanism, were kept; and the cultural arena where new imaginative work should have been allowed to proceed, connecting documents of the classical past to the emergence of France as a nation and the vernacular as its medium of expression.¹⁷

She concludes by suggesting that the passage illustrates the «humanist principle, that the writer has a right to be in advance of or athwart his times».¹⁸

Patterson, I think, overstates the case for what we might call Marot's transgressive poetics. Marot's claim that poets should be put on a long leash («la bride longue») derives from an authoritative tradition of poetry as first philosophy or architectonic science (the knowledge that encompasses all others).¹⁹ It is true that poets —following the tradition of Virgil the necromancer— should have access to all knowledge, including illicit knowledge; but this was an intellectual reserve: in Marot's metaphor, it was the «sacred cabinet of the Muses». Whether it was also, as Patterson suggests, a «cultural arena» is a moot point. Her easy shift in spatial metaphor from private space or humanist workshop to the more open public «arena» occludes the fundamental problem posed by the reconfiguration of cultural boundaries brought about by the spread of lay literacy and later by the arrival of the printing press. In the passages quoted, I see no evidence to support Patterson's inference that «the freedom of the writer [...] is expressed in terms of the freedom of the reader [...] to read books which society prohibits as dangerous to the *status quo*».²⁰ This formulation glosses over an unresolved dilemma: the tension between the relative freedoms of the literate

15. Patterson (1990: 6-7).

16. Patterson (1990: 6).

17. Patterson (1990: 7).

18. Patterson (1990: 7).

19. The classic treatment of this topic in the Renaissance remains that of Weinberg (1961).

20. Patterson (1990: 7).

elite embodied by the authoritative writer (or *auctor*) and those of the general lay reader. As I shall explain in the final section of this essay, this tension lies at the heart of Juan de Mená's representation of censorship, articulated nearly one hundred years earlier in 1444.

My final preliminary observation concerns one of the very rare attempts in Spanish literary historiography to recognise the need to historicise the category «literature» and to relate it to questions of freedom and power: the two volumes edited by Wlad Godzich and Nicholas Spadaccini in the 1980s, *Literature among Discourses* and *The Institutionalization of Literature in Spain*. In an essay included in the first of these, they argue that one of the defining changes of the period 1500-1700 is «the entry of the state upon the stage of culture as its major force».²¹ It would take too long to summarise what is a complex and often slippery argument. For our purposes, the key point is their attempt to identify a homology between the ideological image of the State and the dialogic structure of the novel, whose originary paradigm is *Don Quijote*. They argue that:

Its famous dialogic structure represents an attempt to inscribe as many discourses as possible within its frame. The question is who can read them. In a sense, the answer is: the state. Only the totalizing state can claim to be the adequate subject for reading a novel like the *Quijote*, for only the state has attempted to inventory and totalize all these discourses. In practice this means that such a novel serves to provide its readers with an experience of what it is to look at things from the perspective of the state, that is, to perceive the limitations of each [...]. It must be noted how complex the position of the novel is: inconceivable without the kind of cultural fragmentation that occurs in this period, it is at once the most adequate expression of the ideological role of the state and its most obvious challenger.²²

Although I applaud their larger goals, their arguments about the constitution of the novel's reading subject and its relation to the allegedly all-seeing state need to be reformulated. The power to catalogue and to perceive the limitations of the multiple discourses that constitute *Don Quijote*, the fluid perspectives brought into play by Cervantes's irony, the ability to possess a detached, panoptic vision of the book, as well as to become immersed in local detail, all this is an inherent part of the construction of the humanist «general reader», educated in the long-established tradition of literary commentary on authors deemed classical. To rephrase their conclusion, Cervantes's novel provides at once the most adequate expression of, and challenge to, the ideological role not of the state, but of the subject of the state, specifically the subject when confronted by a «classic», in particular the recently constituted vernacular classic.

21. Godzich & Spadaccini (1986: 60).

22. Godzich & Spadaccini (1986: 59-61).

Reading the vernacular classic, in time and space

The first Spanish poem to acquire the status of vernacular «classic» was the *Trescientas*, also known as *Laberinto de Fortuna*, by Juan de Mena, who was occasionally called «príncipe de la poesía castellana». His complex and often obscure poem is a national epic dedicated in 1444 to Juan II of Castile, exhorting him to complete the Reconquest and in the process to engage upon a programme of moral and political regeneration of the Castilian warrior caste. Politically, the poem is an apologia for the absolutist monarchy whose ideological foundations (*poderio real absoluto*) were being forged at this time by the *letrado* caste, of which Mena was a prominent member. Yet the poem's highly latinate, classicizing style reveals another agenda: the elevation of the vernacular and the creation of an aristocratic cultural elite, who conjoined the values of arms and letters. The poem attracted a variety of manuscript commentaries and glosses, but its status was cemented by the edition and monumental commentary of the humanist Hernán Núñez (1470/75-1553), which he first published in 1499, and then revised with a more general educated readership in mind in 1505. And this edition, which was republished over a dozen times in folio and octavo formats between 1506 and 1566, constituted a key Renaissance best-seller, until it was replaced by the handier duodecimo edition, with a much slimmer critical apparatus, brought out by El Brocense in 1582.²³ The changes Núñez made to the second edition indicate that he wished to broaden the scope of his reading public. He eliminates nearly all the Latin, removes the original academic prologue, and cuts most anecdotal detail, as well as the eulogy of his patron, the count of Tendilla, in whose household he was originally working as a tutor.

In spite of his textual revisions and the composition of a new prologue, Hernán Núñez's basic conception of the *Laberinto* remained the same. As the original 1499 prologue clearly shows, Núñez works within the long-standing tradition of poetry as a comprehensive form of knowledge. He eulogizes the poem for its encyclopedic scope and copiousness of form and content: it is an «obra varia, diffusa, copiosa, de grand doctrina y no menor eloquencia».²⁴ But before this comprehensive quality can be apprehended, the work has to undergo a philological restoration, with scribal and printers' errors purged, and obscurities explicated:

En fin, que, repurgada toda de las mendas que tenía, explicadas las historias, declaradas las fábulas, desatados los nudos, expuestos los enigmas y en todo reduzida

23. The best introduction to the poem and its reception is by Lida de Malkiel (1984); for the anonymous glosses and commentaries by Hernán Núñez and Francisco de las Brozas (El Brocense), see Weiss (1990: 122-23, 127; 2005: 523-24, 529-32), Jiménez Calvente

(2002). For a preliminary digital edition, see Núñez de Toledo, ed. Weiss & Cortijo; our definitive edition, with full introduction and critical apparatus, is in the final stages of preparation.

24. Mena (1499: 2v).

a mejor estado, de labyrintho (al qual nadie hasta aquí por tiniebla y difficultad que en él avía osava descender) le avemos fecho amphitheatro abierto y claro donde todos assí doctos como indoctos puedan sin miedo ninguno entrar.²⁵

His commentary and textual emendations open up a new critical space within this restored monument, which is now simultaneously pristine and transformed by its philological renovation. Note the subject position occupied by the general readership («doctos como indoctos»). Instead of finding themselves within a dark labyrinth, readers are placed in the open, as spectators of a drama unfolding within an amphitheatre. Here, unlike in the case of Clément Marot, Patterson's image of «cultural arena» is apt. For the readers become detached observers, viewing the action from a critical distance, but with their backs to the contemporary world that surrounds them outside the walls of the amphitheatre. For example, the Reconquest, which is such a major theme in the original poem, is treated only very schematically in a commentary that glosses most historical matters in considerable detail. In an earlier study, I suggested that the reorientation of the reader is the result of a combination of factors, both political and discursive.²⁶ Hernán Núñez wanted to distance the poem from the discredited regime and factions of Mena's patrons Juan II and his *privado* Álvaro de Luna. Even as he consolidates Mena's cultural authority, he undermines him politically by showing that his uncritical support for Luna revealed him to be a «mal profeta». But the political reconfiguration also obeys a discursive logic: for the work to become classical and to be truly transcendent, it cannot be read as the exclusive product of obvious political circumstances and allegiances. The literary classic requires a broader contemplative position, one that enables historical particulars to be set into transhistorical perspective.

To throw into relief Núñez's humanist construction of the general reader, contrast the way one earlier fifteenth-century commentator glossed the labyrinth metaphor:

Semejante es este tratado a este laberinto [...] porque ay dentro en él mucho trabajo [...]. Es comento o escriptura de materias grandes e dificiles, en el qual tratado o scriptura el que entrare o leyere le conviene que lieve para lo entender ovillo de cuerda asaz luenga, que es ayuntamiento de saber muchas e diversas facultades, así istorial como de poesía e otras ciencias que continuamente toca.²⁷

This anonymous commentator offers an interesting variant on the conventional metaphor of reading as a journey through the text. Developing the se-

25. Mena (1499: 3r).

26. Weiss (1993).

27. *Cancionero de Barrantes* (private library of Bartolomé March, MS 20-5-6, f. 39r), quoted from Weiss (1990: 131).

matic potential of the poem's title, he imagines reading not merely as entering the text («entrar o leer») but of being trapped by it. In spite of Ariadne's thread that will eventually lead the reader out of the work, in the act of comprehension he is still firmly enclosed within its labyrinthine walls. For Hernán Núñez, on the other hand, the reader's position is always double, since he is both inside it and at a critical distance. Besides the political ambivalence I have described above, the duality is confirmed by his commentary on other aspects of the work's content or «doctrina copiosa». In brief, Núñez's approach illustrates one of the fundamental features of late medieval and early modern commentary, which Alistair Minnis has described in the conclusion to his well-known book on medieval theories of authorship: the rise of the «familiar author».²⁸ This approach entailed a more judicious attitude to authority, where respect for inherited status was tempered by awareness of a writer's shortcomings. The classic was not infallible. Thus, although Núñez makes plain his admiration for the earlier poet, he also identifies his weaknesses, which were, by and large, determined by the cultural limitations of his age (e.g., he relied on corrupt manuscripts or inadequate factual authorities, such as the cosmography of St Anselm). Indeed, Núñez calls attention to this very fact in his 1499 preface, when he declares how he stood in awe of the poet's eloquence and wisdom, «maravillado de aver cabido en hombre de nuestra nación, *segund entonces los tiempos eran*».²⁹ In short, the reader is required to appreciate the historical conditions in which Mena was writing, even as he is expected to admire the poem's ability to transcend them.³⁰

Núñez's implied reader illustrates the paradoxical relation between past and present that according to Frank Kermode lies at the heart of what we call the classic. «[The] modern is a renewal of the ancient», writes Kermode, «still, renewing the past changes our sense of it [...]. Efforts to see [classical] models clearly make them seem further off in time».³¹ «Books we call classics», he continues, «possess intrinsic qualities that endure, but possess also an openness to accommodation which keeps them alive under endlessly varying dispositions». So, he concludes, reading a classic entails «a just estimation of the permanent relations between the enduring and the transient, the essence and the disposition».³² What Kermode does not describe in his study is the kind of subjectivity that is required and performed by the act of reading the classic. Indeed, his formulation emphasizes the «intrinsic qualities» of the text at the expense of what is done to the text in the process of reading it. A better formulation is offered

28. Minnis (1984: 211-217).

29. Mena (1499: 2v; my emphasis).

30. For numerous instances of this approach, see Malkiel (1984: especially 350-355); Weiss (2005: 531-532).

31. Kermode (1983: 16).

32. Kermode (1983: 44).

by Terry Eagleton in his study of Enlightenment ideologies of the aesthetic: the «aesthetic is simply the name given to that hybrid form of cognition which can clarify the raw stuff of perception and historical practice, disclosing the inner structure of the concrete».³³ This hybrid cognitive process reinforces the sense of a mobile self, that is both here and now, there and then, inside the text and outside it; as such it consolidates the legacy of earlier humanist notions of man, whose nobility, as Pico della Mirandola would have it, resides in the fact that he is at once at the centre of God's created world, but also at its edges, in that he has no uniquely allocated rung on the ladder of divine creation. Like Pico's Man, the implied reader of the classic does not occupy a single subject position, precisely because the classic mobilizes a way of seeing that passes to and fro between the historically concrete (the conditions of the text and the reader) and the universal (the transcendental values laid bare by the act of reading).

On one level, this hybrid cognitive process gives to the implied reader a sense of liberty and empowerment, since it presupposes the ability to sift the transcendental from the contingent. The process is never simply a matter of perception; it is also evaluative, since it entails choice and judgment, historical understanding and knowledge of literary particulars. As such, the classic makes its implied readers partake of that creative ambiguity which Pierre Macherey locates at the heart of literary criticism:

[criticism] implies, on the one hand, a gesture of refusal, a denunciation, a hostile judgment; and on the other hand it denotes (in its more fundamental sense) the positive knowledge of limits, the study of the conditions and possibilities of an activity. We pass easily from one sense to the other as though they were merely aspects of a single operation, related even in their incompatibility. The discipline of criticism is rooted in this ambiguity, this double attitude.³⁴

As I have indicated, Núñez's commentary is symptomatic of the emerging discourse of literary criticism applied in a non-professional vernacular context, precisely because it demands that its readers adopt this «double attitude». The commentary is marked by multiple «gestures of refusal» (political, stylistic, intellectual) that co-exist with the desire to be immersed in the possibilities of Mena's poem. The most striking instance of the reader's assimilation into the text is when Núñez eulogizes Mena's extraordinary rhetorical powers, which enable him to recreate a particular scene so effectively «que no parece el hombre leerlos sino verlos como si presente estoviesse».³⁵ Thus, in spatial terms the reader glides back and forth between the text as labyrinth and the text as amphitheatre.

33. Eagleton (1990: 16).

34. Macherey (2006: 3).

35. Mena (1505: 99v). This corresponds to the

rhetorical quality of *enargeia* or *evidentia*; the passage in question is the famous maternal lament over the death of Lorenzo d'Ávalos (stanzas 203-06).

This spatial ambiguity is also what lends such vibrancy to the reception of another medieval Castilian work that achieved the status of modern classic in the sixteenth century: Jorge Manrique's *Coplas por la muerte de su padre*. This poem, composed in 1479, is an elegant elegy for a deeply inelegant warrior, Rodrigo Manrique, who succumbed to a distinctly inelegant death (his face eaten away by cancer), after a life dedicated, like that of many other noblemen of the time, to the violent pursuit of wealth and power. The poem's transformation of brutal reality into a moving meditation on the transience of life is written from a decidedly aristocratic vantage point. As various scholars have pointed out, the elegy's political edge lies in the way the poet uses his father's enemies as *exempla* of the futility of material aspirations, and the highly deferential way a personified Death assures don Rodrigo not only of his place in heaven but also of the immortality of earthly fame.³⁶ Jorge Manrique's poem illustrates the well-known dictum of Sir Philip Sidney, who around one hundred year later declared that the ideal poet «coupleth the general notion with the particular example».³⁷ The ideological effect of this coupling is to represent the values and socio-economic conditions of the landed aristocracy (the particular example) as a universal paradigm of the human condition. This universalising strategy does not deny salvation to those readers who, by dint of social, gender, or racial difference, cannot measure up to the masculine, warrior ideals embodied by Rodrigo Manrique. Yet as they consider how the poem applies to their own circumstances, readers are called on to filter their own experiences through the exemplary achievements and values of the dead nobleman. Thus, Jorge Manrique strives to preserve class and caste privilege even as he insists upon the ultimate equality of human life. The relation between contingent individual circumstance and transcendental human condition is one of the poem's central themes. Yet it is more than a theme: the Renaissance reception of the poem demonstrates how the relation between what Kermode termed essence and disposition was considered to be integral to the experiential dynamics of reading the poem itself. The implied readers acquired a subjectivity that was in constant movement, as they passed back and forth between the transcendental meanings of the poetic fiction and the particular historical conditions in which they read it. Although theirs was a mobile, adaptable selfhood, it was always structured by a variety of formal, material, and ideological constraints.

Structured freedom and controlled improvisation govern the most significant way in which Manrique's *Coplas* were reproduced in the sixteenth century. This was the form of the poetic *glosa*, of which there were eleven published between 1501 and 1582, in addition to one prose commentary. The poetic *glo-*

36. See Monleón (1983), Darst (1985).

37. Quoted from Bennett (2005: 125). Sidney's defence of poetry's power to embrace both the singu-

lar and the universal is part of Renaissance attempts to clarify poetry's relation to history and philosophy, a debate that stretches back to Antiquity.

sas enabled writers to elaborate thematically upon the original by interweaving their own verses within the inherited metrical structure. Although it was subject to significant variations in form and content, the basic technique was practised to such an extent during the sixteenth and early seventeenth centuries that Lope de Vega would consider it Spain's national genre.³⁸ Though regarded now very much as a minor, derivative literary form, the *glosa* was in fact instrumental in consolidating the conditions in which the vernacular literary classic could emerge as a recognizable category. The glossed *Coplas* demonstrate how the poem became a classic not because of some quantifiable aesthetic quality (we shall see that its «formal integration», to borrow Nicholas Round's phrase, was often twisted out of all recognition),³⁹ but because the very form and mechanics of the *glosa* enabled the writer, and through him the reader, to enter into a critical dialogue with the past. Rather like Petrarch in his «familiar epistle» to Cicero, the glossator could blend reverence and refusal in his approach to authority, endowing certain values and local meanings with a timeless quality, even in the process of discarding or silencing others.

In general, two obvious things happen to the poem in its glossed versions, and they are interrelated. Firstly, many of the glossators bring out the negative image of death in such a way as to make the poem closer in mood to the iconographic traditions of the Dance of Death (the medieval Spanish *Danza de la muerte* of c. 1400 was also republished and extended in the early sixteenth century). The severe, didactic tone of these *glosas* is heightened by macabre woodcuts that often accompany the printed editions.⁴⁰ What captured the interest of most glossators were the opening contemplation on the transience of life and, to a lesser extent, the central section with its historical examples and rhetoric of *ubi sunt?* This emphasis upon the abstract and universal theme of life and death is connected to the second common feature of these *glosas*, which is that the eulogistic final section devoted to the poet's father is frequently eliminated. The combined effect of these moves is that readers experience the poem's message without the obvious mediation of this particular dead nobleman and his clan. Although the aristocratic elitism that informs the original is not in all cases diminished, it is certainly reconfigured, and with it the readers' relationship with

38. For a general introduction to the form of the poetic *glosa*, see Janner (1943). For a survey of the manuscript and printed *glosas* on Manrique's poem, see Sánchez Arce (1956). The printed ones have all been published in facsimile editions, some of which I cite below. For a bibliographical overview, see Pérez Gómez (1962). For Lope's eulogy of the *glosa* —«propia y antiquísima composición de España, no usada jamás de otra nación ninguna»— see Janner (1943: 232).

39. Round (1985).

40. This phenomenon is described, with numerous illustrations, by Sánchez Arce (1956). Although she frequently situates this within the medieval tradition of the *danse macabre*, in her conclusions she rightly emphasizes its compatibility with Renaissance iconography, such as Peeter Breughel the Elder's *Triumph of Death*, or the *Emblemas morales* of Sebastián de Covarrubias y Orozco (1956: 103-104).

the text itself. Whether implicitly or explicitly, the readers themselves are now authorised to enter the text and occupy the central position once held by Rodrigo Manrique, engaging in their own dialogue with death. Take, for example, the very first *glosa*, composed by Alonso de Cervantes, first published in 1501, and subsequently reprinted in 1525, 1552, and 1562.⁴¹ Seeking consolation for his own unhappy circumstances and professional disillusion, Cervantes inserts himself into the poem as a personal witness to Rodrigo's death, alongside other members of the Manrique clan. But in order to make space for himself, he also elbows Rodrigo Manrique himself out of the way by eliminating most of the previous eulogy to the dead nobleman. Other glossators also incorporate their own experiences and perspectives into the poem, and by implication provide a model for their readers —glossators *in potentia*— to do the same.⁴²

However, for all their «democratising» tendencies (and I use the term loosely) it would be wrong to say that the aristocratic presence is entirely eradicated; rather, it is transformed. Although Cervantes cuts out most of the eulogy of don Rodrigo, he replaces it with a prefatory eulogy of his own patron, don Álvaro de Stúñiga. The immortality of his noble lineage is celebrated in a brief poem set beneath the aristocrat's coat of arms, prominently displayed on the first folio.⁴³ By the final edition (Cuenca, 1562), a macabre woodcut of triumphant death has replaced the coat of arms, casting its ironic shadow over the claims of the verse eulogy that remains beneath it.⁴⁴ These displacements symbolize the re-configuration of the social power of sixteenth-century aristocracy: politically less central than under earlier forms of feudalism, the upper nobility continued to provide, in the eyes of many, the dominant paradigm for the human condition. Readers are encouraged to engage in their own personal meditation upon the meaning of life and death, using the glossed poem as a literary space for self-reflection and self-fashioning; yet the process continues to take place under the auspices of aristocratic patronage.

The dynamics of the poetic *glosas* also underpin the lengthy prose commentary on the first twenty-six stanzas, published in 1552 by Luis de Aranda (like many of his contemporaries he found no moral value in the eulogy of don Rodrigo, and simply cut it out). In his prologue, Aranda argues that at the time of writing all literary forms had been exhausted —everything worth saying had already been said by the great Castilian poets of the past. He locates the source of Castilian literary prestige firmly in the fifteenth century. And yet, in the sec-

41. Sánchez Arce (1956: 31-35).

42. The pattern established by Cervantes was adopted, with variants, by Rodrigo de Valdepeñas, Jorge de Montemayor (in his second glossed version), and Gregorio Silvestre. Each of them finds a way to enter the climactic scene and to speak as spiritual advisors, and, in Silvestre's

case, also to become a warrior «a lo divino», confronting Death with the arms of the Good Christian. See Sánchez Arce (1956: 46, 63, 92, 95).

43. Cervantes (1501: 1r).

44. The page is reproduced by Sánchez Arce (1956: 32). I have not seen the editions of 1525 or 1552.

ond part of his preface (as well as in the commentary itself) Aranda suggests a more nuanced stance toward that cultural authority. A variety of comments, which I have not the space to detail here, indicate that for him Manrique's greatness resides in his ability to be reinterpreted for the present, to be regenerated by modernity. For him, to be an author certainly still means to be an *auctor*: someone who conveys doctrine of lasting value, but in a form that requires constant qualification by the present reader. The author requires «criticism», what Macherey called that «gesture of refusal». For example, Aranda argues that given the clarity of Manrique's *Coplas*, a prose commentary may seem redundant to some; but he writes to «augment» clarity with doctrine: «los [passos] claros aumentamos con doctrina». Moreover:

Muchas coplas vemos buenas pero no tales que no tengan (como dizen) un «si no»: porque si tienen gracia, carecen en alguna manera de sentencia, y si tienen complida sentencia, fáltales entera gracia, y si gracia y sentencia tienen, son oscuras, y si claras no tienen ayre.⁴⁵

If Aranda's remarks show how the classic's openness to accommodation entailed critical evaluation, this critical stance also extended to the individual reader's own place in time. The *Coplas* make readers situate themselves *sub specie aeternitatis* and in relation to a particular political map. The glossed versions preserve the universal perspective, but alter the historical and political coordinates of the original, by shifting political allegiances, updating historical references, or expanding the range of exemplary figures from Spanish history. Francisco de Guzmán (Lyon, n.d., second edition, Antwerp, 1558) offers the most striking example. In his verse prologue he explains that he has tried to attenuate the «viejo contar» of the original by focussing on the present circumstances of «nuestra Iberia». Thus, if he eliminates Rodrigo Manrique it is not because of any «intención [...] maliciosa», but because he wishes to embrace a wider range of heroic and virtuous figures.⁴⁶ He invites his readers to contrast the narrower historical perspective of the original and the broader sweep of his glossed version. And those readers who had access to other *glosas*, with different political and historical visions of both past and present, would move across an even more fluid set of perspectives.

The fluid subject positions enabled by reading were clearly recognized by the last of the glossators, Gregorio Silvestre, whose spiritual *glosa* was published in 1582. In brief, Silvestre dismantles Manrique's aristocratic elitism and rebuilds the poem into a neoplatonic expression of the soul's yearning for God. But he does so in a way that reflects upon the transformative power of poetic fiction.

45. Aranda (1552: 2v-3r).

46. Sánchez Arce (1956: 69-70, 71-73).

In his conclusion he draws attention to the fictive nature of his dialogue with a personified Death (he has, as I suggested, entered Manrique's poetic world and assumed the original role of don Rodrigo). And yet there is a note of caution, almost self-censorship, as he comments that the spiritual perfection he has described is a poetic construction, not to be confused with his real, historical self: «Esta perfección que pruebo/ No es que hago yo la prueba,/ sino la pluma me lleva». Poetic fiction, he suggests, is necessary because no one can strive towards perfection «si el hombre no se renueva/ con hacerse otro de nuevo».⁴⁷ Reading the *Coplas*, and rewriting them as a *glosa*, is his way of regenerating himself, of making the past live on, and of acquiring through what we now call «literature» a vicarious experience of the eternal.

Conclusion: internalizing censorship

In an essay on the materiality of reading —how textual meaning is shaped by the physical contours of the printed book— Roger Chartier suggests that the entire history of reading is structured by one overarching tension:

De un lado, la lectura es práctica creadora, actividad productora de significaciones en modo alguno reductibles a las intenciones de los autores de textos o de los hacedores de libros: es «braconnage» [caza furtiva], según la palabra de Michel de Certeau. De otro lado, el autor, el comentarista y el editor siempre piensan que el lector debe ser sometido a un sentido único, a una comprensión correcta, a una lectura autorizada. Acercar la lectura, por tanto, es considerar juntos la irreductible libertad de los lectores y las coacciones que intentan frenarla.⁴⁸

Broadly speaking, the issues I have been exploring are simply one aspect of that elemental tension between freedom and coercion. Of course, the modes and conditions of reading cannot be reduced to a single historical practice or ideological construct, whether it is de Certeau's «poaching» or the fluid subject positions offered to sixteenth-century readers by the vernacular classic. Nonetheless, we should not draw too sharp a line between the two elements of a binarism that places the reader on the side of «irreducible» freedom, and the editor, commentator, critic, or book merchant on the side of coercion and the quest for univocal meaning. The intervention of editors, commentators, or printers could open up new spaces for independent, creative readings —whether through explanatory or contextual information, clearer layout and type faces, glossaries, indices, or illustrations. A minor but very eloquent testimony to this is offered by Cristóbal

47. I quote from the BAE edition, Silvestre (1872: 266). Earlier, Silvestre acknowledges the «ignorancia» of personifying death, since it

is «efecto sin sustancia»; even so, it is a necessary fiction (1872: 265).

48. Chartier (1993: 42).

de Villalón, who in 1539 commented wryly that editors had punctuated their texts so precisely and so extensively that the new lay readers could approach them «sin maestro». ⁴⁹ Certainly, as Chartier suggested, in the physical absence of the teacher there were other forms of guidance embedded in the texts and the books that served as their physical vehicles. But this is not to be understood simply as coercion, a form of control external to the reading process itself. The material and textual evidence suggests that readers themselves, not only the newly constructed vernacular classics, were thought to possess «an openness to accommodation which keeps them alive under endlessly varying dispositions». ⁵⁰ At the same time, the evidence also suggests that this openness should be self-regulating; as Richard Burt argued, the aesthetic domain should be only «relatively autonomous».

Among its many forms and registers, self-regulation can manifest itself through the awareness of the threat of imposed correction or censorship. Although Gregorio Silvestre's comments on poetic fiction offer one example of this, a more compelling instance is provided by the other modern Spanish classic, Juan de Mena's *Laberinto de Fortuna*. At the heart of this poem's representation of the relation between the writer and the State is an act of official censorship. ⁵¹ It occurs in the circle of Phoebus, where Mena describes his vision of intellectual heroes and villains, past and present. When he comes to the present (stanzas 125-28), the poet focusses on a single figure, the extraordinary polymath Enrique de Villena (1384-1434). This aristocrat, who belonged to the royal line of Aragon, was at the forefront of early Iberian vernacular humanism, opening up new intellectual frontiers for noble lay readers. His aspirations and activities aroused suspicion, and he entered legend as a necromancer (Lope de Vega would write a play about him). Although Mena eulogizes his achievements, calling him «onra d'España», «ínclito sabio, autor muy sciente» (st. 127; ed. Kerkhof 1997), the scene climaxes with an elegy over the loss of his library, part of which was dispersed and part thrown to the flames. Villena's books were burned because, we are given to understand, they crossed the boundaries of licit knowledge. Ultimately, Mena's account is profoundly ambivalent: he affirms the legitimate authority of the absolute monarch directly to police the cultural endeavours of his subjects (st. 134), even as he laments the irretrievable loss of an intellectual treasure: «Castilla perdió tal thesorol *non conocido* delante la gente./ Perdió los tus libros sin *ser conocidos*» (sts. 127-28; my emphasis). What matters here, above all, is the location of knowledge. Mena implies—and it is only an implication—that Villena's library could have been preserved for the intelligentsia and kept hidden from the general public. Readers of the poem are

49. McPheeters (1961: 184 and 192).

50. Kermodé (1983: 44).

51. I leave aside the various instances of self-censorship carried out by Hernán Núñez in his commen-

tary: these include correcting or suppressing elements that might impugn the morals of the Church or appear to trespass on its authority. This aspect is discussed in the forthcoming critical edition.

thus confronted with, and presumably expected to endorse, their own censorship: they should not know who burned the books, what they were, or why.

Fifty years later, in his commentary on this passage, Hernán Núñez reconfigures the reader's relationship to the scene.⁵² He makes the explicit point that even illicit books of magic should not be burned, but held in secret and safety for consultation by those qualified to use them. However, Núñez's commentary also testifies to the changed political and cultural landscape of Catholic Monarchs and the incipient interest in the control of the printed book. Anticipating a state of affairs that was to last at least as long as his own commentary was printed, he set before sixteenth-century readers an emblematic scene of censorship as a tussle between ecclesiastical and monarchical authority, a tussle that ended in a fiasco, with Lope de Barrientos, the King's chaplain responsible for vetting and destroying the books, blaming the King for what is now represented as a blunder. But Núñez also lifts the veil covering the titles of some of the forbidden books—Arabic translations of esoteric lore—and in doing so he draws readers closer to the historical events represented so allusively by Juan de Mena, encouraging them to reflect more critically upon the relation between literature and censorship: rather than being confronted with a fact, they participate in a process.

This scene, coupled with the other evidence I have been discussing, shows how the sixteenth-century reception of late medieval texts laid the ground for another author to write about what could happen when an otherwise nondescript country gentleman by the name of Alonso Quijano entered a labyrinth of medieval chivalric romances and, failing to distinguish between past and present, the local and the universal, the contingent and the transcendental, never quite managed to find his way out. This wayward, though profoundly creative and life enhancing reading experience (figured significantly as a journey through life and books) is what provokes the combination of censorship and literary criticism portrayed in Part I, chapter 6 of *Don Quijote*. Here, rational literary criticism, arbitrary judgements, and sheer chance all merge in an act of book burning that ironically stages the sense and the senselessness of endeavouring to control the reading subject of fictional literature.⁵³ What has changed from the portrayal of book burning by Juan de Mena and Hernán Núñez? For one thing, lay readers themselves have now become critics and censors. Cervantes clearly understood how the act of reading drew on the internalized discourses of the critic and the censor. Yet the comedy of this scene, as well as the nature and subsequent course of his entire book, shows how ultimately he placed the reading subject in an irrepressible and unpredictable space between them both.

52. Mena (1505: 69r-70v).

53. The bibliography on this iconic scene is substantial. For a useful overview, with basic bibliography, see the *Volumen complementario*

to the 1998 edition (28-31, 282-86). The analogy between this scene and Mena's portrayal of the burning of Villena's books has already been suggested by Marasso (1947).

Bibliography

- ARANDA, Luis de, *Glosa de moral sentido en prosa a las famosas, y muy excelentes coplas de don Jorge Manrique* [facsimile ed. of Valladolid, ¿1552?], *Glosas a las «Coplas» de Jorge Manrique*, vol. 4, El ayre de la almena, 8, Cieza, n.p., 1962.
- BENNETT, Andrew, *The Author*, London, Routledge, 2005.
- BIANCHIN, Lucia, «*Dove non arriva la legge*»: *dottrine della censura nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- BODIN, Jean, *The Six Bookes Of A Commonweale. Out of the French and Latine Copies, done into English*, by Richard Knolles, London, Impensis G. Bishop, 1606.
- BURT, Richard, *Licensed by Authority: Ben Jonson and the Discourses of Censorship*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.
- CERVANTES, Alonso de, *Glosa famosísima sobre las coplas de don Jorge Manrique* [facsimile ed. of Lisbon, Valentín Fernández, 1501], *Glosas a las «Coplas» de Jorge Manrique*, vol. 1, El ayre de la almena, 5, Cieza, n.p., 1961.
- CERVANTES, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, ed. Instituto Cervantes, dir. Francisco Rico, 2 vols., Barcelona, Instituto Cervantes, Crítica, 1998.
- CHARTIER, Roger, «Textos, impresos, lecturas», *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, trans. Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1993, pp. 41-57.
- CLARE, Janet, *Art Made Tongue-Tied by Authority: Elizabethan and Jacobean Dramatic Censorship*, 2nd ed., Manchester, Manchester University Press, (1990) 1999.
- DARST, David H., «Poetry and Politics in Jorge Manrique's *Coplas por la muerte de su padre*», *Medievalia et Humanistica*, 13 (1985) 197-203.
- EAGLETON, Terry, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, Blackwell, 1990.
- FETTERLEY, Judith, *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction*, Bloomington, Indiana University Press, 1978.
- GODZICH, Wlad and SPADACCINI, Nicholas, eds., *Literature Among Discourses: The Spanish Golden Age*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.
- GODZICH, Wlad and SPADACCINI, Nicholas, eds., *The Institutionalization of Literature in Spain, Hispanic Issues*, 1 (1987).
- HALASZ, Alexandra, review of *Dictionary of Literary and Dramatic Censorship in Tudor and Stuart England* by Dorothy Auchter, *Literature and Censorship in Renaissance England* by Andrew Hadfield, *Press Censorship in Jacobean England* by Cyndia Susan Clegg, and *Elizabethan News Pamphlets: Shakespeare, Spenser, Marlowe and the Birth of Journalism* by Paul J. Voss, *Renaissance Quarterly*, 56 (2003) 888-894.
- JANNER, Hans, «La glosa española: estudio de su métrica y de sus temas», *Revista de Filología Española*, 27 (1943) 181-232.
- JIMÉNEZ CALVENTE, Teresa, «Los comentarios a las *Trescientas* de Juan de Mena», *Revista de Filología Española*, 82 (2002) 21-44.

- KENNEDY, William J., *Authorizing Petrarch*, Ithaca, Cornell University Press, 1994.
- KERMODE, Frank, *The Classic: Literary Images of Permanence and Change*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1983.
- LIDA DE MALKIEL, María Rosa, *Juan de Mena: poeta del prerrenacimiento español*, 2nd ed., México D.F., El Colegio de México, 1984.
- MACHEREY, Pierre, *A Theory of Literary Production*, Geoffrey Wall, trans., London, Routledge, 2006. [French original, *Pour une théorie de la production littéraire*, 1966].
- MARASSO, Arturo C., *La invención del «Quijote»*, Buenos Aires, Hachette, 1947.
- MARAVALL, José Antonio, *La cultura del barroco: análisis de una estructura histórica*, 2nd ed., Barcelona, Ariel, 1980; English translation, *Culture of the Baroque: Analysis of a Historical Structure*, trans. Terry Cochran, Manchester, Manchester University Press, 1986.
- MC PHEETERS, D. W., *El humanista español Alonso de Proaza*, Madrid, Castalia, 1961.
- MENA, Juan de, *Las ccc [Las trescientas] del famosísimo poeta Juan de Mena con glosa [de Hernán Núñez de Toledo]*, Seville, Compañeros alemanes [Johann Pagnitzer, Magnus Herbst and Thomas Glockner], 1499. Revised ed., Granada, Juan Varela, 1505.
- MENA, Juan de, *Laberinto de Fortuna*, ed. Maxim. P. A. M. Kerkhof, Madrid, Castalia, 1997.
- MINNIS, A. J., *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, London, Scolar Press, 1984.
- MONLEÓN, José B., «Las Coplas de Manrique, un discurso político», *Ideologies and Literature*, 17 (1983) 116-132.
- NÚÑEZ DE TOLEDO, Hernán, *Comentario a las 'Trescientas' de Hernán Núñez de Toledo, el Comendador Griego (1499, 1505)*, Julian Weiss, Antonio Cortijo Ocaña, eds., <http://www.ehumanista.ucsb.edu/projects/Weiss%20Cortijo/index.shtml> accessed September 2009.
- PARKER, Deborah, *Commentary and Ideology: Dante in the Renaissance*, Durham, NC, Duke University Press, 1993.
- PATTERSON, Annabel, *Censorship and Interpretation: The Conditions of Writing and Reading in Early Modern England*, 2nd ed., Madison, University of Wisconsin Press, (1984) 1990.
- PÉREZ GÓMEZ, Antonio, «Noticias bibliográficas», *Glosas a las «Coplas» de Jorge Manrique*, vol. 6, El ayre de la almena, 10, Cieza, n.p., 1963.
- RAZ-KRAKOTZKIN, Amnon, *The Censor, the Editor, and the Text: The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007.
- ROUND, Nicholas G., «Formal Integration in Jorge Manrique's Coplas por la muerte de su padre», *Readings in Spanish and Portuguese Poetry for Geoffrey Connell*, Nicholas G. Round, D. Gareth Walters eds., Glasgow, Dept. of Hispanic Studies, University of Glasgow, 1985, pp. 205-221.

- SÁNCHEZ ARCE, Nellie E., *Las glosas a las «Coplas» de Jorge Manrique*, Madrid, Sancha, 1956.
- SILVESTRE, Gregorio, «Glosa sobre las *Coplas* de Don George Manrique», *Romancero y cancioneros sagrados*, Biblioteca de Autores Españoles 35, Madrid, Rivadaneira, 1872.
- SMART, Barry, *Michel Foucault*, revised ed., London, Routledge, 2002.
- WEINBERG, Bernard, *A History Of Literary Criticism In The Italian Renaissance*, 2 vols., Chicago, University of Chicago Press, 1961.
- WEISS, Julian, *The Poet's Art: Literary Theory in Castile, c. 1400-60*, Oxford, The Society for the Study of Medieval Languages and Literature, 1990.
- WEISS, Julian, «Political Commentary: Hernán Núñez's *Glosa a «Las trescientas»*, *Letters and Society in Fifteenth-Century Spain: Studies Presented to P. E. Russell on his Eightieth Birthday*, Alan Deyermond, Jeremy Lawrance, eds., Llan-grannog, Dolphin, 1993, pp. 205-216.
- WEISS, Julian, «Maravall's Materialism», *Yearbook of Comparative and General Literature*, 45/46 (1997/98), 181-187.
- WEISS, Julian, «¿Qué demandamos de las mugeres?» Forming the Debate About Women in Late Medieval Spain (with a Baroque Response)», *Gender in Debate from the Middle Ages to the Renaissance*, Thelma Fenster, Clare Lees, eds., New York, Palgrave Press, 2002, pp. 237-281.
- WEISS, Julian, «Literary Theory and Polemic in Castile, c. 1200-1500», *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 2, *The Middle Ages*, ed. Alistair Minnis and Ian Johnson, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 496-532.
- WEISSBERGER, Barbara F., «Resisting Readers and Writers in the Sentimental Romances and the Problem of Female Literacy», *Studies on the Spanish Sentimental Romance (1440-1550): Redefining a Genre*, Joseph J. Gwara, E. Michael Gerli, eds., Woodbridge, Tamesis, 1997, pp. 173-190.
- WILLIAMS, Raymond, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977.

Canon y censura: fortuna de un poema de Ausiàs March

Robert Archer
King's College London

La «censura» literaria a la que me voy a referir —una modalidad de la censura difusa— es la que se produce cuando ciertos lectores en una época determinada pretenden ejercer un control de autenticidad sobre un corpus de textos más antiguos. Esta relectura de los textos, desde un momento alejado histórica e ideológicamente del período en que se escribieron, entraña un proceso de selección que excluye todo lo que esté en conflicto con los presupuestos intelectuales coetáneos. Propongo estudiar dicho proceso en la lectura que se realizó desde mediados del siglo xvi de la obra del gran Ausiàs March, poeta de la primera mitad del siglo xv, es decir, más de cien años antes.

El primer caso de censura ejercida sobre la obra de March lo encontramos en 1539, en la edición de Baltasar Román. Éste opta por eliminar las tornadas de los poemas porque, como explica en su *Epístola* preliminar, tiene interés en presentarlos como «moralidades» de valor general.¹ Pero otro motivo para hacerlo era sin duda el hecho de que muchas de las tornadas censuradas dotan a los poemas de sentidos inequívocamente particulares, ya que en ellas el poeta se dirige a la dama y da a entender que todo lo dicho en el poema se enfoca en la relación amorosa, no en las «moralidades».²

Existen también formas más patentes de censura en relación con la obra de March. Un caso flagrante es el de Jorge de Montemayor en su versión castellana de algunas obras de March de 1560. Por razones de prudencia frente a la censura

1. March (1539: fol. I^v); Riquer (1946: 4).

2. Además, como nota Cesc Esteve (en prensa), desde la perspectiva de la tendencia petrarquista de los editores de March en el siglo

xvi, las tornadas «remiten la poesía de March a la tradición de los trovadores y entorpecen la identificación de la Laura del autor valenciano».

institucional, dice que ha tenido que dejar sin traducir algunas estrofas porque «el autor habla en ellas con más libertad de lo que aora se usa».³

Con todo, el caso de censura sobre Ausiàs March que voy a desarrollar en esta intervenció es menos patente y más complejo que los anteriores, pero creo que más interesante, porque podría poner de manifiesto las prácticas de lectura en un momento histórico determinado.

Se trata, pues, de la «censura» del siguiente poema (el número XLII en el orden canónico de las obras de March):

- | | | |
|-----|---|--------------|
| I | Vós qui sabeu de la tortra•l costum,
e si no ho feu, plàcia'l-vos oir:
quan mort li tol son par, se vol jaquir
d'obres d'amor, ne beu aigua de flum,
ans en los clots ensutza primer l'aigua,
ne•s posa mai en verd arbre fullat.
Mas contra açò és vostra qualitat,
per gran desig no cast que en vós se raiga. | 5 |
| II | E no cuideu, dona, que bé us escaiga
que, pus hagués tastat la carn gentil,
a mercader lliuràs vostre cos vil,
e son dret nom En Joan me pens caiga.
E si voleu que us ne don coneixença,
sa faç és gran e la vista molt llosca;
sos fonaments són de llagost o mosca.
Cert no mereix draps vendre de Florença. | 10

15 |
| III | E coneixent la vostra gran fallença,
volgué's muntar, en amar, cavaller.
E sabent ell tot vostre fet en ver
en vós amar se tengra a consciència,
sabent molt clar la sutzeada vida,
prenent public les pagues del pecat.
Vostre cos lleig per drap és baratat;
vostre servir és bo sol per a dida. | 20 |
| IV | E no cuideu filla us hagués jaquida,
vós alletant aquella ab vostra llet,
car vostre cos és de verí replet,
e mostren-ho vostres pèls fora mida;
car si us jaquiú vostra barba criada
e la us toleu, puis ab los pèls dels braços
poran-se fer avantajosos llaços,
prenints perdius, tortra, o cogullada. | 25

30 |
| V | Quan oireu «Alcavota provada!»,
responeu tost, que per vós ho diran.
E puis per nom propi vos cridaran,
ja no us mostreu en l'oir empatxada, | 35 |

3. March (1947: 5).

- enterrogant, «Amics, ¿e què voleu?
 ¿En dret d'amor voleu res que fer pusca?
 Tracte semblant jamés me trobà cusca.
 Presta seré a quant demanareu». 40
- VI Tots los qui troba o cunçament volreu
 en fets d'amor, emprau Na Monboí.
 Ella us farà tot lo que féu a mi.
 No-s pot saber l'endreç que hi trobareu!⁴
- I *Vós conocéis la costumbre de la tórtola, y si no es así, que os plazca oír-la: cuando la muerte le arrebatá a su pareja, quiere abandonar las obras de amor y no bebe agua de río, sino que en los hoyos ensucia el agua, ni se posa jamás en frondoso árbol verde. Pero vuestra naturaleza es contraria a esto, a causa del gran deseo no casto que en vos arraiga.*
- II *Y no penséis, mujer, que le espere bien alguno, porque tras haber probado la carne gentil, entregasteis vuestro cuerpo vil a un mercader, que pienso que lleva el nombre de Juan. Y si queréis que os lo identifique es aquel de la cara grande y la vista corta; tiene piernas como las de una langosta o una mosca. Seguramente no merece vender paños de Florencia.*
- III *Y conociendo vuestra gran falta, quiso, a través del amor, montar, montando, a caballero. Y si supiera él la verdad de vuestros actos, y supiera toda la verdad sobre vuestra ensuciada vida, le sería un cargo de conciencia amaros, y haría penitencia pública de su pecado. Vuestro cuerpo asqueroso se ha vendido por un trozo de tela: para nada servís si no es para nodriza.*
- IV *Y no penséis que él os hubiera dejado una hija para que le dierais de mamar vuestra leche, pues vuestro cuerpo está repleto de veneno y lo muestran vuestros pelos desmedidos, porque si os dejáis crecer vuestra barba y os la cortáis, juntándola con los pelos de los brazos, se podrían hacer espléndidas redes para atrapar perdices, una tórtola o una cogujada.*
- V *Cuando oigáis «¡Alcahueta probada!», no tardéis en responder, ya que lo dirán por vos. Y ya que os estarán llamando por vuestro nombre propio, no pretendais tener problemas de oído y preguntad «Amigos, ¿y qué queréis? ¿En asuntos de amor queréis algo que yo pueda hacer? En tratos semejantes nunca se me ha visto perezosa. Estaré lista para todo lo que me pidáis».*
- VI *Todos los que queráis que os concierten un encuentro u os arreglen algún asunto en cuestiones de amor, usad los servicios de Na Monboí. Ella os hará todo lo que me hizo a mí. ¡No os figuráis qué arreglo encontraréis!*⁵

En este poema March vitupera a una mujer a la que llama por su apellido, «Na Monboí», nombrando a su amante «en Joan». A ella le arrebatá toda virtud femenina al negarle las funciones que la sociedad le atribuye como mujer: viuda, madre, nodriza o prostituta. Sólo le deja el papel de alcahueta, afirmando que él mismo la puede avalar en lo que se refiere a ese oficio.⁶

4. El texto es el de la edición que preparo para la serie «Clásicos Valencianos» publicada por Castalia, una versión revisada del texto de mi edición de 1997, March (1997).

5. Traducción de Archer & Riquer (1996: 224-227), con unos ligeros cambios.

6. Para un estudio del poema en su contexto véase Archer (1996: 119-146).

La obra pertenece al género del *maldit*, un especie de *sirventés* o sátira particular que se cultivó en la lírica occitano-catalana desde finales del siglo xiv hasta mediados del xv, y a despecho de los preceptistas del siglo xiv que lo proscribían.⁷ El *maldit* tiene sus raíces en la *mala cansó* occitana, de la que se conocen trece ejemplos de la última década del xii y la primera del xiii. En catalán u occitano-catalán nos han llegado una treintena de textos, en todos los cuales el poeta se dirige a una mujer para acusarla de traición amorosa o incluso de haber roto una promesa de matrimonio. Contienen, en un grado variable, un elemento de vilipendio: en algunos se acusa a la dama de promiscuidad o incluso de una peculiar forma de ninfomanía que sólo se satisface con villanos. Todos los ejemplos se distinguen de la queja amorosa en que el poeta expresa un rechazo total hacia la dama: el *maldit* es casi siempre un acto de desvinculación sentimental, de plena inversión de sentimientos. En castellano es un subgénero de poema que no se practicó nunca.

Todos los *maldits* que conocemos se desarrollan en el marco de una relación amorosa de rasgos más o menos cortesés, aunque está documentado que a veces eran poemas de encargo, escritos para un familiar o un amigo.⁸ Este es probablemente el caso del poema de March que acabamos de leer, en el que se alude a una relación personal con la mujer sólo en el momento de describirla como alcahueta en los últimos cuatro versos.⁹ El lector actual se percata de que la desgraciada mujer blanco del vituperio no es la misma que la dama a quien March apostrofa bajo el seudónimo o *senyal* de «Lilio entre cardos», «Prudente dama», o «Mi último bien» en numerosos poemas suyos sobre su anhelo de un amor más espiritual que humano. Los lectores de mediados del xvi, en cambio, desconocían el género poético del *maldit* en el que se inserta, por lo que debían de suponer que se trataba de la misma mujer que la aludida en sus otros poemas.

El poema de March aparece en diez manuscritos de la segunda mitad del xv y la primera del xvi; también se publica en cuatro de las cinco ediciones del xvi; y además, los vs. 33-40 se recogen en un poema de Francesc Ferrer, «Lo conhort», que data de 1448-1449, en dos de los tres manuscritos en que se copia este poema.¹⁰ En la secuencia de poemas en cinco de estas fuentes el *maldit* va precedido por otra composición que, sin lugar a dudas, le hacía de prólogo, ya

7. Los *maldits* catalanes y la tradición occitana de la *mala cansó* se estudian en Archer & Riquer (1996).

8. Por ejemplo los tres *maldits* que escribió Joan Berenguer de Masdovelles para su primo, todos en primera persona; Archer & Riquer (1996: 72-74 y 258-271).

9. Recientemente se ha propuesto que March escribió el poema en Barcelona en 1424 o poco después a raíz de unas negociaciones de ma-

trimonio con una viuda Na Momboy. La idea remonta a una sugerencia que había hecho Jaume Chiner, con muchas reservas, en su biografía de March (1997: 331), basándose en un documento que aún no se ha publicado y sin que se hayan aclarado las circunstancias a las que alude; véase Torró (2004: 1531, nota 19) y Gómez y Pujol en March (2008: 25 y 362).

10. Para la tradición manuscrita, ver March (1997, I: 179-84 y II: 168-70).

que contiene una justificación de la práctica del maldecir particular frente a la condenación que del mismo hacía la preceptiva todavía vigente en tiempos de March.¹¹ La justificación parecía casi imprescindible porque el poeta valenciano va mucho más allá de los límites que observan los demás autores de *maldits*, quienes nunca llegan a identificar con su propio nombre a la dama a la que atacan.

El poema seguramente también se encontraba originalmente en otro manuscrito, el 2244 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, cuya enorme importancia se puede juzgar por el hecho de que todas las ediciones modernas a partir de la de Pagès (1912-1914) lo han utilizado como base para 108 de los 128 poemas atribuidos a March. El poema falta en el manuscrito en su estado actual, ya que han desaparecido los folios en los que debía de estar copiado; junto con él también ha desaparecido casi todo el poema anterior (XLI), y la primera cobla de la siguiente (XLIII). Una mano censora debe de haber arrancado los dos folios en que estaba copiado, considerando quizá que no era una composición digna de acompañar las demás obras copiadas.

En el caso de este manuscrito sólo podemos suponer sin pruebas concluyentes que hubo un acto de censura (y de vandalismo). Pero en otro, bastante posterior a éste, la voluntad de censurar está documentada de una manera menos ambigua. El ms. 3695 de la Biblioteca Nacional de Madrid, fechado en 1546, es un bello códice realizado por encargo de don Luis Carroç de Vilaragut, *batlle* de Valencia, y que se copió —en principio— para una sola lectora, Doña Angela Borja i de Carroç de Vilaragut, su esposa.¹² Bien debía de conocer la obra de March esta señora, no sólo mediante las tres ediciones que ya se habían publicado, sino también a través de diversos manuscritos —los «molts libres antichs scrits de mà per los contemporals de lo dit auctor» que Carroç menciona en su *Pròlech*— porque los poemas están dispuestos en un orden alfabético a grandes rasgos para facilitar su consulta.¹³ El *maldit* aparece inmediatamente después del otro poema que ya hemos mencionado en el que se justifica el maldecir (si bien el hecho de que ambas composiciones empiecen con «V» facilita que se copien juntos).

Lo importante de la presencia del *maldit* en este manuscrito es que es también el único poema en el que se señala su falta de autenticidad. El copista Jeroni Figueres, a pesar de haberlo copiado (la nota escrita es indudablemente de su mano), anota que «es opinió no ésser de ausias march esta obra». Por una parte, pues, este copista, ante todos aquellos manuscritos y las ediciones de 1543 y 1545 que se mencionan específicamente en el prólogo, cumple con el afán de don Luis de tener una copia completa y fidedigna, lo que él llama «la verdadera y original scripció de les obres» de March; y, por otra, se ve obligado a excluir el *maldit* del corpus marquiano, a pesar de su presencia en diversos manuscritos

11. Archer & Riquer (1998: 84-91 y 220-223).

12. Escartí (1999: 175).

13. Escartí (1999: 187). Para las citas del *Pròlech* de Carroç utilizo la edición de Escartí (1999: 187-189).

que don Luis suponía de cierta antigüedad y autoridad. Si no se elimina el poema de la recopilación, como hubiera sido fácil hacer, debió de ser porque quien pagaba el trabajo también quería reunir toda la obra atribuida a March. Pero se encontró con el hecho incómodo de que varios de los manuscritos que manejaba recogían este poema. Y el mismo poema también figura en las ediciones de 1543 y 1545, las cuales —según Carroç mismo explica en su Prólogo— había encargado don Ferrando Folch de Cardona, almirante de Nápoles (el cual también había sido el impulsor de dos copias manuscritas de March realizadas un poco antes en 1541 y 1542).¹⁴

Ante tantas razones para aceptar la autenticidad del poema, ¿por qué esta exclusión del canon ausiamarquiiano?

De partida, ya podemos descartar la posibilidad de una simple atención a la sensibilidad de Doña Ángela por el contenido misógino del poema. La persona nombrada en el poema como «Na Monboí» corresponde a la clase de las «mujeres malas» que se venían denunciando desde San Jerónimo; era imposible que una lectora de la época se sintiera aludida. Además, buen número de los otros poemas de March copiados en el manuscrito contienen pasajes de misoginia general que se podrían considerar mucho más ofensivos. Por otra parte, el *Maldezir de mugeres* de Pere Torroella, un poema plenamente misógino inspirado en la tradición del *maldit* catalán, seguía gozando de gran éxito como poema de cancionero: no falta en ninguna edición del *Cancionero General*, y en uno de los manuscritos de March encargados por Folch de Cardona es casi el único poema de otro autor también incluido.¹⁵ La debilidad moral de las mujeres y su *instabilitas* eran conceptos que no creaban polémica a mediados del xvi. Si bien Juan Justiniano en su traducción de 1528 del *De institutio feminae christiana* de Juan Luis Vives denunciaba a aquellos autores, también españoles, que, «en lugar de dar la mano a las mujeres, dieron del pie», el mismo Vives repite muchas de las mismas suposiciones que March, e incluso cita con aprobación un famoso verso del poema de Torroella.¹⁶

No se pretende, pues, censurar el poema a causa de su contenido misógino. Más bien necesitamos entender la naturaleza problemática de ese *maldit* en cierto momento de la historia de la lectura de March. Para ello, hay que tratar de definir lo que el poeta valenciano significaba para el público en el período de las cuatro décadas entre 1539 (fecha de la publicación de la edición de Romaní) y la tercera y última edición de las traducciones de Jorge de Montemayor en

14. Las dos ediciones son las de Barcelona de 1543 y su reimpresión con ligeros cambios y en un formato más pequeño en Barcelona 1545; March (1543 y 1545). Los dos manuscritos son respectivamente el Espagnol 479 de la Bibliothèque Nationale de París y el 2025 de la Biblioteca de Catalunya; véase March (1912-1914: I, 14-17 y 49-50; March

(1997: II, 12-14 y 19).

15. Bibliothèque Nationale, París, Espagnol 479: fols. 177-79^v; la mano es la misma que la del copista de los poemas de March y un poema de Joan Roís de Corella que ocupan el resto del manuscrito. Para el poema de Torroella, véase Torroella (2004: 199-248).

16. Véase Archer (2005: 38-43).

1579.¹⁷ En este período, creo que para los que promovían la copia, publicación y lectura de sus obras, la figura de Ausiàs March era importante a tres niveles:

1) En primer lugar, junto con Juan de Mena, March es el nombre más citado cuando se habla de poetas dignos de representar la España del Imperio y que puedan competir (o sobrepasar) a los italianos y a los vates de la Antigüedad. Es esto lo que explica que en Sevilla en 1553 se publicara de nuevo la edición de Romaní (Valencia, 1539). Dos años después Juan de Resa, el encargado de publicar en Valladolid un Ausiàs March completo y sin traducción, recalca la identidad *nacional* —española— del poeta, afirmando que «el eloqüentísimo y moral poeta mossén Ausias March, español» ha dejado una obra difícil por haberse escrito en catalán antiguo, pero cuya lectura se recompensa por su inigualado contenido moral.¹⁸

Esto, en 1555. A partir de 1576, con la publicación por parte de El Brocense de sus comentarios a las obras de Garcilaso y luego los de Herrera en 1580, es este poeta el que sustituirá a March en su papel representativo de poeta nacional «español». A partir de este momento March se convierte en sólo una fuente más para el comentario de otros poetas nacionales, no sólo para Garcilaso sino también para el portugués Camões en el comentario de Faria de Sousa de *Os Lusíadas*.

2) En segundo lugar, la figura de Ausiàs March representa lo que acabamos de mencionar con referencia a Juan de Resa en su edición de Valladolid de 1555, es decir, el poeta cuya obra se adecua perfectamente al ideal de la lectura como fuente de lecciones morales. Resa parte de la base de que «los libros se deven principalmente leer por la doctrina», por lo que el medio lingüístico sólo posee una importancia relativa.¹⁹ Al menos, de eso quiere convencer a sus lectores al lamentar que las obras de March estén «engastadas en plomo» y que hayan estado tantos años condenados a la «cárcel de la lengua lemosina». Más bien, dice, si ha decidido «comunicar a mi patria una obra tan provechosa», es por sus «preceptos» para la vida, las «muchas y muy graves sentencias» o «la dulcedumbre de la doctrina y saludables avisos».²⁰ Resa no parece hallar ninguna contradicción entre esa interpretación de March y la presencia en su obra del *maldit* sobre Na Monboí, cuyo texto publica íntegramente en el apartado de «cantos de amor».

3) Y en tercer lugar, la importancia cultural que la obra de March había adquirido está estrechamente relacionada con los dos aspectos que acabamos de comentar. Se trata de una interpretación de su obra que se basa en el concepto de la lírica como autobiografía afectiva, y más concretamente, de acuerdo con el modelo de relación entre poeta y dama que ofrece el *Canzoniere* de Petrarca.²¹ Es decir, al igual que el cantor de Laura, se suponía que March había escrito toda su obra para una sola mujer, tanto en vida de ella como después de su muerte.

17. March (1947: xiii-xiv).

18. Escartí (1999: 191).

19. Escartí (1999: 191).

20. Escartí (1999: 191-93).

21. Esteve (2004: 81-90) y Cabré y Turró (1995).

Es esta interpretación la que tiene prioridad en el manuscrito de Carroç de Vilaragut. De hecho, en su Prólogo, Carroç sólo menciona a Petrarca cuando alaba a March desde el punto de vista lingüístico y estilístico, diciendo que «les sues excel.lents y mel.líflues obres [...] en valor y estima, art, stil y eloqüència sobrepujen als immortals poetes Dant y Petrarcha, a l'eloqüent Joan de Mena y a tots los altres antipassats» y alabando su frecuente uso de «tant vius exemples y naturals comparacions». ²² Puede que responda con esto a una frase que Romaní había usado para definir la obra de March en un poema suyo que se publica en el último folio de su libro: «en aspera lengua muy gran eloquencia». ²³

Pero, aunque en el *Pròlech* de Carroç no hay más referencias directas que ésta a Petrarca, en otros pasajes se asoma claramente un modelo petrarquista de lectura. En uno de ellos se describe a un March cuyo perfil personal y moral es necesariamente ejemplar: «[era] una persona [...] exemplar y de maravellós e angèlich ingeni, art, saber, gràcia y stil de trobar, eloqüència y audàcia de parlar y escriure en vers obres tan profundes y plenes de tot saber y doctrina». ²⁴ Esta imagen del poeta, desde luego, es imprescindible para cualquier interpretación de una obra lírica entendida como «biografía afectiva» cuyo contenido se quiera presentar como profundamente moral. Sirve de premisa para lo que en el Prólogo se afirma en cuanto a la relación entre poeta y dama: «[era] molt affectat servidor de dona Teresa Bou, dama valentiana tan gentil, virtuosa, honesta e sàvia com les obres fetes en son servey e lahor mostren, en serviti de la qual, en vida e après mort de aquella escrigué la major part del present libre, per les obres del qual veuran les més acabades e perfetes amors honestes que may ningun enamorat cavaller ha sentit ni escrit». ²⁵ Es decir, se presenta a March como un poeta que canta una sola dama en vida y también en muerte (March escribió seis magníficos poemas en torno a la muerte de una mujer), un poeta moralmente ejemplar que expresa su amor por una dama igualmente ejemplar.

Ahora bien, y retomamos el asunto que aquí nos ocupa —la censura de los manuscritos— si March, según la interpretación de esta época, fue un amante moral modélico y la «Prudente dama» y «Lirio entre cardos» fue su Laura en vida y muerte, único objeto de su amor y destinataria de toda su obra, ¿cómo encajar en el cancionero marquiano aquel poema sobre una mujer despreciable como la tal Na Monboí a la que el poeta parecía estar vinculado? A unos cien años de su muerte, sólo habría sido posible actualizar la obra de March si no se hubiera admitido en el canon un poema que era incomprensible para los lectores petrarquizantes de mediados del siglo XVI, una reliquia de prácticas poéticas de antaño que ellos ignoraban.

22. Escartí (1999: 188). Para otras citas de los nombres de March y Mena véase Colón (1999: 210-211). Desde luego, no es una mera casualidad que el copista del ms. 2244 de Salamanca

copiara las obras de March junto a las *Trescientas*.

23. March (1539: fol. 119).

24. Escartí (1999: 187).

25. Escartí (1999: 189).

Bibliografia

- ARCHER, Robert, *The Problem of Woman in Late-Medieval Hispanic Literature*, London, Tàmesis, 2005.
- ARCHER, Robert & RIQUER, Isabel de, *Contra las mujeres: poemas medievales de rechazo y vituperio*, Barcelona, Quaderns Crema, 1998.
- CABRÉ, Lluís & TORRÓ, Jaume, «Perché alcun ordine gli habbia ad esser necessario»: la poesia 1 d'Ausiàs March i la tradició petrarquista», *Cultura Neolatina*, 55 (1995) 117-136.
- CHINER GIMENO, Jaume J., *Ausiàs March i la València del segle xv (1400-1459)*, València, Generalitat Valenciana-Consell Valencià de Cultura, 1997.
- COLÓN DOMÈNECH, Germà, «Una nota sobre la recepció d'Ausiàs March a l'estranger», *Ausiàs March i el món cultural del segle xv*, Rafael Alemany ed., Universitat d'Alacant, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 1999, pp. 199-215.
- ESCARTÍ, Vicent Josep, «Encara sobre València i Ausiàs March al segle XVI», *Ausiàs March i el món cultural del segle xv*, Rafael Alemany ed., Universitat d'Alacant, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 1999, pp. 173-197.
- ESTEVE, Cesc, «La teoría de la lírica en las artes poéticas italianas», *Idea de la lírica en el Renacimiento (entre Italia y España)*, María José Vega y Cesc Esteve eds., Pontevedra, Mirabel Editorial, 2004, pp. 47-110.
- ESTEVE, Cesc, «La crítica del paratexto: el caso de Ausiàs March en el siglo XVI», *A Comparative History of Literature in the Iberian Peninsula*, Fernando Cabo Aseguinolaza, Anxo Abuín, César Domínguez eds., Publicaciones de la AILC, en prensa.
- MARCH, Ausiàs, Biblioteca Universitària de Salamanca, ms. 2244. Contiene 108 poemas de March. Finales del siglo xv? El manuscrito incluye obras de Juan de Mena.
- MARCH, Ausiàs, *Las obras del famosissimo Filosofo y poeta Mossen Osias Marco cauallero Valenciano de nacion Catalan traduzidas por don Baltasar Romaní*, Valencia, Juan Navarro, 1539.
- MARCH, Ausiàs, Bilioteca de París, ms. Espagnol 479. Copista: Pere Vilasaló. Fecha: 9 de mayo de 1541.
- MARCH, Ausiàs, Biblioteca de Catalunya, ms. 2025. Fecha: 23 de abril de 1542. Copista: Pere Vilasaló. Contiene 106 poemas.
- MARCH, Ausiàs, *Les obres de mossen Ausias March, ab una declaratio en els marges de alguns vocables scurs*, Barcelona, Carles Amorós, 1543.
- MARCH, Ausiàs, *Les obres del valerós y extrenu cavaller, vigil y elengantissim poeta Ausias March. Nouament reuistes y estampades ab gran cura y diligencia. Posades totes les declaracions dels vocables scurs molt largament en la taula*, Barcelona, Carles Amorós, 1545.

- MARCH, Ausiàs, Biblioteca Nacional, Madrid, ms. 3695. Copista: Jeroni de Figueres. Fecha: 1 de mayo de 1546. Contiene 126 poemas de March.
- MARCH, Ausiàs, *Las obras del famosissimo Filosofo y poeta Mossen Osias Marco cauallero Valenciano de nacion Catalan traduzidas por don Baltasar Romaní*, Sevilla, Ioan Canalla, 1553.
- MARCH, Ausiàs, *Las obras del poeta mossen Ausias March, corregidas de los errores que tenian. Sale con ellas el vocabulario de los vocablos en ellas contenidos [...]* Valladolid: Sebastián Martínez, 1555. [Preparado por Juan de Resa].
- MARCH, Ausiàs, *Les obres d'Auzias March, edició crítica*, Amédée Pagès ed., 2 vols., Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1912-1914.
- MARCH, Ausiàs, *Las obras de Ausias March traducidas por Jorge de Montemayor*, F. Carreres de Calatayud ed., Madrid, CSIC, 1947.
- MARCH, Ausiàs, *Ausiàs March. Obra completa*, Robert Archer ed., 2 vols., Barcelona, Barcanova, 1997.
- MARCH, Ausiàs, *Ausias March. Per haver d'amor vida. Antologia comentada*, Francesc J. Gómez & Josep Pujol eds., Barcelona, Barcino, 2008.
- PAGÈS, Amédée, *Auzias March et ses prédécesseurs. Essai sur la poésie amoureuse et philosophique en Catalogne aux xive et xve siècles* [París, 1912], Genève: Slatkine, 1974.
- RIQUER, Martín de, *Traducciones castellanas de Ausias March en la Edad de Oro*, Barcelona, Instituto Español de Estudios Mediterráneos, 1946.
- TORRÓ, Jaume, «Ausiàs March, falconer d'Alfons el Magnànim», *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, Rafael Alemany, Josep Lluís Martos y Josep Miguel Manzanaro eds., Alicante, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 2005, III, pp. 1521-1538.
- TORROELLA, Pere, *Pere Torroella. Obra completa*, Robert Archer ed., Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004.

Pastores y filósofos en la corte de Portugal. La palabra velada en el teatro de Gil Vicente¹

José Augusto Cardoso Bernardes
Centro de Literatura Portuguesa
Universidade de Coimbra

La littérature est d'opposition: elle a le pouvoir de contester la soumission au pouvoir. Contrepouvoir, elle révèle toute l'étendue de son pouvoir lorsqu'elle est persecutée.
Antoine Compagnon²

1. Los investigadores extranjeros que se aproximan a nuestros siglos XVI y XVII acusan, muchas veces, la influencia que ejerce aún la idea de que es éste un período marcado por la «crueldad» del Santo Oficio. No sorprende que así sea, puesto que, en sí misma, la leyenda negra de la Inquisición constituye uno de los rasgos más reconocibles de la cultura represiva que caracteriza al Antiguo Régimen en la Europa del sur. Condicionados por ese prejuicio simplificador, los estudiosos no pueden dejar de asombrarse ante algunos hechos de la historia intelectual de este mismo período ni dejar de notar la facilidad con que llegaron al público algunos libros. Baste pensar en tres de los más importantes: la *Compilaçam*, de Gil Vicente, editada en 1562, un cuarto de siglo después de la muerte de su autor; *Os Lusíadas*, de Luís de Camões, publicado en 1572, y la *Peregrinaçam*, de Fernão Mendes Pinto, que salió de las prensas, también de forma póstuma, en 1614. Comencemos por el libro de Gil Vicente que, como bien señala Osório Mateus, constituye «o primeiro livro português de teatro que tem no rosto a indicação de *censura prévia*». ³ Su contenido era tan peligroso que, veinticuatro años después, en una segunda edición, se aplicaron los cortes a los textos de la compilación con el celo acostumbrado. Más difícil de explicar resulta la facilidad con la que se imprimió la primera edición y fue vendida al precio (relativamente elevado) de 400 reales. ⁴

1. Traducido por Marcela Londoño y Cesc Esteve.

2. Compagnon (2007: 45).

3. Cf. Mateus (2002: 247).

4. Al interrogarse sobre los motivos que pueden explicar la publicación del libro de Gil Vicente a pesar de las prohibiciones inquisitoriales, I. S. Révah (1950: 117-119) sostiene, de forma plau-

sible, que pudo haberse producido un forcejeo entre dos poderes; el poder regio, encarnado en ese momento por D. Catarina de Austria y el poder de la Inquisición, amparado por el Cardenal D. Henrique: «Quel autre personnage, en effet, était en mesure d'imposer sa volonté au Grand Inquisiteur?».

Lo mismo ocurre con *Os Lusíadas* (el único de los tres libros que fue publicado en vida del autor): al cabo, detrás del tono celebratorio, la epopeya está repleta de denuncias, críticas y mensajes nada halagüeños para el poder político; y además de todo esto, se toma libertades morales y aborda algunas cuestiones espinosas de la doctrina. Para espanto de muchos, sin embargo, todo eso fue valorado con gran indulgencia por el padre Bartolomeu Ferreira, precisamente el mismo que, catorce años más tarde, habría de censurar la segunda edición de las *Obras* de Gil Vicente.⁵ La *Peregrinação* es el tercer y último caso que quiero traer a la memoria. Por más que intentemos evitar dicotomías reductoras, no es posible leer el libro de Mendes Pinto sin pensar en su obra como en una contraescritura de *Os Lusíadas*, al abundar en ella las descalificaciones del tono épico que inspiraba la visión oficial de los viajes de los portugueses, tal como se refleja, por ejemplo, en las *Orações de Obediência* al Papa.⁶ Asimismo, es imposible dejar de notar, en algunos momentos, una fuerte simpatía por teorías y prácticas religiosas de Oriente, que contrastaban abiertamente con los hábitos del mundo cristiano. Aun así, también este libro obtuvo las licencias de impresión correspondientes del Santo Oficio, el Ordinario y el Palacio, ya en la segunda década del «terrible» siglo XVII.⁷

Por otra parte, los interesados en este período (nacionales o extranjeros) pueden sorprenderse aún más en función de otra circunstancia: me refiero al hecho de que en la época existían no uno sino dos tipos de censura que actuaban en la realidad cultural. De hecho, además de la censura directa o explícita (sobre la cual, pese a todo, queda mucha investigación por hacer),⁸ aún puede señalarse

5. Sobre la personalidad y la acción del padre Bartolomeu Ferreira disponemos de un trabajo antiguo pero todavía imprescindible de Francisco M. de Sousa Viterbo (1891). Además de la evolución de los criterios de la Inquisición, los motivos de la diferencia de actitud del mismo censor (en 1571 y en 1585) radican también en la naturaleza de los propios textos: mientras que el sustrato épico puede haber servido de camuflaje a alguna osadía crítica, el modo dramático propicia, por sí solo, una vigilancia más estricta.

6. Sobre el valor de las *Orações de Obediência* para la caracterización de la ideología oficial, véase la «Introdução» de De Albuquerque (1988: 1-12).

7. En el período analizado, la actividad censoria era cometido de tres entidades distintas: el Ordinario diocesano (que precedió cronológicamente a las restantes), la Inquisición y el *Desembargo do Paço*.^{*} Aunque a cada una le correspondía actuar en esferas específicas (en los planos moral, teológico y político, respectivamente), la verdad es que, en la práctica, los niveles solían superpo-

nerse. A propósito de esta (casi) imposibilidad de distinción precisa, véase el revelador estudio de Paiva (2007).

* Tribunal Supremo creado durante el reinado de D. João II (1477), presidido por el monarca hasta la época de D. Sebastião (1568-1578) (N. del T.).

8. Para una visión comprehensiva de la estructura y del funcionamiento de la Inquisición en los países mediterráneos, véase el indispensable libro de Bethencourt (1994), ampliamente ilustrado y con referencias bibliográficas sobre los diversos aspectos de la actividad del Tribunal del Santo Oficio. Un examen comparativo de los diversos índices expurgatorios ya fue llevado a cabo por J. M. de Bujanda (1995). Sobre un aspecto particular de la censura inquisitorial española, véase también Peña Díaz (2001). Precisamente al señalar lo que ya se ha hecho y lo que está por hacer en este plano, afirma Peña Díaz (2001: 145): «On connaît assez bien aujourd'hui le modele théorique des contrôles et des interdictions inquisitoriales, bien que la plus grande partie des études sur cette répression continue à

un tipo más de censura que ha recibido menos atención. La llamaré «autocensura» o «censura indirecta», en la medida en que no resulta de una actuación externa, sino que es fruto de la contención del propio autor en virtud de lo que se considera, en cada momento, el límite de lo posible y de lo conveniente. Puesto que no se traduce en documentos prohibitivos (por medio del *Index* o de edictos sueltos), este tipo de control censorio se deduce de los textos mismos, deliberadamente codificados para la *ambigüedad* o la *insinuación*. Ciertamente es que el primer tipo de censura revela, con mayor claridad, una lógica de control por parte del poder. Pero a la que ahora me refiero está entrañada de forma esencial e indica, ante todo, una tentativa de ajustarse a ese mismo poder y también de ampliar e incluso, en ocasiones, de forzar hábilmente los límites de sus concesiones.⁹

Desde esta nueva perspectiva, resulta interesante acometer la revisión de algunos autores del siglo XVI portugués, con el propósito de captar no sólo aquello que *dicen* expresamente sino también lo que por *azar sugieren*, con niveles mucho más variables de osadía. Podríamos iniciar el recorrido con Camões, que en *Os Lusíadas* enfrentó la presión de la censura, recurriendo a un (exitoso) proceso de insinuación a varios niveles; pero también sería posible aplicar el mismo procedimiento a João de Barros, a quien se tuvo por el perfecto cortesano de nuestro Renacimiento, pero que consignó en su obra no pocos indicios de crítica moral y doctrinal. A esta luz, y teniendo en cuenta estos casos, podríamos examinar también la obra de Sá de Miranda, el artista que de forma más ostensible exhibió su independencia moral, o la de Bernardim Ribeiro, considerado como un caso único de afirmación idiosincrásica y amenazado por la grave sospecha de herejía.

No obstante, existen buenos motivos para comenzar por Gil Vicente. En primer lugar, porque se trata de un autor de teatro, y no debemos olvidar que, en la época, el teatro representaba una forma compuesta de comunicación que reunía, además del componente dramático o retórico, otros estímulos sensoriales como la música, la visualidad o el juego gestual. Por lo demás, bien podemos imaginar cómo la convergencia particular de estos códigos favorece la *aequivocatio*, la *dissimulatio* o que la intención crítica se despliegue en múltiples direcciones.¹⁰

dépendre entièrement des Index inquisitoriaux, certes indispensables pour connaître le répertoire final de ce qui est condamné, interdit ou expurgé à tout moment. Toutefois, on attend encore une étude, dans la longue durée, sur la morphologie de la censure inquisitoriale, la chronologie de la répression, ses oscillations, ses conflits, ses contradictions répétées».

9. Al respecto también De Bujanda (1995: 45) refiere con propiedad: «Une directive très souvent répétée par l'Inquisition imposait à tous, et principalement aux personnes doctes, l'obligation de dénoncer aux censeurs inquisito-

riaux les livres et les propositions qui à leurs avis pouvaient être contraires à la foi et aux bonnes mœurs. Dans ce climat de dénonciation et de soupçon, l'autocensure que s'imposaient tous ceux qui ne partageaient pas les directives de l'establishment inquisitorial, bien qu'elle ne soit ni mesurable ni vérifiable, devait être bien réelle et ne pouvait qu'empêcher l'éclosion d'idées originales et novatrices.»

10. Así se explica, por ejemplo, la presencia en el *Index* de 1561 de una directriz general aplicable expresamente al teatro: «Comedias, tragedias, farças, autos onde entram por figuras

A la luz de estos principios, es importante desarrollar dos etapas complementarias: en primer lugar, examinaré la obra vicentina como caso ejemplar, con el propósito de identificar la voz del autor que se esconde detrás de algunos autos y de indagar y explicar las relaciones que establece con el poder; seguidamente, trataré de establecer algunas orientaciones para el trabajo aún por desarrollar en el ámbito de la literatura portuguesa del Quinientos y de la escritura dramática europea en general

2. No cabe duda alguna de que el caso de Gil Vicente es excepcional en el marco ibérico y tengo la convicción de que lo es también en el contexto europeo. Se trata de un dramaturgo, poeta, director de escena y actor, nacido en el siglo xv, que desarrolló su obra en la corte real durante treinta y cinco años (diecinueve en la corte portuguesa de D. Manuel y los otros dieciséis en la de D. João III) desde 1502, cuando se presentó en la Corte, hasta 1536, año en que se retiró de ella. Estas tres décadas y media de perseverante actividad dieron cuerpo a cerca de medio centenar de piezas escritas y representadas en los diferentes lugares en los que residió el rey: Lisboa, Almada, Coimbra, Évora y Almeirín. Algunas de esas piezas fueron publicadas en vida del autor y, de forma sorprendente, casi todas fueron registradas, como lo demuestra el hecho de que se volvieran a publicar, veinticinco años después de su muerte, en 1562, reunidas en un único libro conocido como la *Compilaçam* o el *Livro das obras*. En dicho libro aparecen cuarenta y seis piezas, además de un grupo de «obras meúdas», y figuran clases de textos muy variados, que van desde la égloga pastoril (a la manera de Encina y Fernández) a la comedia caballeresca (género en que fue pionero), además de los grandes géneros del teatro europeo medieval como el misterio, la moralidad, la farsa, la «sottie», el planto o el sermón. Por esta vía, Gil Vicente puede ser considerado como el único intérprete peninsular de la gran tradición que suele situarse en la Europa comunal (en particular, en el norte de Francia), entre el siglo xiv y los inicios del xvi.¹¹ Utiliza de forma predominante el portugués como lengua de expresión aunque recurre también al castellano, en una proporción de tres a uno, llevando a cabo un tipo de bilingüismo de naturaleza estética más que funcional.¹²

Aun sin entrar en el dominio de la valía artística, no deja de sorprender un caso que resulta singular en varios aspectos (tanto en el ámbito de la composición teatral como en otros planos de la creación estética), tanto si atendemos a

Eclesiasticos, e se representa algum sacramento, ou auto sacramental, ou se reprende, e pragueja das pessoas que frequentam os sacramentos, e os templos, ou se faz injúria a alguma ordem, ou estado aprovado pela Igreja», cf. De Bujanda (1995: 479).

11. El tema de las relaciones entre la obra de

Gil Vicente y la tradición del teatro medieval francés en Cardoso Bernardes (2006: 41-177).

12. Entre los estudios que refieren ampliamente la relación entre la lengua y la creación literaria en este período, destaco el de Ramada Curto (2007: 57-90), «A língua e a literatura no longo século xvi».

la extensión de la obra, a su variedad o a las circunstancias en las que fue producida, siempre en el ámbito de la corte real.

Sus contemporáneos no podían dejar de dar cuenta de una actividad tan rica, diversa y perseverante. Sin embargo, es comprensible que no se hayan mostrado demasiado entusiastas, tanto más si tenemos en cuenta que estamos entre «oficiais do mesmo officio»: Garcia de Resende acude a un (relativamente) frío estereotipo para alabar su elocuencia de estilo;¹³ Sá de Miranda no se refiere explícitamente a Gil Vicente, aunque, en 1527, en el prólogo de *Os Estrangeiros*, habla con aparente desdén de los autos de gusto popular, a los que contraponen las comedias de ascendencia greco-latina.¹⁴ Una nota quinientista, de autoría desconocida, identifica a Gil Vicente como «trovador» (y también como «mestre da balança», es decir balanzario o contable), haciendo una clara alusión a su dominio de las técnicas de la versificación.¹⁵ Tampoco dejó discípulos directos, lo que no puede dejar de causar cierta sorpresa, si bien es cierto que, en términos de creación estética, nada cambia tanto como el gusto teatral; el propio Gil Vicente lo experimentó en más de una ocasión y hubo de introducir algunas modificaciones en sus obras para no perder el favor del público;¹⁶ en este sentido, se puede decir que la muerte del dramaturgo (ocurrida probablemente en 1536) marca el fin del ciclo en el que una farsa o una moralidad teológica podían interesar a un público muy amplio, que abarcaba tanto a cortesanos como a hombres del pueblo. A partir de ese momento, se torna más clara la diferencia entre el gusto por el teatro erudito, propio de ciertos medios académicos y cortesanos y la atracción por el teatro popular y burgués, más recreativo y con tendencia edificante. Algo similar ocurre en este mismo período en lo que respecta a la literatura y la música. Diferente es el caso de la pintura de-

13. El testimonio referido consta de una impresionante crónica en verso, intitulada *Miscelânea*, en cuya estancia 186 se lee: «E viimos singularmente/Fazer representações/D'estilo muy eloquente/De muy novas invenções/E factas por Gil Vicente./Elle foi o que inventou/Isto caa, e ho usou/Com mais graça e mais doutrina/Posto que Joam del Enzina/Ho pastoril começou»; cf. Gil Vicente (1994). Sobre el significado de esta referencia véase el innovador estudio de Alves Osório (1979/1980).

14. En el prólogo citado, la Comedia se presenta al público cortesano personificada por una mujer, invoca su ilustre genealogía y se diferencia del Auto, al que acusa indirectamente de propender a *escuridões*; cf. Sá de Miranda (1977: 123-125).

15. La nota citada reza expresamente «Gil Vicente trovador mestre da balança» y se ha tomado como garantía de que Gil Vicente

habría desempeñado, al mismo tiempo, dos oficios: el de trovador (dramaturgo) y el de orfebre. Recientemente, en un libro que sigue la senda de vicentistas meritorios como Brito Rebello, António José Saraiva o Paul Teyssier, desarrollo algunos argumentos que se oponen a esta propuesta: cf. Cardoso Bernardes (2008: 15 e ss.).

16. Uno de los ajustes más notables que llevó a cabo se traduce en la dramatización de la materia caballeresca. A este propósito, es preciso tener en cuenta la reveladora Carta-Prefacio del *Dom Duardos*: nos situamos en 1522 (un año después de la muerte de D. Manuel y de la subida al trono de D. João III) y ante un nuevo cuadro (y un público renovado) el autor reconoce la necesidad de elevar el estilo («Meter más velas a mi pobre fustas») volviendo sobre caminos antes trillados para agradar a un público menos cultivado.

bido a que, en este momento, y durante muchos siglos, la creación y el consumo constituirán un privilegio de las élites.

En suma, lo que esto significa es que el arte de Gil Vicente no puede entenderse únicamente a la luz de los códigos humanistas, esto es, como independiente y centrado en la belleza de la palabra. Su autonomía es relativa y más que en la belleza y los sueños de eternidad que trae consigo el autor se interesaba por intervenir en su tiempo de forma eficaz y urgente.

3. Los textos de Gil Vicente fueron objeto de una particular vigilancia inquisitorial. Téngase en cuenta la inclusión (parcial o total) de autos en el «Rol dos Livros defesos do anno de 1551» (publicado por João Blávio), como prueba de que, ya entonces, circulaban piezas vicentinas, todavía de forma separada; en marzo de 1561, la Inquisición mantiene las siete prohibiciones de diez años atrás; en septiembre de 1562, tras casi año y medio de meticuloso trabajo, Joam Alvarez concluye la impresión del *Livro das Obras*, eludiendo las mencionadas restricciones; en octubre de 1564, el *Index* no menciona ningún auto vicentino.¹⁷ Sin embargo, rápidamente la tolerancia cede al rigor: me refiero con ello a las numerosas mutilaciones a las que nuestro viejo conocido padre Bartolomeu Ferreira sometió a la segunda edición de las *Obras* (1586), como exigía el *Index Librorum Prohibitorum* de 1581.¹⁸ Con alto grado de probabilidad, podríamos suponer que los autos sufrieron vicisitudes de este tipo a lo largo de los casi doscientos cincuenta años que median entre las ediciones integrales del siglo XVI y la primera edición moderna, que vio la luz en Hamburgo, en 1834. Es bien sabido que durante este largo período hubo piezas editadas y otras que, hasta donde se nos alcanza, permanecieron en silencio.¹⁹ Evidentemente, el motivo de estas circunstancias debe buscarse en los efectos directos e indirectos de la censura; aunque tal vez también en la dinámica del gusto teatral e incluso en cuestiones relacionadas con la propia viabilidad escénica.

Pero las restricciones no acaban aquí. Con la institucionalización, en el siglo XIX, de la enseñanza literaria (en las universidades y en las escuelas), Gil Vicente entra en el canon escolar. Se manifiesta entonces otro tipo de «censura», apoyada

17. Esta circunstancia llevó a Révah (1950: 117) a suponer que durante este intervalo de tiempo había habido un levantamiento de las prohibiciones de 1551.

18. La orientación general que se aplica al teatro es ahora objeto de una especificación: «Das obras de Gil Vicente, que andao juntas em hum corpo, se há de riscar o prólogo, até que se proveja na emmenda dos seus autos, que tem necessidade de muita censura e reformação»; De Bujanda (1995: 490-491). El cotejo entre las dos ediciones quinientistas de las *Obras* ya

fue llevado a cabo por Braamcamp Freire y se sintetiza en 1163 versos suprimidos, 60 alterados, 15 autos enteramente prohibidos, además de dos poesías del prólogo y de la carta a D. João III; cf. Gil Vicente (1944: 399-463).

19. A este propósito, Mateus (2002) llama la atención justamente sobre la importancia del *Index Auctorum Damnatae Memoriae*, de D. Fernando Martins de Mascarenhas, publicado en 1624, que amplía e intensifica las prohibiciones del *Index* de 1581: cf. «Vicente, Indicia», De Bujanda (1995: 199 y ss.).

hoy y siempre en el interés público: la serie de piezas leídas u omitidas parcial o totalmente representa con precisión el diagrama de la evolución ideológica del poder político. Ciertamente, no es casualidad que piezas como *Exortação da Guerra* o *Alma* sean las más leídas en las escuelas a lo largo de la primera y segunda república y que, después del 25 de abril, el *Auto da Índia* haya sido caracterizado como «obra representativa». De la misma forma, tampoco es casualidad que el propio Gil Vicente haya resistido heroicamente a la rarefacción que ha afectado al canon escolar en Portugal y haya logrado siempre (al menos hasta hoy) ser considerado insustituible.²⁰

Acerquémonos un poco más a nuestro autor para intentar reconstituir su perfil y su voz. Como sabemos, todo comenzó en 1502. Con el pretexto del nacimiento del príncipe, Gil Vicente aparece en la corte disfrazado de pastor y representa el *Auto da Visitação*, saludando, en sayagués, a la reina que acaba de dar a luz y a toda la familia real, especialmente protegida por la Providencia. Pasados seis meses escasos, el artista fue convocado a una nueva representación teatral. Esta vez, el motivo inspirador es el nacimiento de Cristo y la adoración de los pastores. En esta segunda pieza, destaca de nuevo un personaje. Se trata de un pastor poco común: un tal Gil Terrón, figura prudente, dada a la reflexión moral y dotada de una inusitada capacidad de discernimiento. Será el único que consiga oír el llamamiento del ángel y explicar el profundo significado de la Encarnación de Cristo. Después de evidenciar un conocimiento pormenorizado de las profecías bíblicas, Gil aborda (con algo de heterodoxia) misterios tan complejos como la naturaleza de Cristo y su relación con el tiempo, con el mundo y con el Padre:

Aquel niño es eternal
invisible y vesible;
es mortal y inmortal,
movible e inmovible.
En cuanto Dios invisible,
es en todo al padre igual,
menor en cuanto humanal,
y esto no es imposible.
(...)
Ansí éste descendió
quedando siempre eñel Padre;
aunque vino a tomar Madre,
del Padre ño s'apartó. (I, 37)²¹

Viniendo de quien viene, esta explicación provoca el espanto de sus beocios compañeros, ganados por el ruido del mundo y demasiado alejados de semejan-

20. Para un análisis más detallado de la presencia selectiva de Gil Vicente en el canon literario escolar, véase Cardoso Bernardes (2003).

21. Las citas del texto vicentino se han tomado de la edición de las *Obras* de Gil Vicente (2002), con indicación de volumen y página.

te clarividencia.²² Hacia el final de la pieza y ante esta demostración de sabiduría inspirada, uno de ellos (Brás) nota:

Gil Terrón lletrudo está
Muy hondo te encaramillas. (I, 37)

La sola idea de un pastor «lletrudo» (término sayagués que significa «letrado»), que se adentra en la revelación de los misterios divinos, constituye una paradoja.²³ Por ello, no es sorprendente que, un poco más adelante, el mismo compañero resalte el desfase entre el discurso del personaje y sus orígenes sociales:

Quien te viere no dirá
Que naciste en serranía. (I, 38)

Esta manifestación de embelesamiento, puesta en la boca de un pastor genuino, parece que pretende orientar la reacción de la propia Corte ante una figura que se define por la diferencia: desengañada del mundo e investida de una sabiduría que se desdobra en varios planos. Se funda en la experiencia, es libresca y, sobre todo, presupone un acentuado carisma exegético. He aquí lo que no puede dejar de parecer significativo: que Gil Vicente haya querido presentarse a su auditorio como un rústico capaz de alcanzar la verdad. Así lo hace con su público inmediato, pero también con los lectores de sus *Obras*, a quienes se dirige directamente en más de una ocasión, en tanto que *autor*, evidenciando la unión de la misma humildad y de la misma sabiduría.

Treinta y cinco años más tarde se representa la última pieza de Gil Vicente, un largo y enigmático auto denominado *Floresta de Enganos*. En esta surge ahora otra versión de la figura del autor: me refiero a un filósofo que, en la escena inicial, se une a un necio, encargado explícitamente de vedarle la palabra en público.

Entre el pastor atento e iluminado del *Pastoril Castellano* y el filósofo expresamente censurado en la *Floresta* existe una clara línea de continuidad que obliga a repensar la obra de Gil Vicente a la luz del tópico de la «palabra velada». De hecho, más allá de la pluralidad de voces que caracterizan siempre al teatro, la dramaturgia vicentina aparece también sutilmente marcada por la remisión a una fuente de enunciación que parece debatirse justamente con el problema de la *libertad* y de la *censura* y tantear siempre nuevas posibilidades de equilibrio entre esos dos polos.

4. Aunque se trata de un lugar común, es necesario no olvidar que toda la obra de Gil Vicente se centra en la idea de *servicio moral*, prestado al rey y al reino.

22. Acerca de la particular caracterización de esta importante figura proemial del teatro vicentino, véase Reckert (2002) y Cardoso Bernardes (2004).

23. Poco antes, hablando de los profetas del An-

tiguo Testamento que vaticinaron el nacimiento de Cristo, uno de los pastores (Lucas) usa el término «lletrados»: «De neñito tan bonito/hablaban, soncas, lletrados» (I, 37).

Son abundantes los testimonios de esta convicción, esparcidos por prólogos y didascalias. Más evidente aún resulta este hecho en la Dedicatoria a D. João III (cuyo autor es el propio Gil Vicente), así como en la dirigida a D. Sebastião escrita de puño y letra de Luis Vicente, hijo del autor y editor de sus obras.²⁴ Si bien es verdad que en el segundo texto se invoca apenas como razón para la iniciativa el servicio al rey y la circunstancia de que los abuelos de D. Sebastião (D. João III y D. Catarina de Austria) hayan apreciado los autos, no es así en el primero, en el que se certifica que, a pesar de «misérrimas», las obras son, en buena medida, de carácter devocional y por eso se ponen al servicio de Dios, tan apreciado por el monarca.²⁵ En el mismo prólogo se glosa otro tópico más del agrado de los satíricos: me refiero al autodeprecación del propio autor. En efecto, con protestas de sincera modestia, Gil Vicente se decide a ordenar y a publicar sus autos sólo por orden expresa del rey.

Los aspectos satíricos que aparecen en gran parte de las piezas se orientan en el mismo sentido. La ambición social, la injusticia y la opinión impregnan, esencialmente, el libelo vicentino contra los desmanes de su tiempo. Ni que decir tiene que en estos puntos se concentra la mayor amenaza para los intereses comunitarios, justificando la actitud crítica que, en régimen de contrapunto, implica la denuncia y la propuesta de rectificación.²⁶ En cualquier caso, los sentidos de esa sátira sólo ganan coherencia cuando los relacionamos con la voz latente que emerge en 1502 en el *Pastoril Castellano*, que se debate entre el deber cívico de denunciar y la necesidad de respetar los límites.

Probablemente así fue en vida de Gil Vicente. La actividad sistemática y continuada del artista permitía que su público tuviera siempre la posibilidad de remitir el mensaje a la misma voz; y así fue después de su muerte, y, singularmente, a partir del momento en que los autos se imprimen en conjunto. A decir verdad, adquiere un mayor significado el hecho de que el autor (o alguien por él) haya colocado a la cabeza del libro las dos piezas en las que figura la presentación del pastor: la *Visitação* y, seguidamente, el *Pastoril Castellano*, eliminando la lógica interna que preside la disposición de los textos y que, en su conjunto, se centra en los géneros y no en la fecha de representación. Esto significa, en la práctica, que, al adquirir forma de libro, la obra dramática y teatral de Gil Vi-

24. Sintomáticamente, ambas fueron suprimidas en la edición de 1586.

25. Además del acostumbrado tópico de humildad, el prólogo en cuestión exige un análisis más cuidadoso, también en función del tema de la «palabra velada». En la conversación imaginaria que entabla con su propio libro, el autor anticipa, por ejemplo, las críticas e incomprensiones de que su creación va a ser objeto y la imposibilidad de respuesta de su autor: «...rústico

peregrino de mi, que espero eu? Livro meu, que esperas tu? Porém te rogo que quando o ignorante malicioso te reprender, que lhe digas: Se meu mestre aqui estivera, tu calaras»; Gil Vicente (2002: I, 14). Sobre el *ethos* de la sátira en la creación literaria del siglo xv, véase Cornilliat y Langer (1997: en especial 154-155).

26. Acerca de la contraposición transversal entre sátira y lirismo en la obra vicentina he tratado ya en Cardoso Bernardes (2006).

cente se dispuso deliberadamente a partir de la misma matriz enunciativa que la había regido como actividad viva.

Esa voz, como ya tuve oportunidad de decir, comienza por asumir el disfraz de pastor «lletrudo», cifrando en esa expresión dos componentes esenciales: el de súbdito humilde y moralmente recto, además del de persona leída, informada y capaz de especular doctrinalmente.²⁷

A lo largo de todo el trayecto vicentino, esta misma voz (reuniendo los dos componentes) nunca deja de manifestarse, revelándose como una instancia de autoridad que puede traducirse tanto de forma satírica, como de apología de determinadas posiciones y valores. Algunas veces, esa voz aflora de forma muy discreta y es posible percibir que acecha detrás del juego vocal que sustenta las piezas;²⁸ otras veces la voz se hace más presente: esto es lo que ocurre, por ejemplo, en el *Auto da Festa* escrito y representado probablemente en 1528, en el que tenemos, nada más y nada menos, que a la propia Verdad en forma alegórica, con todo lo que ello implica en términos de efecto semántico y teatral. En el prólogo, en el que figura, el personaje de la Verdad se queja amargamente del desprecio general y se acoge a la protección de un señor, que la mantiene segura. Más allá de su intención panegírica, este prólogo, situado en el ocaso de la carrera vicentina, debe ser leído como un llamamiento a una instancia superior, dando a entender de manera subrepticia la carencia de las demás, incluido al rey («Todo aquele que falar verdade/é logo banido de graça d'el-rei»). Por medio de esta alusión se puede explicar por qué este auto no figura en ninguna de las ediciones quinientistas de la *Copilaçam*.²⁹

Otra versión directa de la voz del autor es la que encontramos (en 1531) en el llamado «sermão dos dous mundos». La historia se cuenta en pocas palabras: en la región de Lisboa se había producido un gran terremoto y los frailes franciscanos, aprovechando la situación, despliegan una serie de pregones apocalípticos que atribuyen la causa de los acontecimientos a los pecados cometidos por los cristianos. El más grande de todos sería la tolerancia con que se acogían los judíos en Portugal: al edicto de expulsión del 5 de diciembre de 1500, le siguieron algunas medidas de protección tomadas por el rey, como el decreto del 3 de mayo de 1507 o la carta datada del 16 de octubre de 1524. Ante esta situación,

27. Pese a las muchas oscuridades que persisten en la biografía de Gil Vicente, no resulta improbable que estos dos componentes puedan, en cierta medida, estar relacionados con la identidad del autor. De hecho, no hay duda de su humilde procedencia, de su vasta cultura retórica y teológica y de su recta y forzada intención moral.

28. Es precisamente lo que sucede en el *Auto da Índia*, en el que el viaje a la India del marido ambicioso se sitúa en las antípodas de

los valores defendidos por este pastor tutelar.

29. El *Auto da Festa* fue descubierto y editado sólo en 1906. Más que la alusión a la incompatibilidad entre el monarca y la Verdad, aún se pueden deducir dos tipos de razones para no incluir el auto en el *Livro das Obras*: el Auto retoma parcialmente las figuras del *Templo de Apolo* y contiene alusiones moralmente osadas, sobre todo las que están puestas en boca del villano del prólogo.

que resucitaba el temor de nuevos *progroms*, el propio Gil Vicente toma la palabra y convoca a esos mismos frailes para hablarles de teología, distinguiendo dos mundos, el divino y el humano, y señalando la imposibilidad de que quien habite en el segundo tenga acceso a los designios de los moradores del primero. Al vivir en el mundo de la contingencia, los frailes no podrían conocer los secretos del mundo celestial; por ello sus anuncios no indican nada más que presunción y fraude. El contenido de esta predicación aparece en una carta enviada al rey y resulta muy significativo que, posteriormente, el texto haya sido considerado tan importante como para figurar en el *Livro das Obras* en el mismo nivel de los autos.³⁰ Más allá de las circunstancias, sin duda estamos ante otra manifestación indirecta del «pastor lletrado» y del filósofo que proclaman la verdad contra todas las conveniencias establecidas. En esta carta –documento de inusitado coraje y clarividencia doctrinal–, Gil Vicente demuestra su vocación y capacidad para articular los planos moral y doctrinal, así como para dar relevancia a la autonomía del mundo sensible, con la responsabilidad que en él tienen los hombres.³¹

De esta forma se llega a la figura del filósofo, última máscara revestida por Gil Vicente durante su estancia en la corte. Como ocurre en otras piezas que integran la figura del autor, el filósofo también toma parte en la introducción. Sin embargo, esta vez su papel no se limita a esa dimensión funcional. Antes de ocuparse del asunto, el filósofo alude a un castigo injusto que habría sufrido, recordando el caso de los romanos que, incurriendo en tiranía, fueron blanco de una merecida reprehensión que no supieron tolerar. Menciona directamente el sufrimiento en la prisión como consecuencia de que, también él, haya criticado la tiranía y hace referencia a la vigilancia de que continúa siendo víctima, al verse atado a un necio:

Y porque la reprehensión
 A todos es enojosa
 Me vi en grande pasión
 E me echaron en prisión
 En cárcel muy tenebrosa.
 No basto, mas en después
 De aquesto que oído habéis,
 Sólo por esto que digo
 Ataron ansí conmigo
 Este bobo que aquí veis. (I, 479-480)

30. Me refiero a la primera edición quinientista, puesto que la misma carta se suprime en la edición de 1586. Probablemente, los motivos de la eliminación parten del hecho de que en ella se trata de materia teológica y se condena la conducta de los eclesiásticos.

31. Por lo demás, esta línea de pensamiento

antiprovidencialista se asume como uno de los motivos principales del idiolecto vicentino. En la que se integra también, por ejemplo, la crítica paródica y reiterada de la astrología, considerada entonces como ciencia suprema (v. Prólogos del *Auto da Feira* o de *Mofina Mendes*).

Es posible pensar que la representación de la figura de autoridad del filósofo obedece a un registro meramente tópico; pero es difícil no ver en ésta otra anamorfosis del propio Gil Vicente, en la misma línea del pastor Gil y del Autor de la mencionada carta a D João III. Recordemos que dicho pastor explica su opción por la misantropía, frente a los peligros que surgen de la convivencia áulica, defendiendo la vida solitaria como reducto de libertad e independencia. Ahora bien, el filósofo se presenta justamente como una víctima de las intrigas palaciegas: tiene prohibido hablar en la Corte, lugar en el que sus palabras podrían causar daño, pero está autorizado por el personaje del necio a expresarse en casa, o, lo que es lo mismo, sólo tiene permitido hablar donde sus palabras no pueden influir en nadie (un principio que, por lo demás, constituye la justificación última de cualquier acto de censura):

Mi amo, aqui hablaré yo
 Y quando en casa estuviéredes
 Hablad quanto vos quisiéredes
 Que nunca vos diré que no
 Aunque quebreis las paredes. (I, 480).

Al señalarle al filósofo este camino, el necio hace explícito al fin el camino que han de seguir tanto Gil Vicente cuanto la mayoría de los creadores e intelectuales del siglo XVI, sin importar la máscara que, ocasionalmente, utilicen: han de dosificar, en cada momento, el margen de expresión y combinar los límites de la conveniencia con el valor para denunciar, sin olvidar que los momentos son siempre diferentes en el inestable equilibrio entre los dos polos. En ese horizonte dinámico se inscribe la actividad de la censura directa y sólo en él se encuentra explicación para la evolución de los propios criterios adoptados por los censores; es también en ese mismo ámbito donde se detectan los mecanismos psicosociales que regulan la censura indirecta que nos ocupa en este momento.

5. El estudio de esta problemática no estaría completo sin una alusión, al menos breve, a una cuestión histórico-cultural de gran importancia, que puede examinarse planteando dos interrogantes: ¿Quién era Gil Vicente? ¿Qué estatuto se le reconocía verdaderamente en los medios que frecuentó?

Los indicios más fiables de los que disponemos hoy en día continúan siendo aquellos que el propio dramaturgo dejó reflejados en sus textos. En varias ocasiones, el autor reflexiona sobre su condición de servidor del monarca, revelando con ello una conciencia humilde de su papel. Esto es lo que muestra en la referida dedicatoria al rey, en la que comienza por separarse del linaje de los (grandes) autores antiguos y modernos.³² Es precisamente a ese lugar, necesario pero subalterno, al

32. He aquí el inicio de la citada Carta-Prefacio, en la que el poeta se pone por debajo del

nivel de las autoridades antiguas y modernas: «Os livros das obras que escritas vi, sereníssimo

que parecen relegarlo también sus contemporáneos. Esta circunstancia, hasta hoy poco valorada, constituye, en mi opinión, la clave para entender la (aún así) significativa osadía que está presente en su sátira. Predicador, alegoría de Verdad, filósofo —cualquiera de estas máscaras bastaba para que Gil Vicente hiciera oír su voz, celebrando y sirviendo al rey y, a la vez, desasosegando las conciencias.³³ Es en este lugar definido por la época, donde arte y moral se entrelazan, en el que la actividad de Gil Vicente encuentra su lugar. Pero por tratarse de un espacio que genera sus propias proyecciones, es comprensible que las prohibiciones se intensificaran a medida que pasa el tiempo. Desde luego, la evolución se puede establecer en vida del autor, pero sólo después de su muerte se hará más perceptible este proceso.

Es comprensible que, una vez difuminados los contornos de la figura de Gil Vicente, los autos pasaran a ser objeto de un control todavía más riguroso. Desligados del autor, fueron aún más sospechosos: no solamente porque eran *textos* sino también, y sobre todo, porque eran *textos teatrales*, peligrosamente sujetos a múltiples mediaciones, que comprendían desde la acogida del público hasta el trabajo de actores, directores de escena, etc.

6. Apreciar el *corpus* de lo que normalmente se designa por literatura portuguesa del siglo xvi desde el punto de vista de la autocensura constituye, en sí mismo, un desafío estimulante y prometedor.

Desde esta nueva perspectiva, hasta ahora poco contemplada, deben analizarse textos —ahora y siempre textos. Al contrario de lo que sucedía antes, y más allá de su inmanencia retórica, se deben entender ahora como el resultado de una expresión condicionada, como una especie de energía subconsciente, conformada por las constricciones del poder.³⁴

El programa de trabajo que se presenta ante quien quiera recorrer este camino debe comenzar por esclarecer los presupuestos de la vigilancia inquisitorial sobre la actividad de la escritura y sobre la circulación de los materiales impresos. Ciertamente existen ya trabajos meritorios en este campo, pero casi siempre atienden a

senhor, asi em metro como em prosa, são tam florecidas de cientes matérias, de graciosas invenções, de doces eloquências e elegâncias, que temendo a pobreza de meu engenho, porque nasceu e vive sem possuir nenhuma destas, determinava leixar minhas misérrimas obras por empremir, porque os antigos e modernos nam leixaram cousa boa por dizer, nem invenção linda por achar, nem graça por descobrir»; cf. Gil Vicente (2002: I, 13-14).

33. Por lo demás, Gil Vicente se inscribe en un contexto cultural caracterizado justamente por la lenta emergencia de la figura del *Autor*. Este asunto, cuestión de capital importancia en

el análisis de toda la producción artística del siglo xv y del primer tercio del siglo xvi, ya fue objeto de algunos estudios particularmente sugestivos, aplicados a la pintura. Destaco, en particular, Arasse (1997) y Todorov (2004).

34. Como es sabido, la cuestión del poder y de las energías que lo rodean constituye la base de uno de los movimientos más productivos que emergió en el ámbito de los estudios literarios y teatrales a lo largo de las últimas décadas del siglo xx. Me refiero al «New Historicism», que tiene en Stephen Greenblatt su autor de referencia. Para una (buena) introducción a esta corriente crítica, véase Brannigan (1998).

cuestiones de detalle. Queda todavía por establecer un panorama global, quizá más libre de prejuicios, que haga visibles los criterios y direcciones que adoptaron los censores.³⁵ Aún así, es posible extraer de esos trabajos algunas conclusiones provisionales que (a juzgar por lo que he leído) tal vez no difieran mucho de las que ya se perfilaron para el resto de Europa:³⁶ el teatro y la novelística (sentimental y cabaleresca) estuvieron mucho más condicionados por la Inquisición que la lírica limitada al tema amoroso; los textos sobre los que recaen las prohibiciones son, sobre todo, aquellos que tratan materias teológicas, seguidos de los que tocan cuestiones de política regia. Sólo en tercer lugar pueden identificarse cuestiones de naturaleza moral, mucho más fluctuantes, como se puede entender.

A la luz de esta perspectiva que defiendo para la lectura de Gil Vicente, me atrevo a someter a apreciación algunas direcciones de trabajo: en primer lugar, sería interesante verificar de qué forma el mismo autor distribuye su inspiración satírica en función de los géneros literarios que cultiva. El precepto se puede aplicar por supuesto a Gil Vicente, que en los diferentes tipos de autos va adaptando su crítica, que puede ser episódica, implícita, o revelarse como verdaderamente estructurante; pero también podría aplicarse a Sá de Miranda (que no es exactamente el mismo satírico en las cartas que en las églogas) o a Camões (desigualmente mordaz en las cartas, el teatro, la épica o la lírica).

Otro filón que convendría explotar consistiría en identificar el tipo de relación de dependencia que se produce entre las circunstancias sociales y políticas y los grados de censura: es sabido que la crítica vicentina no se hace sentir de la misma forma en la corte de D. Manuel que en la de D. João III, por ejemplo,³⁷ del mismo modo que la censura directa no se ejerce tan sólo en función de lo que establecen los documentos prohibitivos, ya que, a menudo, su aplicación está también determinada por la personalidad de los censores.³⁸

35. Para valorar comparativamente la realidad portuguesa e ibérica, refiero la existencia de, al menos, dos excelentes libros que inciden sobre la realidad italiana: Fragnito (2005) y Frajese (2006). Para la realidad española, además del trabajo de referencia publicado por De Bujanda, cito ahora otro estudio, el de Peña Díaz (2002), centrado en el control de las interpretaciones de los libros autorizados. Agradezco a mi colega y amigo José Pedro Paiva (consagrado especialista él mismo en estas materias) estas referencias bibliográficas tan atinadas y actualizadas.

36. Por lo demás, parte sustancial de las prohibiciones era común a la Europa católica de la época. La publicación secuencial de los índices de libros prohibidos del siglo XVI, que ya llevó a cabo por el Centre d'Études de la Renaissance

da Université de Sherbrooke (Canadá), es prueba de ello. En el caso portugués, De Bujanda (1995: 117 y ss.) demostró cabalmente que los dos primeros catálogos (1547 y 1551) se basan en los índices de las Universidades de París y de Lovaina, mientras que el *Index* de 1561 reproduce las condenaciones del *Index* romano de Paulo IX, publicado dos años antes.

37. A este respecto, Alves Osório (2003) realizó ya consideraciones muy ajustadas.

38. Se tiene por cierto, por ejemplo, que bajo la larga supervisión de D. Henrique (1539-1579), el tribunal del Santo Oficio portugués se reveló, en general, mucho más tolerante que su homólogo español. Del mismo modo, la actuación del sucesor de D. Henrique (D. Jorge de Almeida) se caracterizó por un manifiesto aumento de rigor.

Una tercera línea de trabajo, todavía más amplia, consistiría en aplicar el mismo método a un *corpus* supralingüístico: el teatro de corte en la Europa de los siglos xv y xvi podría constituir una buena base de enfoque. Ese tema, abarcador y susceptible de múltiples conexiones, debería referir la relación entre la actividad de los escritores de una misma época, atendiendo a la determinación de los márgenes de libertad consentida y anhelada: ¿Critican las mismas cosas? ¿Lo hacen con idénticos grados de intensidad? ¿Gozan todos de la misma libertad? ¿Alcanzan el mismo impacto?

La cuarta y última orientación susceptible de desarrollo podría traducirse en la confrontación entre los resultados logrados a través de este tipo de examen y los que se obtienen del estudio de la autocensura. Además de otros focos de interés, el cotejo que ahora sugiero podría revelar en qué dirección evolucionaron las prohibiciones en las culturas de la época. En esta misma línea, podrían incluso reconstituirse los caminos de libertad que fueron abriéndose gracias a los hombres de letras. Estoy convencido de que el recurso del disfraz autorial (atestiguado en Gil Vicente en las figuras del «pastor» y del «filósofo») constituye una forma de sostener el pensamiento crítico y de delinear y subvertir las imposiciones de los censores.

De forma semejante al pintor Jan Van Eyck, que en el célebre «Portrait de Mariage» (pintado en 1434) escribe su nombre en la tela y se pinta a sí mismo reflejado en el espejo que adorna la cámara nupcial de los Arnolfini, también los artistas de la palabra revelaban por la misma época crecientes señales de impaciencia, ansiando desvelar la fuente y la intención de su mensaje. En el mundo occidental, este proceso de autodesvelamiento se ha intensificado en el transcurso de los siglos: en lucha contra todas las censuras políticas y morales, durante una primera fase; y, en nuestros días, en los niveles paroxísticos de exposición del *yo* que caracterizan el arte contemporáneo de Occidente.

Bibliografia

- ALVES OSÓRIO, Jorge, «A *Compilaçam* de 1562 e a fase manuelina de Gil Vicente», *Revista da Faculdade de Letras. Línguas e Literaturas. In Honorem José Adriano Freitas de Carvalho*, XI (2003) 211-233.
- ALVES OSÓRIO, Jorge, «O testemunho de Garcia de Resende sobre o teatro vicentino. Algumas reflexões», *Humanitas*, 31/32 (1979/1980) 71-96.
- ARASSE, Daniel, *Le sujet dans le tableau*, Paris, Flammarion, 1997.
- BETHENCOURT, Francisco, *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994.
- BRANNIGAN, John, *New Historicism and Cultural Materialism*, London, Macmillan Press Ltd, 1998.
- BUJANDA, Jesús M. de, *Index de l'Inquisition portugaise: 1547, 1551, 1564, 1581*, Genève, Librairie Droz, Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1995.
- CARDOSO BERNARDES, José Augusto, «Ler e ensinar Gil Vicente (ainda) hoje», *Revisões de Gil Vicente*, Coimbra, Braga, Angelus Novus, 2003, pp.167-196.
- CARDOSO BERNARDES, José Augusto, «A *Copilaçam* e o projecto identitário de Gil Vicente», *Diacrítica*, 18/19 (2004-2005) 179-198.
- CARDOSO BERNARDES, José Augusto, *Sátira e Lirismo no teatro de Gil Vicente*, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2006.
- CARDOSO BERNARDES, José Augusto, *Gil Vicente*, Lisboa, Edições 70, 2008.
- COMPAGNON, Antoine, *La littérature, pour quoi faire?*, Paris, Collège de France/Fayard, 2007.
- CORNILLIAT, François, & LANGER, Ulbrich, «Histoire de la poétique au XVI siècle», *Histoire des Poétiques*, Jean Bessière, Eva Kushner, Roland Mortier & Jean Weisgerber eds., Paris, PUF, 1997, pp.119-162.
- DE ALBUQUERQUE, Martim, *Orações de Obediência dos Reis de Portugal aos Sumos Pontífices (Séculos XV a XVII)*, Lisboa, Edições Inapa, 1988.
- DE SOUSA VITERBO, Francisco M., *Frei Bartolomeu Ferreira, censor d'Os Lusíadas*, Lisboa, 1891.
- FRAGNITO, Gigliola, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005
- FRAJESE, Vittorio, *Nascita del Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Cronroriforma*, Brescia, Morcelliana, 2006.
- FREIRE, Braamcamp, *Vida e Obras de Gil Vicente, Trovador, mestre da balança*, Lisboa, Edição da Revista «Ocidente», 1944.
- GIL VICENTE, *Livro das Obras*, introdução, estudo textológico e linguístico de Evelina Verdelho, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- GIL VICENTE, *Obras*, José Camões dir., Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2002.
- MATEUS, Osório, *De Teatro e outras escritas*, Lisboa, Quimera / Centro do Estudos de Teatro, 2002.

- PAIVA, José Pedro, «Bispo, imprensa, livro e censura no Portugal de Quinhentos», *Revista de História das Ideias*, 28 (2007) 687-737.
- PEÑA DÍAZ, Manuel, «La censure inquisitoriale en Espagne aux xv et xvii siècles», *La Lettre clandestine*, 9 (2001) 143-156.
- PEÑA DÍAZ, Manuel, «Libros permitidos, lecturas prohibidas (siglos xvi-xvii)», *Cuadernos de Historia Moderna, Anejos 1* (2002) 85-101.
- RAMADA CURTO, Diogo, *Cultura escrita (séculos xv a xviii)*, Lisboa, Instituto Ciências Sociais, 2007.
- RECKERT, Stephen, «Gil Terrón lletrado está», *Leituras. Revista da Biblioteca Nacional*, 11 (2002) 15-33.
- RÉVAH, I.S., «La censure inquisitoriale et les oeuvres de Gil Vicente», *Bulletin d'Histoire du Théâtre Portugais*, I, 1 (1950).
- SÁ DE MIRANDA, *Obras Completas de Sá de Miranda*, Rodrigues Lapa ed., Lisboa, Clássicos Sá da Costa, 1977, 3ª ed. rev.
- TODOROV, Tzvetan, *Éloge de l'individu. Essai sur la peinture flammande*, Paris, Seuil, 2004.

Materia peligrosa: la censura de las obras de Alfonso de Valdés

Rosa Navarro Durán
Universidad de Barcelona

No se había cumplido aún el primer siglo del invento que revolucionó la transmisión de los conocimientos y de las obras artísticas, la imprenta; y la difusión de los libros no era todavía mayoritariamente impresa porque seguían circulando los textos manuscritos, cuando en España dos decretos iban a cambiar por completo el panorama de los impresos: la pragmática de Felipe II de 1558 sobre la impresión de libros, y el índice inquisitorial de libros prohibidos de 1559. Después de un siglo de existencia, se controlaba ese aparato de difusión de ideas desde el poder civil y desde el poder eclesiástico. A partir de la pragmática, en los preliminares debería figurar la licencia de impresión, la tasa, el privilegio si lo había, el nombre del autor y del impresor y el lugar de impresión (a partir de 1627 debería indicarse también el año de impresión). Tenían, por tanto, que desaparecer las obras anónimas; iban a ocupar su lugar las obras firmadas con nombres falsos, con seudónimos que enmascaraban la autoría. Los López de Úbeda o los Fernández de Avellaneda iban a quitar obras a los anónimos, que tanto se estilaron en la primera mitad del siglo XVI. El índice de libros prohibidos sancionaría esa orden política porque en el «catálogo de los libros en romance que se prohíben» figuran los «libros en romance que no tengan título, o que no tengan el nombre del auctor o del impresor o del lugar adonde fueron impresos».¹ Se pretendía con ello poder controlar al «delincuente» evitando que pudiera esconderse en el anonimato; la solución fue hacerlo tras un nombre falso, e incluso el texto figuraría a veces impreso en una imprenta y un lugar también falsos.

1. *Catalogus* (1559: 57).

En la primera mitad del siglo XVI, aún sin normas ni prohibiciones oficiales, los censores debían actuar con celeridad para evitar que se divulgaran obras peligrosas por su materia. Voy a tratar de dos de estas censuras, de una carta que podríamos también considerar censoria y de una expurgación. Y nada podemos argumentar en favor de la inocencia de los libros censurados: en verdad eran potencialmente peligrosos desde el punto de vista del censor. Añadiré un antídoto muy eficaz contra tanto silencio obligado.

Dos censuras a dos *Diálogos*

En el Archivo de la Inquisición de Cuenca se conserva la carta del Consejo de la Suprema de 27 de agosto de 1529 que prohibía la circulación de un libro en romance impreso en la Universidad de Alcalá titulado *Doctrina cristiana*. Dice así:

Reverendos inquisidores: Ya creemos sabéis como en la Universidad de Alcalá se ha impreso, pocos días ha, un libro en romance que se intitula *Doctrina Cristiana*, cuyo auctor no se dice en él, e comienza en el prólogo «Pasando un día, muy iltre. Señor...» et acaba «...y no como los letrados y fariseos», en el cual hay muchas cosas erróneas e no bien sonantes, y así está declarado por muchos doctores teólogos que le han visto y examinado, et conviene con toda diligencia y presteza proveer y remediar cómo el dicho libro no se venda ni extienda por diversas manos e personas, porque después sería difícil remediarse. Por ende es menester que, luego, proveáis como todos los libros que se hallaren del dicho título *Doctrina Cristiana* en poder de librereros e impresores de vuestra jurisdicción se secreten y pongan por inventario, de manera que no se puedan vender ni esparcir por diversas partes ni engendrar errores en los ánimos de quien los leyere que son después dificultosos de quitar, y en esto se ponga mucha diligencia por amor de nuestro Señor, que conserve V. R. P. De Toledo, a xxvii de agosto de 1529.

A. Hispalensis.²

La obra anónima era de Juan de Valdés, se había impreso en Alcalá por Miguel de Eguía y había visto la luz el 14 de enero de 1529, como se indica en el colofón del único ejemplar conocido de la obra, que está en la Biblioteca Nacional de Lisboa.

Otra censura inquisitorial, en este caso de un libro no impreso nos iba a dar el nombre de su autor. Este manuscrito era del *Diálogo de Mercurio y Carón*, que durante siglos se le ahijó al escritor y que, en cambio, gracias a tal censura pudo Marcel Bataillon devolvérselo a su auténtico autor, su hermano Alfonso.³

2. Archivo de la Inquisición de Cuenca, L. 224, f. 46r. Reproducido por Miguel Jiménez Monteserín (Juan de Valdés, 1979: 182-183).

3. Como Bataillon indicaba (1925: 407-408), la censura estaba inventariada por Antonio

Paz y Mélia en el *Catálogo abreviado de Papeles de Inquisición* (1914: nº 2): «Censuras del Diálogo o Tratado que tenía el canónigo Diego de Valdés. Parecer del Dr. Vélez, Murcia 6 de marzo de 1531, 2 hoj. 1/2 fol.»

A 6 de marzo de 1531, en Murcia, el doctor Vélez escribía a los reverendos y muy magníficos señores del Consejo de la Santa y General Inquisición contestando a su petición de que les mandara:

...[el día]logo o tratado que tenía el canónigo Diego de Valdés, con relación [de las] cosas que en él parecen ser erróneas o escandalosas, y lo que yo de[l dicho] libro puedo rrecolegir es que él es ordenado de perssona bien doct[a] en la[s] cosas de humanidad, más que en la sagrada escritura y que en lo que cerca del... habla se muestra yndevoto y aun escandaloso, y los que vieren o oyeren lo que aquí dize tomarán no buena doctrina ni buen exemplo, mayor[mente] los que no son tan leydos, como oy día todos presumán de theólogos, hasta las mugeres...

Enumera luego los «errores y cosas contenidas en este libro que dan o pueden cabsar escándalo en lo concerniente a nuestra sancta fee cathólica y religión christiana». El primero es el ataque a los mandamientos de la iglesia, y precisa que se refiere a las bulas y las indulgencias:

...burla de las bullas, diziendo que no se dan sino al que da dineros, como si no se aplicasen a pías y sanctas obras, a suplicación de su magestad y por su sanctidad que las concedió. Y en el folio 58 desde el principio dél burla y escarnesce más de las yndulgencias y jubileos, llamándolos atajos, diziendo que siempre holgó más de yr por el camino rreal que de buscar atajos, etc.... y que siendo dello rreprehendido parece que después de otras palabras dixo que syempre fue su yntención de desasyrse de todas las cosas y confiar tan solamente en Ihu. Xpo., y en esto dezir parece que haze a las bullas estrañas o que es yndevoto a ellas...

Se fija luego en el pasaje del saco de Roma: «en el folio 29 habla rreziamente en lo del saco de Roma cerca del estado de la yglia.», y en cómo «dize que es una gentil ynvención llamar patrimonio de sant Pedro las cibdades, villas y lugares que poseen los pontífices romanos, y cerca desto dize algunas palabras rezias, rrepresentando que las dize sant Pedro».

El asunto que le hace escribir más es el que sigue: la supuesta alabanza de los alumbrados. Todo comienza con que «dize unas escandalosas palabras y forte erróneas, diziendo que entre tanta multitud de xpianos. no halló quien de veras siguiesse la doctrina xpiana.». Seguirá diciendo:

... y que los que halló heran tan pocos que no hazía mención dellos y que hera la más excellente cosa del mundo ver con cuánto señorío spiritual y con cuánta alegría y contentamiento bivían, y que, conuerssando con ellos parecía conuerssar con los ángeles, y que los cuytados son en diverssas manera[s] perseguidos y que no osauan parecer ante los otros ni declarar las verdades que Dios les a manifest[ado] y que hera cosa ymposible y más que ymposible que algund [hombre] pudiesse alcançar aquella perfección, etc... y parece que aquesto se en[dereza] a los llamados alumbrados, y a mi ver no se pueden verifica[r ni en]tender estas palabras sino dellos, y la persecución que dize padescen, así mesmo no se puede entender sino de la scta. Ynquisición y de sus juezes, porque ellos son los que contra estos errores proceden. Y este auctor llama esto persecución, teniendo por perfectos y como a ángeles a los suso dichos.

Recoge luego la que él lee como crítica a los frailes: «Y a los que llama lobos, que persiguen y acusan, parece que entiende por los frailes rreliogiosos, ansy porque dize trahen diuersos hábitos como por lo que dize in 2º folio in prima facie in fine contra los frayles».

Defenderá a los cartujos, supuestamente aludidos en el texto, y luego censurará un ataque al estado de la virginidad que no figura en los textos que nos han llegado. Antes de volver a insistir en el ataque a las «obsseruancias de la yglesia», apunta la condición de luterano del autor por el desdén a las oraciones a la Virgen:

In principio se muestra yndevocto a Nra. Señora la Virgen María y escandaloso a los que leyeren o oyeren lo que dize de su salutación, hablando de un ánima de un predicador, diziendo que pocas vezes hazía dezir la Ave María en principio de su sermón, etcétera, en lo qual parece que aprueba uno de los errores en que en la cibdad agusta quedaron últimamente los leuterianos...

Acabará dando datos del escritor y de la circunstancia de haber requisado el manuscrito a su hermano:

Este canónigo Valdés está muy penado y con mucho sentimiento por le aver tomado este libro que a vs. ss. embío y dos otros libros pequeños borrado[re]s, en los cuales se contiene la primera parte deste libro. Y los borrado[re]s quedan en la cámara del secreto con el otro libro yntitulado *Diálogo de doctrina christiana*, que se imprimió en Alcalá de Henares, el qual compuso otro hermano suyo rreliogioso. Y la pena que este canónigo dize que tiene desto es ansí porque compuso este libro su hermano Alonso de Valdés, secretario de su magt. para las cosas de latín, diziendo que le podría venir algún perjuizio a su honrra de algo de lo en él contenido, como por avérselo embiado el dicho su hermano con otras cosas suyas para que lo guardase y en averlo él publicado en esta cibdad, y publicárase más si acá no gelo tomáramos.

La carta del inquisidor figura recibida en Ocaña a 27 de marzo de 1531.⁴

Esta censura es, pues, prueba de la autoría de ambos *Diálogos*, de Juan de Valdés como autor del *Diálogo de doctrina cristiana* y de Alfonso del de *Mercurio y Carón*. En 1531 Alfonso de Valdés no estaba ya en España, la había abandonado el 22 de julio de 1529 al embarcarse con la corte del Emperador rumbo a Italia. No volvería a ella porque el 6 de octubre de 1532 moría de peste en Viena.

4. El texto lo tomo del extracto de la transcripción que hace José F. Montesinos en el apéndice de su edición del *Diálogo de Mercurio y Carón* (Valdés, 1947: 241-246). Dice él en nota: «Publico estos fragmentos según una fidelísima copia del documento que debo a la

amabilidad de M. Bataillon. Los trozos suprimidos se refieren a citas teológicas en que Vélez fundamenta sus censuras». El propio Bataillon ya había reproducido el pasaje esencial (1925: 408). Archivo Histórico Nacional. Inquisición. Leg. 4520, nº 2 provisional.

Dos cartas que alumbran el contenido del *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*

La primera obra de Alfonso de Valdés, el *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, había circulado antes también manuscrita y sin nombre de autor. Se imprimiría en Italia, en fecha e imprenta desconocidas, en un volumen junto al *Diálogo de Mercurio y Carón*; es muy probable que la imprenta fuera la que tenían los Brucioli en Venecia (Antonio Brucioli fue erasmista convencido al comienzo y traductor de la Biblia al italiano; se enfrentó con Clemente VII). El texto de los dos *Diálogos* tiene italianismos achacables al impresor; además hacia 1546 aparecieron traducidos al italiano; por tanto, tuvieron que imprimirse antes. En el índice del inquisidor Valdés figura prohibido el *Mercurio*: «Diálogo de Mercurio y Charón, en qualquier lengua», y también se dice en latín: *Dialogus Mercurii & Charonis, quacumque lingua* (1559: 51 y 22);⁵ pero extrañamente no figura el *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*. Como no es posible que no se prohibiera,⁶ tal omisión sólo puede explicarse por desconocimiento de su existencia (indicaría, por tanto, que no circulaba ya manuscrito) o por convencimiento de que se había logrado borrar todo rastro del texto.⁷ No parece probable que, al figurar en la traducción italiana tras el de *Mercurio y Carón*, quedara oculto a la mirada inquisitorial. Se conservan en España más testimonios del xvi de este segundo *Diálogo* que del primero: en la biblioteca de El Escorial —con fondos inquisitoriales— se halla un manuscrito de la primera parte del *Mercurio y Carón*, que recoge la primera versión del texto (la impresa ofrece numerosas variantes y suprime dos pasajes con dos anécdotas completas). En la Biblioteca Nacional, se conservan dos ejemplares de dos ediciones en letra romana: uno de ellos sólo contiene el *Diálogo de Mercurio y Carón* (R/ 32173), y el otro (R/ 31674) tiene primero el texto del *Mercurio*, y después, el *Diálogo en que particularmente se tratan las cosas acaecidas en Roma el año de M.D.XXVII*. Si se hubiera mencionado su nombre en el índice de libros prohibidos, de alguna manera se le hubiese dado la existencia que se había querido borrar. Iban a ser los luteranos los que lo difundirían fuera de España.

Conservamos la carta que le mandó a Alfonso de Valdés en agosto de 1528 el nuncio del Papa, Baltasar Castiglione, en respuesta a otra del escritor,

5. *Catalogus* (1559: 51 y 22).

6. Bataillon (1966: 503, nota 6) cita una comunicación de la Suprema a la Inquisición de Toledo (Madrid, 29 de agosto de 1541) sobre el proceso contra Ana del Valle, mujer de Francisco de Recalde. Ella había declarado a los inquisidores toledanos «que tenía en su poder un diálogo titulado *Lactancio*, que dezían que lo compuso Valdés, secretario del

gran canciller, que está en romance castellano, de mano».

7. No figura tampoco el *Mercurio y Carón* en el índice de 1551; Bataillon y Bujanda se inclinan a atribuir esta ausencia a un olvido (¿también lo fue no incluir al *Lactancio*?). El *Mercurio y Carón* figura condenado en la lista de Portugal de 1547, y también en la de 1551; el *Lactancio*, en la de 1581.

a propósito de su *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, y es un ataque feroz al converso,⁸ al que nació —según le dice— deshonrado, aunque llegara a tan alta cima política: «meravigliomi che abbiate mai creduto ch'io debba far piú conto dell'onor vostro, il quale voi avete perduto prima che nasceste»;⁹ le llamará gusano: «un cosí vil verme come siete voi», y también «impudente sacrilego, furia infernale»; le habla de su «nefanda lingua», y le profetiza que «le pietre medesime si leveranno a lapidarvi e a scarciarvi di Spagna, perché questa cristianissima nazione odia e perseguita gli eretici».¹⁰ Además de ser una suma de insultos, la carta es también una censura del contenido de su *Diálogo*; como Castiglione era el nuncio del papa Clemente VII, así se puede considerarla.

Nos da un dato interesante sobre la difusión de la obra manuscrita: «Ultimamente essendo in questa villa di Madrid, da molte persone sono stato avvistato che di tal libro si erano fatte molte copie e che si pensava di stamparlo, e mandarlo in Italia e nella Magna, e in diverse altre parti».¹¹

Alfonso de Valdés había comenzado su carta a Castiglione hablándole de su intención de no publicar la obra y de la noticia que tenía de las copias que se habían hecho de ella:

Antes que d'esta villa partiésemos para Valencia, VS. me embió a hablar con M. Gabriele, su secretario, sobre una obrezilla que yo escribí el año passado [...]. Y es la verdad que nunca yo más la he leído ni quitado ni añadido cosa alguna en ella, porque mi intención no era publicarla, aunque por la poca lealtad que en casos semejantes suelen guardar los amigos, aquellos a quien yo lo he comunicado lo han tan mal guardado, que se han sacado más traslados de los que yo quisiera.¹²

Se defiende de lo que el secretario le diría de las opiniones del Nuncio sobre su obra:

En decir VS. que yo hablo contra determinaciones de la Iglesia en perjuicio de las imágenes y reliquias, conozco que VS. no ha visto el libro; porque si visto lo hoviera, no puedo creer que dixera una cosa como ésta [...]. Y a esta causa digo que si VS. se quexa de mí que meto mucho la mano en hablar contra el Papa, digo que la materia me forzó a ello; y que queriendo excusar al Emperador no podía dexar de acusar al Papa, de la dignidad del qual hablo con tanta religión y acatamiento como qualquier bueno y fiel cristiano es obligado a hablar, y la culpa, que se puede atribuir a la persona, procuro quanto puedo de apartarla dél y echarla sobre sus ministros.¹³

8. Morreale (1983: 102), que analiza la diatriba, no puede dejar de subrayar que la lectura de Castiglione del *Diálogo* «fue, para decir poco, muy malévol a y alejada de esa moderación que tanto encarece en el *Cortegiano*».

9. Valdés (1996: 563).

10. Valdés (1996: 564, 571, 573).

11. Valdés (1996: 540).

12. Valdés (1996: 108).

13. Valdés (1996: 109).

Castiglione, en su furiosa respuesta, afirmará una y otra vez que el libro es un alegato contra el Papa: «la materia principale del vostro libro è di dir male del Papa». Le dirá que huele a luteranismo su obra: «si sente molto odore di luteranesimo, per dir cosí, e delle opinioni d'altri eretici». ¹⁴ Le señala pasajes del *Diálogo*, desde su mismo prólogo («dicendo che l'ignoranza del mondo è tanto grande che non vi maravigliate dei falsi giudizi che il volgo fa sopra le cose accadute in Roma...»); ¹⁵ subraya su ataque a las ceremonias de la iglesia, al culto a las reliquias, con alusiones a pasajes precisos:

Voi adunque con simili vostre facezie contro la religione cristiana mostrando schernimento e dispregio delle cerimonie di quella e delle istituzioni della chiesa e di tutte le cose sacre, pensate muovere altrui a riso, e dite del giuppone della Trinità e del pezzo del torrente Cedron, e delle calze vecchie di san Giuseppe. ¹⁶

Los funde con escenas del saco de Roma: «e narrate dell'alemanno che, col cappello da cardinale in testa, portava un barile di vino in spalla; e dei soldati che menarono in Campo di Fiori i vescovi a vender con la frasca in testa e che se li giocarono...». ¹⁷

Castiglione había leído minuciosamente el *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, y su indignación le lleva a un torrente de amenazas contra Alfonso de Valdés: «e crediate che codesti vostri malefici occhi vi hanno da essere cavati dalla testa dai corvi prima che veggano quel tanto male che voi desiderate; e la nefanda lingua, che adoperate per instromento d'accender fuoco nel mondo, prima sarà lacerata dai cani che mai possa indurre l'imperatore a far cosa che non sia servizio di Dio». ¹⁸

No sólo le exaspera el contenido del *Diálogo*, sino el registro irónico, la sátira del escritor conquense: «ho notato che in alcuni luoghi, molto vi dilettrate di essere faceto e di dire grazie e piacevolezze acutamente». Nota, por tanto, aspectos literarios y, sin querer, alaba el arte literaria de Valdés: «mostrate l'ingegno e l'eloquenza vostra, e usate molti colori rettorici, amplificando, esagerando, ed estenuando, secondo che vi par convenire». ¹⁹

Señala la forma literaria elegida, el diálogo, y ante la posible excusa de que contrapone dos opiniones, le desenmascara:

Ma voi non siete tanto cauto nelle scrivere, che non si conosca quale è la persona del dialogo, la cui sentenza voi approvate, e quella a cui fate dire mille semplicità

14. Valdés (1996: 542, 556).

15. Valdés (1996: 543).

16. Alude a uno de las pasajes esenciales del *Diálogo*: el ataque contra las reliquias, en donde Alfonso de Valdés toma elementos del coloquio de Erasmo *Peregrinatio religionis ergo*, pero también del *Diálogo del Nacimiento* de Torres Naharro. Dice el texto de Valdés: «de las

plumas del Espíritu Santo, del jubón de la Trinidad y otras infinitas cosas a estas semejantes [...] que aun en Aquisgrano hay no sé qué calzas viejas que diz que fueron de sanct Joseph», Alfonso de Valdés (1992: 201-202).

17. Valdés (1996: 553).

18. Valdés (1996: 571).

19. Valdés (1996: 553).

accioché piú facilmente sia redarguita. E vedesi che le opinioni di Lattanzio sono le vostre, e voi siete Lattanzio; e perciò no sarà inconveniente da qui indietro mutarvi il nome e chiamarvi Lattanzio.²⁰

En su agria crítica al procedimiento que ha elegido Alfonso de Valdés para presentar su materia, la sátira, le indica cómo él ha atacado a una persona concreta, el Papa, nombrándolo, cosa nunca vista: «e questa petulante maledicenza non è, né mai è stata conceduta in legge alcuna, o in alcun luogo o tempo, del quale s'abbia notizia».²¹

Le recuerda cómo los cómicos antiguos «come Aristofane, Eupolis e Cratino e Lucullo, perché riprendendo i vizi nominavano le persone, furone reprobati, e da quella commedia si cavò poi la nostra satira, la quale riprende i vizi ma non nomina le persone», y le amenaza con el castigo a los que escriben libelos:

Dovreste ancora sapere che le vostre leggi acerbamente castigano coloro che scrivono libelli famosi contro chi che sia. Stando adunque questo, parvi ché onesta e lodevole materia del vostro libro sia stato il pigliar per soggetto il dir male di un papa con tanta ignominia e con tante bugie e falsità cosí pubbliche? E non per altro che per mostrar l'odio e la poca vostra prudenza?²²

Ya el Nuncio había denunciado al Emperador el contenido sacrílego del *Diálogo*, y le dice que volverá a hacerlo, a hablarle de «vostra sacrilega operetta (poiché operetta la chiamate)». Y después de acumular insultos contra el escritor, le aconseja que dirija sus dardos hacia otro lado, hacia un asunto menos importante, hacia un lugar donde no pase nadie conocido:

E se pur nasceste in cosí mal punto e foste formato della natura di cosí perversa condizione che non possiate restar di dir male e bugie per ubbidire all'istinto vostro, dichiarando la malignità ch'avete nel cuore, la quale però ancora senza parlare vi si vede dipinta nella pallidezza di quel volto pestilente, e in quegli occhi velenosi e risi sforzati che par che sempre spirino tradimenti, dovevate pigliare soggetto meno importante, e fare come quelli che, per passar tempo, esercitandosi tirano di balestra, e mettono il bersaglio in luogo dove non passi persona.²³

Acabará su carta con una amenaza muy concreta²⁴ haciendo un juego de voces con el final de su *Diálogo*, con hacerle llevar el sanbenito de los penitenciados:

20. Valdés (1996: 554).

21. Valdés (1996: 557).

22. Valdés (1996: 557).

23. Valdés (1996: 564).

24. En una carta que escribe Valdés a Maximiliano Transilvano en Zaragoza, a 22 de abril de 1529, le habla de la actuación de Juan Alemán convenciendo al nuncio del Papa

para que actuara contra él a raíz del *Diálogo*, y cómo este lo hace con gusto: «Se presenta al César; dice que he escrito yo un librito sobre la toma y destrucción de Roma, en el cual afirma haber leído él muchísimos errores; y que, si el César estimaba en algo la amistad del Pontífice, mandase cuanto antes destruir y quemar el librito». Valdés le comenta luego

E perché nell'ultimo del dialogo dite all'arcidiacono di voler andare a san Benito a fornire il vostro religioso ragionamento, penso che sia pronostico che un san Benito abbia da venire a voi, e che con quello abbiate da fornire la vita.²⁵

Alfonso de Valdés le haría caso. Estaba ya escribiendo por entonces su *Diálogo de Mercurio y Carón*, donde desfilan almas sin nombre ante los dos interlocutores, Mercurio y Carón, personajes literarios ya configurados, con quienes nadie podía identificarle.

El influjo de la epístola censoria de Castiglione sobre la escritura de Alfonso de Valdés

Alfonso de Valdés manifiesta su renuncia a la sátira personal en la misma elección de los personajes de su segundo *Diálogo*. En el primero, tras el nombre elegido para el eclesiástico que dialoga con el caballero mancebo de la corte del Emperador, el arcediano del Viso, se adivinaba otro: el del palentino arcediano del Alcor, el traductor del *Enquiridion* de Erasmo; porque un «viso» es un «alcor», una colina desde donde se ve. Y Lactancio es, en efecto, como le acusaba el nuncio papal, su *alter ego*, disfrazado de nombre significativo: Lactancio, el del retórico cristiano que hablaba de la ira de Dios y del castigo providencial. En su segundo diálogo, los interlocutores son dos personajes mitológicos cuya conversación gozaba de rica tradición literaria, con la que el escritor se identifica: Mercurio, el dios que acompañaba a las almas al Hades, y Carón, el barquero que las lleva en su travesía de la Estigia. En el prólogo a la primera parte de la obra, pregonaba además Valdés sus modelos literarios: «Si la invención y doctrina es buena, dense las gracias a Luciano, Pontano y Erasmo, cuyas obras en esto habemos imitado». No son sólo modelos de su aguda sátira, del diálogo de los personajes, sino también de ideología.

En el *Caronte* de Luciano, Caronte y Hermes observan a los seres humanos desde una atalaya, su afán estúpido por las riquezas y el poder, sin pensar en lo efímero de todo, sin pensar... en Caronte. En el *Carón* de Erasmo, el barquero conversa con Alastor y le habla de las sombras que transporta en su barca, de las muchas que le llegan a cada guerra, cargadas de bulas y de beneficios eclesiásticos; quiere comprar una barca grande, un sólido trirreme, porque el viejo esquife se le llena de agua y la Fama le ha dicho que todo el mundo está en guerra gracias a la labor concienzuda de las Furias. Esa anécdota, la compra de la

que, en cambio, aumentó la celebridad de este librito gracias a la calumnia; y que sus detractores acabarían mal al poco tiempo: se desterró de la corte a Alemán, y el Nuncio moriría

poco después; Caballero (1875: 435-437). Reproduzco la traducción que hace Caballero del texto latino de la carta.

25. Valdés (1996: 574).

galera, con la que se ha empeñado el barquero, es la que Alfonso de Valdés usa para abrir las dos partes de su *Diálogo*.

En el *Carón* de Pontano, donde también hablará el dios con el barquero (aunque lo inician los jueces del Hades, Minos y Eaco), nos encontramos con el modelo de las ánimas valdesianas, con las sombras que conversan con Carón. Antes de que suceda esa escena, tres gramáticos hablan con Mercurio: Pedano, Teano y Menicello, en una sátira espléndida contra las minucias filológicas. Después el barquero ordena a unas «sombras infelices» que suban a su barca; la primera será la de Cipria, una meretriz, que va acompañada de un cardenal; le sigue la de un fraile, que se pasaba de una orden a otra para engañar mejor; es mejor oírle a él: «Por el día, oía en confesión los pecados de las mujeres. Por las noches, me gustaba hacer sodomías por los burdeles».²⁶

Luego viene un obispo, «de piel lustrosa y los andares de pato», con una barriga inmensa, donde metía las rentas de la iglesia. Y después una pobre infeliz que había ido a la iglesia para pedir a Dios una buena boda y fue engañada por un sacerdote...; encarnaba una nueva versión de la novela segunda de Masuccio («Un frate domenichino dà ad intendere a madonna Barbara che conciperà de un iusto»). Valdés había leído a ambos geniales escritores satíricos: a Pontano y a Masuccio, cuya huella queda patente en el *Lazarillo*, en el episodio del buldero y en el que conforma la estructura de la obra, porque se inspiran en las novelas IV y IX del *Novellino*.²⁷

En su *Diálogo de Mercurio y Carón* las ánimas no tienen nombre y representan además sólo a dos estamentos: el eclesiástico y el cortesano. Desfilan la de un predicador, la de uno de los principales del Consejo de un rey muy poderoso, un duque, un obispo, etc. Sólo el obispo pone nombre a la dama que recomienda a Carón porque dice que, cuando se entere de su muerte, se matará;²⁸ pero el barquero le dice con sorna que no le faltará otro obispo; se llama «Lucrecia», y el nombre es significativo porque por antífrasis suele ser el de una cortesana; así se llama en el diálogo de Erasmo *El joven y la prostituta*.

Alfonso de Valdés había tenido en cuenta el ataque de Castiglione. Tampoco introdujo en este segundo diálogo a un personaje que fuera claramente su *alter ego*; y así tuvo que casar al buen consejero de un virtuoso príncipe para que no pudieran decir que la única ánima —de la primera parte— que se salvaba era la del personaje con el que se identificaba, y además lo subrayó en el prólogo:

Y a esta causa, poniendo un casado que subía al cielo, hice mención de un fraile de san Francisco que había llevado aquel camino; de manera que, a mi parecer, ninguna razón ternán los otros estados de quejarse de mí ni decir que quise favorecer mi partido, pues ni yo soy fraile ni casado.²⁹

26. Pontano (2004: 93).

27. Navarro Durán (2008: 35-39).

28. Valdés (1999: 129).

29. Valdés (1999: 74).

En este mismo prólogo expone el recelo que tiene de los «calumniadores» y la crítica que un destacado teólogo le hizo de su diálogo al leerlo (como he dicho, este prólogo sólo conviene a la primera parte). El escritor ofrece, pues, su obra a la «censura» previa para evitar la que tendría al divulgarse:

Y mostrelo a uno de los más señalados teólogos, así en letras como en bondad de vida, que en España yo conozco, por cuyo consejo emendé algunas cosas de donde los calumniadores pudieran tener achaque para calumniarme. Consejábame, allende desto, que así como pongo ánimas de muchos estados que se van al infierno y sola la ánima de un casado que va al paraíso, pusiese de cada estado de aquéllos una ánima que se salvase, diciendo que de otra manera los otros estados se podrían quejar, siéndoles aquí los casados preferidos, y que con esto, no solamente quedaba excluida la calumnia, mas la obra muy perfeta.

A pesar de la razón que reconoce en tal consejo, decide no seguirlo, pero deja abierta la puerta a ello:

Todavía, por no desechar el consejo de un tal varón, si viere agradar lo que agora publico, no se me hará de mal de añadir en otra edición lo que en esta parece faltar.³⁰

Y así lo iba a hacer al añadir una segunda parte al *Diálogo*, en la que desfilan seis almas que van al cielo y cuya vida es el envés de la de sus equivalentes en la primera parte.

Valdés hace explícito en este prólogo su voluntad de mantenerse en el anonimato, de no poner su nombre en su obra; lo cierra diciendo: «Y si hobiere alguno tan curioso que quiera saber quién es el auctor, tenga por muy averiguado ser un hombre que derechamente desea la honra de Dios y el bien universal de la república cristiana».³¹

Ese anonimato voluntario le iba a costar al escritor la pérdida de sus obras; su recuperación está siendo muy lenta: en el siglo XIX la del *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*; en el XX la del *Mercurio y Carón*, y en este siglo XXI tal vez logre recuperar su tercera obra, la más espléndida: *La vida de Lazarillo de Tormes, y de sus fortunas y adversidades*.

Menéndez Pelayo, que tenía ya sus dudas de que el *Diálogo de Mercurio y Carón* fuera obra única de Juan de Valdés porque creía que su hermano Alfonso había intervenido en su redacción, hizo un encendido elogio de su prosa:

El ingenio, la gracia y amenidad rebosan en él, y bien puede decirse que nada hay mejor escrito en castellano durante el reinado de Carlos V, fuera de la traducción del *Cortesano*, de Boscán. La lengua brilla del todo formada, robusta, flexible y ju-

30. Valdés (1999: 74).

31. Valdés (1999: 75).

gosa, sin afectación ni pompa vana, pero al mismo tiempo sin sequedad ni dureza, y con toda la noble y majestuosa serenidad de las lenguas clásicas.³²

Y tal elogio proviene de quien repudia el contenido de sus dos *Diálogos* y su sátira erasmista. Y Bataillon lo alaba, con razón, así: «Double grandeur, beauté unique. Oeuvre d'ardeur et d'ironie, toute limpide, et que nulle rhétorique n'embourbe».³³

Los dos *Diálogos* se publicaron juntos, como se ha dicho. Se conservan tres ejemplares de esa primera edición, que están en la biblioteca de la Universidad de Rostock, y en las de Munich y Göttingen. Menéndez Pelayo describe las tres ediciones en letra gótica y dos en romana, sin lugar ni año, de las que tenemos noticia.³⁴

El *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, cuyo rastro desaparece en España, se imprime, en cambio, de nuevo en Oxford, en 1586, por Joseph Barnes, y se encuaderna con las *Reglas gramaticales para aprender la lengua española y francesa* de Antonio del Corro; tiene alteraciones de importancia, posiblemente del editor ¿Antonio del Corro?. Se imprime con portada y paginación aparte, y aparece falsamente en algunos ejemplares París como lugar de impresión. Es la que reprodujo Usoz en 1850.

A partir de la edición de Antonio del Corro se hace una traducción inglesa, que se imprime en Londres, en 1590, por Abel Jeffes; y una holandesa. Hay también una traducción alemana (Boehmer describe ediciones de Amberg, 1609, 1613, y Francfort, 1643), como indica Menéndez Pelayo.

La expurgación del *Lazarillo*

Los censores y el nuncio del papa no leyeron mal. No hay escritor español en la primera mitad del siglo xvi que arremeta con mayor virulencia contra la corrupción de los miembros de una iglesia necesitada de reforma que Alfonso de Valdés. Erasmista por convicción, lector de Boccaccio, de Masuccio, de Pontano, fue un maestro en el manejo de la sátira. Como le aconsejó Castiglione, buscó para los dardos de su tercera obra,³⁵ de su sátira ya plenamente literaria, sin contenido cronístico, histórico, un lugar donde aparentemente no pasaba nadie: sólo un ciego que vivía de las oraciones en que no creía, un mezquino clérigo que mataba de hambre a su criado, un escudero muerto de hambre, un fraile de la Merced que rompía muchos zapatos, un buldero que fingía milagros, un capellán que explotaba a su criado al que había hecho aguador, un arcipreste

32. Menéndez Pelayo (1963: III, 203).

33. Bataillon (1925: 412).

34. Menéndez Pelayo (1963: III, 192).

35. Véase Navarro Durán (2004a).

de San Salvador que había casado a su manceba con el pregonero que le anunciaba los vinos. Ninguno de esos personajes tenía nombre. Y a pesar de ello, su sátira seguía apuntando a los mismos objetivos, disparando contra los miembros viciosos (avariciosos, lujuriosos, crueles, explotadores, hipócritas) de la iglesia.

Lo vio muy bien la Inquisición, de tal forma que *La vida de Lazarillo de Tormes, y de sus fortunas y adversidades*³⁶ se convirtió en una obra peligrosísima ya antes de su prohibición. Un médico judío de Barcarrota escondió hacia 1557 un ejemplar, junto a otros libros, en la pared de su casa antes de huir a Portugal.³⁷ El azar hizo que en 1992 se descubriera el secreto de Francisco de Peñaranda, médico de Llerena: diez libros impresos y un manuscrito, envueltos en paja y emparedados en su casa de Barcarrota.³⁸ Así nos permitió contar con un ejemplar de una edición del *Lazarillo* desconocida hasta ese momento, la impresa en Medina del Campo, en 1554 (acabada a «primero del mes de marzo»), por los hermanos Mateo y Francisco del Canto.

En el primer índice de libros prohibidos figuró ya «*Lazarillo de Tormes*, primera y segunda parte»;³⁹ porque tampoco escapó de la censura inquisitorial⁴⁰ la mediocre continuación de una obra tan peligrosa, en donde se subrayaba el hecho de que la mujer de Lázaro fuera la amante del arcipreste y se pudiera, por tanto, suponer que también el padre de su hija. Pero tal anécdota sólo servía para dar autenticidad al personaje que se tomaba como protagonista; el centro del relato se alejaba de esta materia peligrosa: era la metamorfosis de Lázaro en atún y sus curiosas y poco interesantes andanzas marinas, que son una alegoría política contra el Emperador, escrita por un noble resentido: Diego Hurtado de Mendoza (2010).

Un inteligente censor, secretario del Consejo de Indias, Juan López de Velasco, para que pudiera circular en España, tras su inclusión en el índice inquisitorial, expurgó *La vida de Lazarillo de Tormes* y la publicó en 1573 junto con una obra que había dejado honda huella en sus páginas, la *Propalladia* de Torres

36. El título no deja de ser curioso porque habitualmente las vidas se presentan sin artículo (*Vida de...*), incluso una de las lecturas que se ven en el texto del *Lazarillo* se llama *Vida de Ysopo*. En 1516 se publica *La vida y pasión de Jesucristo y las historias de las festividades de su Santísima Madre con las de los santos* (Zaragoza, Jorge Coci) de fray Gonzalo de Ocaña; lleva el artículo inicial, pero este se justifica por tenerlo el siguiente miembro de la enumeración («las historias»); sin embargo, en su reelaboración por fray Pedro de la Vega (Zaragoza, Jorge Coci, 1522) lo pierde. Y más extraño es aún el añadido «y de sus fortunas y adversidades» («acerca de sus...»), que coincide con el final del prólogo («con tantas fortunas, peligros y adversidades»), donde el término

«fortunas» es equivalente a «adversidades». Si el principio (leído en sentido inverso) y el final del título tuvieran en cifra, como apunto, el nombre del escritor: LA V / DES, quedaría justificada su «extraña» composición; y lo era porque en *la vida* ya estaban incluidas las penalidades sufridas.

37. Serrano Mangas (2004).

38. Para la descripción de esa «biblioteca» y la historia del descubrimiento y divulgación, véase Lama (2007).

39. *Cathalogus* (1559: 57).

40. Ambas siguieron figurando en todos los índices españoles de libros prohibidos: «Lazarillo de Tormes. Primera y segunda parte, no siendo de los corregidos e impr. del año 1573 acá», Carbonero (1873: 389).

Naharro. Y esta actuación de la censura, igual que las que he citado, nos da unos datos valiosísimos sobre este librito, que, como los otros dos de su autor, nunca llevó su nombre.

En el prólogo López de Velasco nos da ya un dato esencial: empareja el *Lazarillo* con la *Propalladia* de Torres Naharro y con las poesías de Cristóbal de Castillejo, ambos escritores de la primera mitad del XVI, contemporáneos de Alfonso de Valdés:

Aunque este tratadillo de *La vida de Lazarillo de Tormes* no es de tanta consideración, en lo que toca a la lengua, como las obras de Christóval de Castillejo y Bartolomé de Torres Naharro, es una representación tan viva y propia de aquello que imita, con tanto donaire y gracia, que en su tanto merece ser estimado y así fue siempre a todos muy acepto; de cuya causa, aunque estaua prohibido en estos reynos, se leía y imprimía de ordinario fuera dellos. Por lo qual, con licencia del Consejo de la Santa Inquisición y de su Magestad, se emendó de algunas cosas por que se hauía prohibido y se le quitó toda la segunda parte, que por no ser del autor de la primera, era muy impertinente y desgraciada.⁴¹

López de Velasco suprime los tratados cuarto y quinto: el del fraile de la Merced y el del buldero. Sabe leer muy bien (incluso en calificar la segunda parte). Los zapatos rotos de Lázaro decían demasiado; casi podría afirmar que lo que nunca se había dicho en un texto literario.⁴² Y después del concilio de Trento, hablar de bulas era sumamente peligroso, y lo habría sido ya unos años antes. Cambiar la falsa reliquia de la novela IV de Masuccio por la bula había sido otro de los dardos de la sátira erasmista de Alfonso de Valdés.

Los ataques de los censores, las omisiones de la censura nos aportan datos para poder leer mejor esos tres textos de Alfonso de Valdés, un satírico agudísimo y un prosista excepcional.

El antídoto contra la censura: lectores escritores

La divulgación de *La vida de Lazarillo de Tormes* fue, por tanto, peligrosa y difícil. Chevalier llegó a la conclusión de que «*Lazarillo de Tormes* se vendió poco y mal en España en la segunda mitad del siglo XVI»; se basa en el dato de que a partir de la edición expurgada de 1573 sólo hay documentadas otras dos ediciones en ese periodo de tiempo (impresas en Milán y Amberes), aunque se registre otra de 1589, impresa en Valencia, en la biblioteca del condestable Juan Fernández de Velasco. Pero a continuación enumera la presencia de sus personajes en textos literarios y concluye «que la fortuna de un libro no se puede definir únicamente

41. *La vida de Lazarillo* (1967: 19).

42. Navarro Durán (2008: 69-70).

por la extensión de su público, sino también por la fuerza de la atracción que ejerce sobre unos ingenios escogidos». ⁴³

Sucede además que no todos los lectores confiesan su lectura. El propio Chevalier señala que Covarrubias no lo cita ni una sola vez y concluye: «no parece sino que desconoce la obra». ⁴⁴ No, no la desconoce, sólo la silencia. Y la prueba nos la da una definición suya que nos ha llevado a los editores del *Lazarillo* a reproducir su error en las notas a la palabra «jerigonza». Covarrubias define así el término: «Un cierto lenguaje particular de que usan los ciegos con que se entienden entre sí. Lo mesmo tienen los gitanos, y también forman lengua los rufianes y los ladrones, que llaman germanía.» Y añade una de sus peculiares etimologías:

Díjose gerigonza, *quasi* gregigonza: porque en tiempos pasados era tan pe-regrina la lengua griega, que aun pocos de los que profesaban facultades la entendían, y así decían hablar griego el que no se dejaba entender. O se dijo del nombre *gyrus*, *gyri*, que es vuelta y rodeo, por rodear las palabras, permutando las sílabas o trastocando las razones; o está corrompido de *gyt-gonza*, lenguaje de gitanos.

Tal explicación pasó al *Diccionario de Autoridades*, pero, en cambio, prudentemente se suprimió en él lo del lenguaje de los ciegos. Esa era la pista que nos lleva al *Lazarillo*, al pasaje en que Lázaro dice que el ciego «en muy pocos días me mostró jerigonza», que es equivalente a lo que enseguida dice: «Yo oro ni plata no te lo puedo dar; mas avisos para vivir muchos te mostraré». Como he demostrado, esa «jerigonza» es la «girigonza» o «girigonza», el jacinto, piedra preciosa, porque así pueden calificarse los «avisos», las enseñanzas, que le da el ciego. ⁴⁵ No habla éste jerga alguna ni le hubiera servido de nada a Lázaro hablarla. Covarrubias glosaba el término a partir del texto del *Lazarillo*, que conocía muy bien.

Otra acepción de una palabra de su *Tesoro* se debe a esa misma lectura: el añadido a la definición de la palabra «brincar»; y puede detectarse porque ésta como la anterior son errores. Covarrubias, a la definición de «brincar» como «dar saltos para lo alto, resurtiendo para riba como hacen los danzantes, que con particular nombre llaman estos saltos cabriolas, por imitar a las cabras cuando saltan por las breñas», le añade más tarde: «Las madres para regalar sus niños tiernos suelen ponerlos sobre sus rodillas y levantarlos en alto y esto llaman brincarlos». Como encaja tan bien con lo que dice el texto del *Lazarillo*, de nuevo los editores hemos recurrido a tal definición para anotar el texto, sin darnos cuenta de que estaba hecha sólo para explicar ese pasaje, que se amoldaba a él y que,

43. Chevalier (1976: 168-169).

44. Chevalier (1976: 171).

45. Navarro Durán (2005: 140-143).

por tanto, el lexicógrafo forzaba la lengua. Y la forzaba porque Alfonso de Valdés no escribió «brincar», sino «briçar» o brizar. Otro texto me ha permitido ver esa errata del cajista de la primera edición,⁴⁶ de la que derivan todas las conservadas: la *Tragicomedia de Lisandro y Roselia* de Sancho de Muñón, porque tiene un pasaje semejante.⁴⁷ El criado Oligides, hablando a su señor, Lisandro, de la facilidad que tiene para entrar en casa de su amada Roselia, le dice:

OLIGIDES. Señor, yo, cuando pequeño, fui paje de su padre que en gloria sea, y su madre quiéreme mucho; y por este amor y conocimiento, entro allá y salgo y hablo con Roselia, trayéndole a la memoria que, *cuando era niña, yo la brizaba, y con el trebejo la acallaba*, y con otras cosas de niñez con que los niños en aquella edad se suelen regocijar.

A partir de este pasaje semejante de un texto muy cercano (Salamanca, 1542) a la escritura del *Lazarillo*, podemos leer adecuadamente la escena que «veíamos» mal: «De manera que, continuando la posada y conversación, mi madre vino a darme un negrito muy bonito, el cual yo brizaba y ayudaba a acallar», y no lo que leemos en todas las ediciones: «el cual yo brincaba y ayudaba a calentar»,⁴⁸ que no dejaba de ser un procedimiento absurdo y cruel para quitarle el frío al niño. El censor López de Velasco leyó bastante bien porque ya cambió la palabra «calentar» por «acallar», pero no logró ver la errata del término «brizar», muy localizado en el área salmantina.

La vida de Lazarillo de Tormes debió, pues, leerse más de lo que se confiesa o puede probarse. Pedro Cátedra aporta un dato esencial:

Un viajero de lengua alemana, que, sin embargo, redacta en buen castellano su *Relación de las calidades de los españoles*, constata hacia 1605 la poca abundancia de buenos escritores en lengua romance a pesar de su mucho uso literario [...], se admira, sin embargo [...] del hecho de que «libros de cavallería y de entretenimiento ay muchísimos y los más dellos impertinentes, aunque ay algunos muy lindos o, a lo menos, bien reçibidos y son: *La Celestina, Lazarillo de Tormes, Primera parte del Pícaro y D. Quixote de la Mancha*».⁴⁹

Además del buen gusto literario que muestra el viajero alemán, inserta en la lista de libros «bien recibidos» al *Lazarillo*; no debía de ser tan poco conocido como indican los datos que tenemos sobre sus ediciones en el XVI. Indudablemente si dio lugar a un género literario fue por la lectura que de él hizo el genial Mateo Alemán, el creador del exitoso *Pícaro*; después imitaron a éste en la forma de sus obras y en la lectura del *Lazarillo* los autores de novela picaresca.

46. Véase Navarro Durán (2009).

47. Muñón (2009).

48. Valdés (2004: 6).

49. Cátedra & Rojo (2004: 162).

No hay ninguna duda tampoco de que Cervantes leyó muy bien el *Lazarillo de Tormes* porque lo manifiesta al citarlo en los preliminares de su *Don Quijote* junto a *La Celestina*, en el poema de cabo roto del «Donoso, poeta entreverado». Eisenberg ya puso en la biblioteca imaginaria del escritor esa espléndida obra, pero él dedujo que había leído un *Lazarillo castigado* o expurgado.⁵⁰ Pero no fue así, porque López de Velasco suprimió enteros los tratados IV y V, y Cervantes leyó el tratado V, el del buldero. Hay dos testimonios literarios de ello. El primero lo encontramos en *Rinconete y Cortadillo*: Rincón es hijo de un buldero. Así lo dice cuando cuenta su vida a Cortado: «Mi padre es persona de calidad, porque es ministro de la Santa Cruzada: quiero decir que es bulero o buldero, como los llama el vulgo».⁵¹ Acompañaba a su padre y aprende el oficio, pero un día se escapa con el talego del dinero. Lo dejará «con más dobles que pañizuelo de desposado», que recuerda como encuentra Lázaro la «bolsilla de terciopelo raso» de su amo el escudero, «hecho cien dobles y sin maldita la blanca ni señal que la hobiese tenido mucho tiempo».⁵² Leyendo el tratado quinto del *Lazarillo* y viendo los embustes del buldero, nos parece que podría haber sido perfectamente el padre de un Rincón cualquiera, porque el hijo habría aprendido en el oficio las artes de hurtar. Y además Cervantes justifica así que el ladronzuelo sepa leer, y en cambio, ni Monipodio, el cabecilla del hampa sevillana, ni Cortado saben.

El segundo testimonio nos lo da un lanzón. Lo encuentra don Quijote en la venta de Juan Palomeque el Zurdo. Ensilla a Rocinante, enalbarda el rucio de un quebrantado Sancho, al que ayuda a subir en él. Y dice el narrador: «Púsose luego a caballo y, llegándose a un rincón de la venta, asió de un lanzón que allí estaba, para que le sirviese de lanza».⁵³ La suya —la segunda ya— se la había partido el aspa de un molino en su feroz batalla contra ellos; y había hecho un apaño con un ramo seco, al que le puso el hierro de la lanza rota. Luego la arrojará al suelo para sacar la espada y enfrentarse con el vizcaíno, y tal vez la dejaría allá.

No hay más que ir al tratado del buldero y ver cómo, en la posada en la que se alojan el buldero y el alguacil, encuentran el arma para dar comienzo a su farsa: «Sobre esto, el señor comisario, mi señor, tomó un lanzón que en el portal do jugaban estaba; el alguacil puso mano a su espada, que en la cinta tenía».⁵⁴ Cervantes hace un guiño literario a ese lanzón y deja que su don Quijote encuentre otro en otra posada. Pero hay más guiños literarios al *Lazarillo* en el *Quijote*, y muestran la admiración de Cervantes por esa obra que tan bien había leído.⁵⁵ Nadie le puede negar el fino paladar literario al escritor.

50. Eisenberg (1987: 291).

51. En la primera versión, la que recoge el manuscrito Porras, añadía: «aunque otros los llaman echacuervos», con término del *Lazarillo*: «Yo vine aquí con este echacuervo», dice el

alguacil; Cervantes (2001: 652).

52. Valdés (2004: 35).

53. Cervantes (1998: 182).

54. Valdés (2004: 44).

55. Navarro Durán (2004b).

Final

Los libros engendraban errores en los ánimos de los que los leían, como decía el censor del *Diálogo de doctrina cristiana* de Juan de Valdés, y después era muy difícil quitarlos. Era, pues, absolutamente necesario prohibir y castigar su circulación: eran delincuentes ellos y quienes los escribían e incluso quienes los tenían. Había que desterrar además la mala costumbre de ocultar el nombre del causante de los males: la pragmática real y el índice inquisitorial obligaban a desterrar a los anónimos. No hubo más remedio que utilizar la máscara, el nombre falso, el seudónimo, que no era otro yo, sino el propio yo, y así se ha quedado a veces.

Desaparecieron todos los ejemplares de muchas ediciones; el azar o la pasión de los lectores han permitido la supervivencia de algunos de ellos. Bastaba uno para que el libro no muriera definitivamente: el que hay en la Biblioteca Nacional de Lisboa del *Diálogo de doctrina cristiana* o el que se guarda en la Biblioteca Imperial de Viena del *Retrato de la Lozana Andaluza*...

Algunos libros prohibidos, censurados, perseguidos, no sólo contenían ideas «peligrosas», sino que eran geniales. Es el caso de *La vida de Lazarillo de Tormes*, la afiladísima sátira erasmista. Con ella el mecanismo represivo demostró sus limitaciones porque, prohibido, no se imprimió entre 1559 y 1573; cuando se expurgó, apenas se reeditó; pero los grandes escritores la leyeron, y el texto de sus obras fue la tierra en donde fructificaron sus espléndidas semillas literarias. Sancho mira el interior de la boca de su señor don Quijote para ver cuántas muelas y dientes le faltan tras la desastrosa batalla de los carneros sólo porque el ciego metió su larga y afilada nariz en la de Lázaro en busca de la longaniza desaparecida. La escena siguiente es la misma, sólo que el resultado nada tiene que ver. El vómito de Lázaro con la mal mascada longaniza estaba imitando el de los higos robados por los esclavos del señor de Esopo. La buena literatura crea una corriente de aguas límpidas que no puede ser emborronada por las tachaduras de los censores.

«Con corazón limpio y grande sufre las fortunas y adversidades», se recomienda en la *Vida de Ysopo*. Con el tiempo, *La vida de Lazarillo de Tormes*, y de sus fortunas y adversidades y la genial creación de uno de sus lectores, *Don Quijote de la Mancha*, se han convertido en las dos obras más leídas de nuestra literatura.

Bibliografía

- BATAILLON, Marcel, «Alonso de Valdés, auteur du *Diálogo de Mercurio y Carón*», *Homenaje a Menéndez Pidal*, Madrid, Hernando, 1925, pp. 403-415.
- BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España*, trad. de Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- CABALLERO, Fermín, *Alonso y Juan de Valdés. Conquenses ilustres, IV*, ed. facsímil del original publicado en 1875, Cuenca, Ayuntamiento de Cuenca e Instituto Juan de Valdés, 1995.
- CARBONERO Y SOL, León, *Índice de los libros prohibidos por el Santo Oficio de la Inquisición española desde su primer decreto hasta el último, que espidió en 29 de mayo de 1819, y por los rds. obispos españoles desde esta fecha hasta fin de diciembre de 1872*, Madrid, 1873; ed. facsímil, Valladolid, Maxtor, 2001.
- CÁTEDRA, Pedro M. & ROJO, Anastasio, *Bibliotecas y lecturas de mujeres. Siglo XVI*, Salamanca, Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2004.
- Catalogus librorum qui prohibentur mandato illustrissimi & reverend. D. D. Ferdinandi de Valdes...*, 1559, reprod. facsímil en *Arte de prohibir libros. Índice de Libros Prohibidos, 1559*, ed. de C. Clavería, Barcelona, Edicions Delstres, 2001.
- CERVANTES, Miguel, *Don Quijote de la Mancha*, ed. dirigida por Francisco Rico, Barcelona, Crítica, 1998.
- CERVANTES, Miguel, *Novelas ejemplares*, ed. de Jorge García López, Barcelona, Crítica, 2001.
- COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. de I. Arellano y R. Zafra, Madrid, Universidad de Navarra y Editorial Iberoamericana, 2006.
- CHEVALIER, Maxime, *Lectura y lectores en la España del siglo XVI y XVII*, Madrid, Turner, 1976.
- EISENBERG, Daniel, «La biblioteca de Cervantes», *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, II, Barcelona, Quaderns Crema, 1987, pp. 271-328.
- HURTADO DE MENDOZA, Diego, *La segunda parte de Lazarillo de Tormes, y de sus fortunas y adversidades*, en *Novela picaresca, V*, ed. de R. Navarro Durán, Madrid, Biblioteca Castro, 2010.
- La vida de Lazarillo de Tormes, y de sus fortunas y adversidades*, ed. crítica de José Caso González, Madrid, Anejo XVII del Boletín de la RAE, 1967.
- LAMA, Miguel Ángel, «La Biblioteca de Barcarrota. Tipología de un hallazgo», *Alborayque*, 1 (2007) 159-211.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, III, Madrid, CSIC, 1963.
- MORREALE, Margherita, «Para una lectura de la diatriba entre Castiglione y Alfonso de Valdés sobre el saco de Roma», *Academia Literaria Renacentista*, III, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983, pp. 65-103.

- MUÑÓN, Sancho de, *Tragicomedia de Lisandro y Roselia*, ed. de R. Navarro Durán, Madrid, Cátedra, 2009.
- NAVARRO DURÁN, Rosa, *Alfonso de Valdés, autor del «Lazarillo de Tormes»*, Madrid, Gredos, 2004a, 2ª con un apéndice.
- NAVARRO DURÁN, Rosa, «Lazarillo de Tormes en las páginas de *Don Quijote de la Mancha*», *Philologia Hispalensis*, XVIII/2 (2004b) 107-116.
- NAVARRO DURÁN, Rosa, «De jerigonzas, ratones y otros asuntos del *Lazarillo de Tormes*», *Garoza*, 5 (2005) 139-161.
- NAVARRO DURÁN, Rosa, «*Suplico a vuestra merced...*». *Invitación a la lectura del «Lazarillo de Tormes»*, Vigo, Academia del Hispanismo, 2008.
- NAVARRO DURÁN, Rosa, «Acerca del verbo brincar, de una pantera con alas y otros casos: problemas en la edición de textos picarescos», *Edad de Oro*, XXVIII (2009) 249-268.
- PONTANO, Giovanni, *Diálogo de Carón*, trad. de M^a José Vega, Salamanca, Publicaciones del Semyr, 2004.
- SERRANO MANGAS, Fernando, *El secreto de los Peñaranda. El universo judeoconverso de la biblioteca de Barcarrota. Siglos XVI y XVII*, Huelva, Universidad de Huelva, 2004.
- VALDÉS, Alfonso de, *Diálogo de Mercurio y Carón*, ed. de José F. Montesinos, Madrid, Espasa-Calpe, 1947.
- VALDÉS, Alfonso de, *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, ed. de R. Navarro Durán, Madrid, Cátedra, 1992.
- VALDÉS, Alfonso de, *Obra completa*, ed. de Ángel Alcalá, Madrid, Biblioteca Castro, 1996.
- VALDÉS, Alfonso de, *Diálogo de Mercurio y Carón*, ed. de R. Navarro Durán, Madrid, Cátedra, 1999.
- VALDÉS, Alfonso de, *La vida de Lazarillo de Tormes*, en *Novela picaresca, I*, ed. de R. Navarro Durán, Madrid, Biblioteca Castro, 2004.
- VALDÉS, Juan de, *Diálogo de doctrina cristiana*, ed. de J. Ruiz, apéndice de M. Jiménez Monteserín, Madrid, Editora Nacional, 1979.

Censors and Censure: Robert Estienne and Michel de Montaigne

Emily Butterworth
King's College London

«[L]es meschans, lesquels m'ayans furieusement persecute en presence, me deschirent maintenant en mon absence par calomnies insupportables».¹ This is the way the great humanist printer Robert Estienne described, from his refuge in Geneva in 1552, his persecution —to use his term— at the hands of the censors of the Faculty of Theology in Paris. In his apology, published first in Latin and then in his own French translation in 1552, Estienne gave a thorough account of the development of his encounter with the Faculty's censors and the invested, conflicting interests of Church, Crown and Parlement that the episode revealed.² From a very different position, thirty years later, Montaigne noted his submission to the Roman Congregation for the Index in these terms: «Esgalement m'en sera acceptable & utile la condamnation, comme l'approbation».³ Montaigne, confirming his fidelity to the «Eglise Catholique Apostolique & Romaine, en laquelle je meurs, & en laquelle je suis nay», affirms simultaneously his desire for criticism as well as praise from the institution that is capable of judging both his writings and his actions.⁴

In what follows, I will explore the intersection between Estienne's «calomnies insupportables», Montaigne's «condemnation [et] approbation», and cen-

1. Many thanks are due here to Julian Weiss, whose conversation greatly enriched this paper, and to Fabio Raimondi, interpreter of the Roman censors' Italian. Estienne (1552a: 2^v).

2. See Armstrong (1954).

3. Montaigne (2003: 155). The phrase comes from a passage Montaigne added to the 1582

edition of his *Essais*, the year after his encounter with the Roman censors.

4. The declaration of faith comes in a post-1588 addition; I quote it from the first posthumous edition of 1595, but the same formulation occurs in Montaigne's manuscript additions of the «Bordeaux Copy». Montaigne (2003: 187), (for the Bordeaux Copy, see 173).

ship, as they were practised and theorised in early modern France. This will be an investigation of the semantic and conceptual fields where the domains of censorship, slander and a more beneficial correction intersect, inspired by the semantic ambiguity and capaciousness of the French *censure*. As Emma Herdman has shown, sixteenth-century practices of censorship follow the word's double meaning: censure, or evaluation, and censorship, or suppression.⁵ The Latin root (*censeo*) demonstrates that the preliminary judgement is not necessarily a negative one, and Robert Estienne's 1531 Latin-French dictionary illustrates the wide semantic range of the Latin term. Published before he came into conflict with the censors of the Sorbonne, the dictionary draws its first examples of censure as judgement from a source that emphasises the unreliability of that judgement: Plautus's play of illusion and disguise, *Amphitryon*. The first two quotations from this play draw attention to the fallibility of human opinion when things are not what they seem, and the third is explicit on erroneous and subjective judgement: «CENSEO [...], Iuger ou estimer en soy mesme. [...] At illa illum censet virum suum esse quæ cum mœcho est, Elle estime que cest son mari».⁶ As Herdman has pointed out, Estienne's French translation of his Latin example is itself censored: a full translation would read, «she all the time thinking him her husband, when she is [with an adulterer]».⁷ Here, in the Prologue to the play, Mercury reveals to the audience the extent of the delusion: Alcmena is mistaken in her judgement that she is with her husband, who in fact is Jupiter in disguise. *Censeo* is thus by no means an infallible judgement, and even the Roman censors' decisions (in a further entry) are not above criticism. For «Censoria animaduersionis», Estienne quotes a passage in Cicero's *Pro Cluentio* that seeks to mitigate the importance of the censorship's judgements in a specific case of special pleading: «Sequitur id quod illi iudicium appellant. maiores autem nostri nunquam neque iudicium nominauerunt, neque perinde vt rem iudica tam obseruauerunt, animaduersionem atque auctoritatem censoriam» («Next comes what my opponents term a judicial proceeding, though our forefathers never gave it that name, nor did they respect it as such —namely, the imposition by the censors of their official stigma»)⁸ Cicero, excerpted by Estienne, clearly distinguishes the judgement of the censors from a more serious judicial trial; and elsewhere in his defence of Cluentius, he points out that the recommendations of the censorship were sometimes annulled, and that in this particular case the censors had disagreed with each other, listened to rumour, and courted popular-

5. Herdman, forthcoming. I owe my title and the references to unreliable censure in Estienne's dictionary to this brilliant piece; many thanks to Dr Herdman for sending me her work.

6. Estienne (1531: 95').

7. Plautus (1912: 14-15, ll. 134-135); I have

adapted Nixon's translation. Estienne's first two references to the *Amphitryon* are I. 1. 279-280, and II. 2. 693-694.

8. Estienne (1531: 96'). Cicero (1943: XLIII, 117, 344-345). On Cicero's attitude to the censorship, see Astin (1985).

ity with their animadversion (*Pro Cluentio*, 117-134). The quotation Estienne chooses is in fact a rather untypical example from Cicero, usually complimentary to an office for which he once considered putting himself forward.

Sixteenth-century French *censure* —or at least Randle Cotgrave's interpretation of it— already encompassed both senses: judgement and repression or punishment. His translation, in his 1611 French-English dictionary, is explicit: «Censure [...] *reprehension (that includes a punishment)*». Moreover, the verbal form contains within it the weight of its own legitimacy and authority: «Censurer [...] *reproue with authority*».⁹ At the end of the seventeenth century, when the first great French dictionaries emerged, *censure* had become exclusively condemnatory and meant censorship, correction, judgement, or slander: balanced between legitimate and illegitimate judgement, and between official and unofficial criticism. Furetière's 1690 *Dictionnaire universel* defines *censure* as, firstly, a «jugement par lequel on condamne quelque action» (including «un jugement que fait un Critique de quelque livre où il trouve quelques fautes» —the example is François Ogier's criticism of the Père Garasse), then «la correction ou reprimende que fait un superieur, ou le public». The definition encompasses both a particular, directed criticism made by an individual (here, of a text) and a more generalised, public reprimand. This semantic range is exacerbated in Furetière's second definition of *censurer*: «Critiquer, reprendre. Cet Auteur ne s'occupe qu'à *censurer* les ouvrages d'autrui. cette femme est médisante, & *censure* les actions de ses voisins». Here we glimpse an unofficial censor, in the figures of the indiscriminately critical writer and the female gossip who discusses, reproves, and slanders her neighbours. The 1694 dictionary of the Académie française and Richelet's 1680 *Dictionnaire françois* both describe a similar semantic spectrum —with the Académie's dictionary remarking that, in the case of *censeur*, «sans epithete il se prend d'ordinaire en mauvaise part». These are, of course, definitions that date from 130 years after Estienne's apology; perhaps by 1694 polemical defences such as Estienne's had succeeded in yoking censorship and slander together in the collective imagination. But the illegitimate and slanderous censor was not an unfamiliar figure in the sixteenth century. Indeed, the epithets that Maurice de la Porte collects for *censeur* in his 1571 dictionary of connotations include, alongside more neutral adjectives such as «rigoureux» and «graue», the condemnatory «odieux», «rude», and «rebarbatif».¹⁰

Annabel Patterson argued more than twenty years ago that patterns of censorship in early modern England were responsible for the elaboration of the modern sense of literature: a type of creative writing that celebrates ambiguity as a means of protecting the author from prosecution.¹¹ She considers that the

9. Cotgrave (1950).

10. La Porte (1612: 70).

11. Patterson (1984).

early modern reflection on censorship was also a reflection on the relationship between author and reader which raised questions about the role of interpretation within (and, of course, outside) the literary text. An awareness of the utility of coded, indirect language is obvious in the classical rhetoricians: Quintilian, for example, advises that «If this danger [openly criticising a tyrant] can be eluded by an ambiguous remark, everybody is in favour of the trick».¹² Patterson's model of censorship has been criticised more recently by M. Lindsay Kaplan, who proposes that an investigation of the mechanisms of slander would provide a more nuanced and accurate grid through which to interpret the period, since it allows for a certain resistance or control of censorship by the poet or writing subject.¹³ Estienne's text will demonstrate the rhetorical intersection of the two terms, censorship and slander, through his emphasis on the oppressive actions of the censors.

If Estienne's treatment of censorship emphasises its punitive side, a more beneficial discriminating aspect emerges from Montaigne's account of his experience of censorship. This aspect perhaps finds an echo in Furetière's entry for «censeur», a critic «sans passion» who makes a disinterested examination of a text: «j'ay prié mon ami d'examiner cette piece en severe *censeur*». Throughout what follows, the double meaning of *censure* —judgement and punishment— will provide a lens through which to read Estienne's and Montaigne's representations of censorship.

Censorship and Slander: Estienne from Geneva

Robert Estienne, the King's printer, attracted the unwelcome attention of the Faculty of Theology for the translated and annotated Bibles, and the broadsheets and pamphlets that reproduced some annotations, that he printed and sold in his shop in the rue Saint-Jean-de-Beauvais, a stone's throw from the Sorbonne.¹⁴ He describes the protracted controversy in detail in his preface to the reader, before making refutations of the individual «censures» or judgements that the Faculty of Theology eventually made against his annotations. Book censorship was a complex affair in sixteenth-century France, and reflects to a certain extent the double meaning of *censure*: while the Sorbonne passed theological judgement (*censure*) on works, it had no legal authority to act on that judgement: punitive sanctions, such as the destruction of the book or the execution of the author (censorship) were the domain of the courts (ecclesiastical or civil). Francis Higman identifies five institutions that shared the responsibility for book

12. Quintilian, *The Orator's Education*, IX. 2. 67.

13. Kaplan (1997).

14. See Higman (1979: 92-93), on the broadsheets and pamphlets that were censored in 1542.

censorship in the period, including the Sorbonne, the ecclesiastical courts, the Parlement, and the royal councils.¹⁵ As King's printer, Estienne enjoyed royal protection, and François I in particular was keen to support his printer against the demands of the Faculty, approving his suggested solution of printing a list of the censures (if the Faculty would make one) in the Bibles themselves so that readers could beware of any suspect material. Initially, Henri II continued his father's supportive policy. Estienne finally seems to have fallen victim to a combination of the enmity of the Constable of France, the duc de Montmorency, and unfortunate political circumstance, with a south-western rebellion against taxation in August 1548 possibly discouraging leniency towards any possible subversion. While the Sorbonne, with the support of Montmorency, lobbied to bring the case to the *Chambre ardente*, the notorious special court for heresy established in October 1547 (and whose name came from the number of victims it sent to the stake), Estienne was still hopeful that his case would be heard in the King's *conseil privé*, away from the malign influence of the Faculty (and, indeed, the conservative *parlement*). Henri II finally approved the condemnation of the Estienne Bibles on 25 November 1548, with no obligation on the Faculty to produce a list of their censures; Estienne seems nevertheless to have had royal protection from any repercussions, as he remained in Paris for another two years, before applying (on 13 November 1550) for permission to live in Geneva.¹⁶ His defence, then, was written while Estienne was living in Geneva as an avowed Protestant, writing both for readers who shared his faith and for his former friends and acquaintances left behind in Paris.

Estienne reiterates his demand throughout his preface that the Sorbonne produce a list of their censures, so that he can print them in his Bibles as errata. The question of reading and interpreting the Bibles thus exercises both the Faculty and the printer. In a report of the Congregation of the Sorbonne held on 19 October 1547, where the Bibles were formally condemned, and which is reproduced in full in Estienne's text, the Faculty explains that they have given details of a number of their censures «a fin que le Lecteur Chrestien sen donne diligemment garde».¹⁷ Estienne does not ask for anything more: his book is written under the motto, «*Que les Lecteurs soient iuges par la veue des choses*» (66^v). In the 1547 report, the Sorbonne condemn the Bibles for things «contre les bonnes meurs, contre la piete de la religion» and that «fauorisent aux Lutheriens» (65^{r-v}). In particular, Estienne's modifications of the Vulgate text are rejected, in the name of an official, sanctioned reading that has been illicitly subverted by an individual: «plusieurs choses adioustees outre la vraye lecture qui a este iusques a present receue en l'Eglise: ce qui n'est licite de faire a

15. Higman (1979: 15-22).

16. This paragraph is indebted to Armstrong (1954: 165-207).

17. Estienne (1552a: 65^r). The verbatim text in Latin is reproduced in Estienne's Latin version of his response, (1552b: 106-107).

nulle personne priuee, ne de le mettre en public, & ne doit estre aucunement permis» (65^v). The Sorbonne guards its privilege of interpretation here, but also a certain institutional authority over individual initiative: the terms of the Reformation debate could not be clearer. In his response to the report, Estienne does indeed lay claim to the «vraye lecture» that he has carefully reconstructed through studying manuscripts in Greek and Hebrew as a service to the Church (67^r). On one level, then, this is a quarrel over legitimate readings and who is authorised to give them, and Estienne will frequently appeal to his readers to judge his case and mark points for the defence.

From his exile in Geneva, Estienne describes his persecutors at the Sorbonne in uncompromising terms. They are bloodsuckers, leeches on the unfortunate who must rely on them for their salvation (1^v); the Sorbonne is a «synagogue Pharisaique» (3^r); its theologians are devilish enchanters who obscure and seduce the understanding of the faithful (4^r). The transformation of Sorbonne theologians into Jewish Pharisees perhaps echoes the latter figure's metaphorical charge as a bad reader: one unable to distinguish spirit from letter, or inner meaning from outer shell.¹⁸ The Sorbonne succeeds in influencing its *deputez*, or official readers, who in fear of excommunication approve its judgements: «il aduient que leurs resolutions & decrets, quelques iniustes & barbares qu'ils soyent, sont approuvez sans difficulte par toute la troupe qui ne scait que c'est: ioinct auſi que plusieurs ne font nulle doubtte de soubſcrire contre leur propre conscience, de paour qu'ils ne soyent mis hors de la synagogue» (7^r). Estienne's dismissal of the Faculty's official readers centres on his perception of their inability to give a disinterested, neutral reading.

The Sorbonne's ability to persuade (or to intimidate) others is central in Estienne's apology. It is not only the *deputez*, but a more vague and general «public» that is swayed by the theologians' sermons and «murmures», and it is precisely the public nature of the correction administered by the theologians of the Sorbonne that Estienne complains most bitterly about. The rules of fraternal correction, of which censure could be seen as a branch, forbade an impetuous, public correction that would approximate malicious slander rather than the charitable correction that is the ideal. For Aquinas, and for authors of confessors' case books such as Pierre Milhard and M. B. Bertaut, a public denunciation springs from pride and hatred, not charity, and, as defamation, is a mortal sin.¹⁹ Recalling a campaign against him in 1541, Estienne remarks: «aucuns d'entre eulx cryoyent en chaire bien impudemment, sans m'espargner, ne celer mon nom, que i'auoye imprime des annotations bien dangereuses» (8^r).

18. On the patristic and medieval history of the Jew as a bad reader and misuser of language, see Nirenberg (2006).

19. Bertaut (1613: 202); Milhard (1610: 359). See Matthew 18: 15-17; and Aquinas, *Summa Theologiae*, II. 2. 33.

The public denunciation of a well-known public figure from the pulpit is here portrayed as illegitimate, «impudent», because it lacks the charity of true fraternal correction. The result, as Estienne sees it, is severe damage to his reputation and professional credit: «on a seme diuers propos de moy: a grand peine sen trouuoit il de dix l'vng qui ne feist vng iugement de moy bien odieux» (2^v). Estienne finds his public reputation destroyed by the contagious condemnation of the Sorbonne as it spreads from the confines of the University to the Parisian public. What Estienne returns to repeatedly in this preface is the danger to the individual of public opinion, which often seems to outweigh the danger of the stake. Though this danger was real (Etienne Dolet had been burnt alive on the place Maubert in 1546, and the *Chambre ardente* issued about 60 death sentences in the two years 1547-1549), Estienne's imagery echoes his deep suspicion of rumour: «quelle offence auoye ie faicte, pour me persecuter iusques au feu, quand les grandes flammes furent par eulx allumees, tellement que tout estoit embrase en notre ville l'An M.D.XXXII» (4^v). The image of the pyre here slips to encompass a suggestion of rumour and censure spreading like wildfire.

The Sorbonne's use of rumour and defamation recurs in other descriptions of book control. When another editor and bookseller, the militant Catholic Sébastien Nivelles, showed a pamphlet approving Catherine de Medici's foreign policy printed for Jacques Faye to a theologian in his bookshop sometime after 1570, he was warned in no uncertain terms against publicising it in any way: «la Faculté de Theologie luy iroyt fayre un scandalle en sa mayson, qui le decrieroyt tout le temps de sa vie pour Huguenot; et que ny le Roy ny ceulx du Parlement ne le garentiroyent de ce scandalle, pour ce que c'est à la Faculté de Théologie seule à censurer les livres».²⁰ Nivelles's theologian here insists on the Sorbonne's exclusive authority in book censorship, an authority that Estienne challenges in his preface in favour of the bishops and ecclesiastical courts.²¹ And indeed, there may be a tacit recognition of the limits of the Sorbonne's authority in its weapon of choice: *scandalle*. What is threatened, for the unorthodox, the heterodox, or the heretical, is perpetual disgrace. The Sorbonne's censure appears polyvalent here: it encompasses the threat of scandal and the mustering of public opinion (readers' opinions) against a writer (or printer, or bookseller, or, indeed, reader, since all were covered by the censorship *ordonnances* in this period); the scandal itself and the concomitant, irreparable loss of fame and reputation; and the expectation of the Sorbonne that writers and printers will consequently practise self-censorship. Sébastien Nivelles is warned by his theologian that, «sur sa vie, il se gardast de fayre sortir ce livre de sa boutique et de le publier, quelque permission du Roy ou du Parlement qu'il eust»; indeed, he should be wary of

20. Faye (1880: 23), (undated letter, after 1570). Quoted in Pallier (1982: I, 328).

21. Estienne (1552a: 6^v); Higman (1979: 17).

playing any role in the dissemination of the book, «mesmes qu'il se gardast bien de le distribuer à des porte paniers pour le vendre, voyre qu'ilz teussent son nom». ²² Nivelles's theologian warns him that wherever the book is found, it will be traced back to him («le premier homme qui se trouveroyt saisy de ce livre, on s'enquerroyt de luy où il lauroyt prins»), calling up an image of the distributing and reading public as a network of potential traitors who will inevitably reveal the printer's name. In an attempt to counter the threat of the rapid dissemination of printed matter, the theologian re-describes the distribution networks and the community of readers as a network of informers.

Robert Estienne also commends himself to a community of readers, but these are readers already endowed with a freedom of opinion and interpretation—those reformed readers «qui cherchent en verite le Sauueur Iesus Christ». ²³ The rhetorical address of much of the apology leaves little room for disagreement: «Que le lecteur equitable & moderé, soit juge comment ces ventres yci sont pleins de vent, lesquels ne font que veſſir & souffler force heresies» (28^v). This loaded appeal to the reader is recurrent in polemical and defensive writing throughout the period. ²⁴ But a direct address to readers is not always so polemical and partisan. If, for Estienne, the invitation to the reader is an attempt to capture their goodwill, to invite agreement and support, in a forensic setting where he risks the sanction of the state, for Montaigne it is rather a request for correction, for the judgement (or *censure*) of peers. In no small way, Montaigne's appeals to his reader—just like Estienne's—serve to create the very reader they address.

Censorship and Correction: Montaigne in Rome

Montaigne's experience of official censorship in Rome, at the hands of the Congregation for the Index, was a very different one. Though the story is well known, it is worth recapitulating here for what it tells us of Montaigne's brush with censorship and, more importantly perhaps, his account of it. ²⁵ Montaigne describes his first encounter, on 20 March 1581, with the Roman censor Sisto Fabri and his assistant Giovanni Battista Lanci in the *Journal de voyage*:

Ce jour au soir me furent rendus mes *Essais*, chastiés selon l'opinion des docteurs moines. Le *Maestro del Sacro Palazzo* n'en avoit peu juger que par le rapport d'aucun *Frater* François, n'entendant nullement nostre langue; et se contentoit tant des excuses que je faisois sur chaque article d'animadversion que luy avoit laissé ce

22. Another early modern meaning of *censure* was precisely the *threat* of punishment as well as the forfeit itself, particularly excommunication: Furetière (1690).

23. Estienne (1552a: 2').

24. For an example of polemical persuasion, see the chapter on Jean-Pierre Camus in Butterworth (2006: 76-90).

25. See Smith (1981); and Armogathe and Carraud (2007).

François, qu'il remit à ma conscience de rhabiller ce que je verrois estre de mauvais gust. Je le suppliy, au rebours, qu'il suivist l'opinion de celuy qui l'avoit jugé...²⁶

There follows a second interview before Montaigne leaves Rome:

Le 15 Avril, je fus prendre congé du maistre *del Sacro Palazzo* et de son compaignon, qui me prièrent de ne me servir point de la censure de mon livre, en laquelle autres François les avoient avertis qu'il y avoit plusieurs sottises; qu'ils honoroient et mon intention et affection envers l'Eglise et ma suffisance, et estimoient tant de ma franchise et conscience qu'ils remettoient à moy-mesme de retrancher en mon livre, quand je le voudrois reimprimer, ce que j'y trouvois trop licencieux et, entre autres choses, les mots de *Fortune*. Il me sembla les laisser fort contens de moy. Et pour s'excuser de ce qu'ils avoient ainsi curieusement veu mon livre et condamné en quelques choses, m'alleguerent plusieurs livres de nostre temps de Cardinaux et Religieux de très-bonne reputation, censurés pour quelques telles imperfections, qui ne touchoient nullement la reputation de l'auteur ny de l'œuvre en gros; me prièrent d'aider à l'Eglise par mon eloquence (ce sont leurs mots de courtoisie), et de faire demeure en cette ville paisible et hors de trouble avec eux. Ce sont personnes de grande autorité et cardinalables.²⁷

Montaigne's account of his encounter with the Roman censors depicts a rather indulgent Sisto Fabri, somewhat embarrassed by the shortcomings of his readers (he apologises for their «sottises»), and who, unable to read the French text of the *Essais* himself, leaves any amendments up to the «franchise» of the author. In the first interview, Montaigne even has to take up his own prosecution («Je le suppliy, au rebours, qu'il suivist l'opinion de celuy qui l'avoit jugé»). At the second meeting, even the unfortunate fact of the condemnation itself is waved aside as immaterial to the reputation of the author. And yet, there is a hint of the ceremonial allure of the interviews, and the seriousness of the procedure in Montaigne's admission that «ce sont leurs mots de courtoisie».²⁸ Of course, Montaigne's experience in Rome was one of official censure: his book was subject to a judgement, not an opinion that could be debated; but the official judgement of the *maestro* fell short of censorship, if we take censorship to mean the subsequent suppression or modification of the text, since the details of that modification were left up to Montaigne.²⁹

The censures —for there were two, from two readers, that were discussed at each interview— have recently been discovered in the archives of the Congregation for the Index and published by Peter Godman; Philippe Desan also reproduces them in a recent article.³⁰ The important discovery of these texts reveals a rather more rigorous examination than Montaigne's account would lead us to

26. Montaigne (1992: 119).

27. Montaigne (1992: 131).

28. Jean-Robert Armogathe and Vincent Carraud (2007: 83) talk of «le vêtement d'un entretien cordial» given to the censure.

29. See Legros's comments in Montaigne (2003: 56).

30. Godman (2000: 339-342) for the texts, and 45-47 for a discussion; Desan (2008: 175-200, texts 197-200).

believe: the first reader identifies eighteen points of censure in the *Essais*, revisited and modified by the second reader, who adds more of his own, including the concern over the frequency of the word *fortune*. The *Journal de voyage* does not distinguish between the two readings, suggesting that the second meeting was nothing other than a courtesy call before leaving Rome; in fact, it must have been an official reading of the second censure.³¹ Godman, however, still sees in Montaigne's case a rather embarrassing failure for the Congregation for the Index: «If Montaigne's sarcasm at the expense of the thought-police of the Congregation for the Index is evident in the light of this episode, so too is his confidence in their incompetence».³²

The discovery of the censures throws new light on the problem of reading Montaigne's *Essais* in the sixteenth century. Indeed, what the second censor worries about consistently is how certain passages of the *Essais* will be read: his report is full of concerns at how Montaigne's text might *seem* —«[il] pare laudare»; «se non si burla [...] al manco pare ch'il fa».³³ Specifically, and as Desan points out, the second censor wonders frequently whether Montaigne's irony will be understood or not (presumably, this was Montaigne's own defence at his first interview; manifestly, the first censor failed to grasp this aspect of the text). Two examples of undetected irony are identified by the second reader, without absolving Montaigne of responsibility. They are from the same passage of «Coustume de l'isle de Cea» (II, 3) where Montaigne discusses the enthusiasm for suicide of various cultures. The text of 1580 reads:

Pelagia et Sophronia toutes deux canonisées, celle la se precipita dans la riuiere avec sa mere et ses seurs pour euiuer la force de quelques soldats: et cete cy se tua aussi pour euiuer la force de Maxentius l'Empereur. Il nous sera a l'aduenture honorable aux siecles aduenir qu'vn bien sçauant auteur de ce temps & notamment Parisien se met en peine de persuader aux dames de nostre siecle de prendre plustost tout autre party, que d'entrer en l'horrible conseil d'vn tel desespoir. Le suis marry qu'il n'a sceu pour mesler a ses contes le bon mot que i'apprins a Toulouse d'vne femme passée par les mains de quelques soldats. Dieu soit louë, disoit elle, qu'au moins vne fois en ma vie ie m'en suis soulée sans peché. A laverité ces cruauitez ne sont pas dignes de la douceur Françoisse. Aussi Dieu mercy nostre air s'en voit infiniment purgé depuis ce bon aduertissement. Suffit qu'elles dient nenny en le faisant suiuant la reigle du bon Marot.³⁴

The first reader takes issue with the anecdote from Toulouse: «dice che basta alle donne quando sono richieste dire di non et lasciarsi violare».³⁵ The second reader acknowledges here what he calls «ironia burlandosi de Parigini», but refuses to annul the point: «per esser la cosa si brutta et la ironia si nascosta».³⁶

31. See Desan (2008: 195).

32. Godman (2000: 47).

33. Articles 3 and 7, Godman (2000: 340).

34. Montaigne (1580: II, 31-32).

35. Article 4: Godman (2000: 339).

36. Article 4: Godman (2000: 340).

The fact that the irony is hidden («nascosta») exercises the second censor; correct reading requires too great a reliance on the uncertain perspicacity of the reader. In such a case, where the topic is distractingly unpleasant («brutto») and the authorial stance so dissembled, readers might well lose their way. The first reader also objects to the mention of Clément Marot at the end of the passage, suspecting «bon Marot» to signify approval of a heretic. Again, the second reader acknowledges the irony of the passage, but is reluctant nevertheless to endorse it: «Già dissi che luogo si puo piglare per ironia, ma non tutti il pigleranno cosi forse».³⁷ It is these unwary readers, the *indiligents lecteurs* unable to unearth Montaigne's irony in these most dangerous of places, that the second censor seeks to protect. Not all of Montaigne's readers will have the sophistication required to recognise his irony and read it in the appropriate way. Montaigne's disregard for this warning against irony perhaps surfaces in his journal entry for the second interview, and his judgement on Fabri and Lanci: «Ce sont personnes de grande autorité et cardinalables».

The fact that Montaigne patently ignores the condemnation of irony in later editions of his *Essais* is, for Desan, indicative of a change in circumstance: after 1585, Montaigne no longer had any of the political and ambassadorial ambitions evident during the 1581 sojourn in Rome.³⁸ These ambitions have an important bearing on Montaigne's attitude to Roman censorship. Warren Boutcher has described how Montaigne in Rome was, like Estienne in Geneva, careful of his political and moral credit. Just before his book received official recognition from Fabri, Montaigne himself was awarded the title of Roman citizen (conferred in a document dated 3 March, more than two weeks before his first interview with Fabri, although he only received it on 5 April).³⁹ He is at particular pains to insist in the *Journal de voyage* that he received Roman citizenship without the support of his fellow Frenchmen, denying the influence of his *familia*, or network of friends and powerful acquaintances: «J'y trouvoy de la difficulté; toutesfois je la surmontay, n'y ayant employé nulle faveur, voire ny la science seulement d'aucun François».⁴⁰ As Boutcher points out, Montaigne's travels throughout Germany and Italy provided plenty of opportunities for Montaigne to demonstrate his own personal credit and to gain access to the political and scholarly spaces that he encounters —his success in visiting even the private rooms of the Vatican Library perhaps his most spectacular.⁴¹ Nevertheless, Montaigne's itinerary through Europe and his activities while in

37. Article 15: Godman (2000: 340). On these passages, see Desan (2008: 194).

38. Desan (2008: 196).

39. Boutcher (1995).

40. Montaigne (1992: 127). On the notion of the *familia* with specific reference

to Montaigne, see O'Brien and Desan (2001).

41. Montaigne (1992: 111-113), where he notes that the French Ambassador Louis Chasteigner had not enjoyed the same privilege (112). See Boutcher (1995: 185).

Rome demonstrate that the support and example of influential friends were indelible. Montaigne's routes followed those of Paul de Foix (later ambassador to Rome) and Henri II in the 1570s, and while in Rome he dined frequently with the current ambassador Louis Casteigner.⁴² While Montaigne may well have misunderstood the seriousness of his interviews with Fabri, as Armogathe and Carraud maintain, his account of their meetings plays a major role in his self-presentation as straightforward and frank, in Boutcher's terms: the man who, as he writes later in «De la physionomie», escapes from armed gangs by virtue of his openness and *franchise*.⁴³ He uses precisely this keyword in the *Journal de voyage*, as he takes his leave of Fabri and Lanci, who trusted entirely to his «franchise et conscience».⁴⁴ As Montaigne depicts it in the *Journal de voyage*, his encounter with the Congregation for the Index was another success for the policy of naive openness that he will pursue to a greater extent in a later chapter in Book 3, «De l'art de conferer».

In «De l'art de conferer», Montaigne develops an idea of hermeneutic liberty and frankness with an emphasis on freedom of thought and speech. Other late-sixteenth-century writers share his (qualified) enthusiasm for the spirited and free exchange of views and criticism: Neil Kenny has explored the terms and limits of this debate in relation to the work of François Béroalde de Verville.⁴⁵ For both authors, the readers that they are addressing are to a certain extent self-selecting: gentlemanly, well-informed, but not experts or professional philosophers. Montaigne describes this type sardonically as halfway between honourable ignorance and honourable learning: «Les mestis qui ont dedaigné le premier siege d'ignorance de lettres, et n'ont peu joindre l'autre (le cul entre deux selles, desquels je suis, et tant d'autres), sont dangereux, ineptes, importuns».⁴⁶ For this amateur type, mutual correction and criticism seem to have been crucial. Montaigne insists in «De l'art de conferer»: «Les contradictions donc des jugemens ne m'offencent ny m'alterent; elles m'esveillent seulement et m'exercent. Nous fuyons à la correction; il s'y faudroit presenter et produire».⁴⁷ Contradiction, opposition, correction—even insult («Tu es un sot, tu resves») — these adversarial tactics are ostensibly welcomed by the essayist in order to improve and prove himself, his opinions and his text. His discussion of scholarly dispute in «De l'art de conférer» originates in verbal discussions, which he says he prefers

42. See Boutcher (1995: 196).

43. Armogathe and Carraud (2007: 831); Boutcher (1995: 202). See 'De la physionomie', III, 12, on the aborted attempt to take the châteaueu Montaigne: «mon visage et ma franchise luy avoient arraché la trahison des poincts», Montaigne (2004: 1061b). References to the Villey-Saulnier edition of the *Essais* will indicate the first publication date of the passage: 1580

(a), 1588 (b), or additions after 1588 (c). Their edition follows the Bordeaux Copy rather than Marie de Gournay's edition of 1595.

44. Montaigne (1992: 131).

45. Kenny (1996). See also Butterworth (2007).

46. Montaigne (2004: I, 54), «Des vaines subtilitez», 313c.

47. Montaigne (2004: III, 8: 924b).

antagonistic and vigorous: «J'ayme une societé et familiarité forte et virile, une amitié qui se flatte en l'aspreté et vigueur de son commerce, comme l'amour, és morsures et esgratigneures sanglantes» (924b). In this virile, obliquely erotic atmosphere, competition serves to sharpen up a thought or polish a phrase. In a later addition, Montaigne quotes Cicero (*De finibus* I. 8) insisting that there can be no dispute without criticism: «Neque enim disputari sine reprehensione potest» (924c). From this model of conversational jousting, Montaigne draws an example for the *Essais*, his printed work.

[J]e preste l'espaule aux reprehensions que l'on fait en mes escrits; et les ay souvent changez plus par raison de civilité que par raison d'amendement: ayment à gratifier et nourrir la liberté de m'advertir par la facilité de ceder; ouy, à mes despans.⁴⁸

What Montaigne claims to desire is a readerly «liberté» to respond to his text in ways that are not constrained by any fear of ridicule or propriety. This appeal for «reprehensions» (the Ciceronian term resurfaces) adds a further term to the semantic spectrum of censorship, one that also appears in Cotgrave's French dictionary. And indeed, judgement (censure) has not proved dangerous to the survival of Montaigne's text.

Reading as censure

And yet, the Roman censors did not pass without a trace on the text of the *Essais*. The majority of the points both censors made were passed over by Montaigne in the edition of 1582, despite his direct intervention into the text regarding spelling and punctuation —if, as George Hoffmann argues, Montaigne participated directly in the proofreading of Millanges's editions.⁴⁹ That a young man should be prepared for all things; that God appears to give permission for suicide when he makes life seem worse than death; that animals and humanity might be closer than is generally admitted; that the Bible has been used to endorse alchemy; that Rabelais wrote good books and that Bèze and Buchanan were good poets: all these passages, identified by the Roman censors, remained unchanged.⁵⁰ There are, however, two major instances where Montaigne changed his text in line with the censors' judgement. The change in these passages between the editions of 1580 and 1582 has of course been noted before; what the archives of the Congregation for the Index reveal is that these changes were made in response

48. Montaigne (2004: III, 8: 924c).

49. Hoffmann (1993: 84-107).

50. For these passages in the Villy-Saulnier edition, see: I, 45: 166-167 (young man's edu-

cation); II, 3: 351 (suicide); II, 12: 460 (on animality and humanity); II, 12: 585 (the philosopher's stone); II, 10: 410 (Rabelais); II, 17: 661 (Bèze and Buchanan).

to specific points. In the 1580 version of «Des livres» (II, 10), Montaigne drew a parallel between Roman religious rites and the moment in the Catholic mass where the congregation is enjoined to lift their hearts to God: «Les Romains disoient en leur religion, *Hoc age*, ce que nous disons, *sursum corda*, a la nostre: ce sont autant de parolles perdues pour moy». ⁵¹ The first Roman reader objects that «si burla di quel che si dice nel prefacio della messa *sursum corda*» and the second reader endorses this: «se non si burla [...] al manco pare ch'il fa». ⁵² Montaigne's irreverence here places Christian practice too close to pagan rites and envelopes them in the same dismissal. In the edition of 1582, the reference to the *sursum corda* is cut, although it reappears in the 1595 edition and on the Bordeaux copy. ⁵³

The second clear response to the 1581 censorship occurs in «De la liberté de conscience» (II, 19), where in 1580 Montaigne threw doubt on the gratifying story that the Roman emperor Julian the Apostate, after a lifetime of persecuting Christians, died with words of surrender:

Aussi ce que plusieurs disent de luy, qu'estant blessé a mort d'un coup de traict, il s'escria, Tu as vaincu, ou comme disent les autres, Contente toy Nazarien, n'est nonplus vraysemblable. Car ceux qui estoient presens a sa mort, & qui nous en recitent toutes les particulieres circonstances, les contenance mesmes & les parolles n'en disent rien: non plus que de ie ne sçay quelz miracles que d'autres y meslent. ⁵⁴

The second censor identified this passage as heterodox praise of Julian, a denial of the received story of his death and the miracles which followed it. ⁵⁵ In the 1582 edition, this passage was cut; it reappeared in 1595 and on the Bordeaux Copy but in slightly attenuated form, making clear that Montaigne was following his sources in rejecting these last words as apocryphal. ⁵⁶

On a more general level, the censors' readings of Montaigne's text may have encouraged further his digressive style, and an insistence on the provisional, private nature of the *Essais*. ⁵⁷ This is indeed the tenor of this 1582 addition to «Des prieres», the third principal response to Montaigne's experience of censorship in Rome, and which expresses a general submission to the Roman censor:

Je propose icy des fantasies informes & irresolues, comme font ceux qui publient des questions douteuses a debattre aus escoles, non pour establir la verite, mais

51. Montaigne (1580: 108-109).

52. Article 7: Godman (2000: 339 and 340).

53. See Montaigne (1582: 391-392); for the Bordeaux copy, Montaigne (2004: 414c); for the 1595 edition, Montaigne (2007: 435). Legros speculates that this change might have come about in deference to the Roman censors: Montaigne (2003: 79, n. 108). In fact, it

is a response to an explicit point in the censure.

54. Montaigne (1580: II, 510 [= 481]).

55. Godman (2000: 342).

56. Montaigne (1582: 678); Montaigne (2004: 671c); Montaigne (2007: 709-710).

57. See Henry (1987: 3-35); and O'Brien, forthcoming. Many thanks to Prof. O'Brien for letting me read his fascinating piece before publication.

pour la chercher: & les soubmetz au jugement de ceux, a qui il touche de regler non seulement mes actions & mes escrits, mais encore mes pensées. Esgalement m'en sera acceptable & utile la condamnation, comme l'approbation. Et pourtant [That is why] me remettant tousjours à l'autorité de leur censure, qui peut tout sur moy, je me mesle ainsin temerairement a toute sorte de propos, comme icy...⁵⁸

As Alain Legros has argued, Montaigne gains a paradoxical liberty through this submission to Roman authority; the censorship of the Index absolves Montaigne from any attempt of self-censorship, allowing a freedom of expression that relies utterly on the existence of an institution competent to judge it.⁵⁹ Here, it is the nature of the *Essais*, *informe et irresolue*, that is emphasised; they debate, rather than establish. And this form of debate has equally been detected in Montaigne's account of his meetings with Sisto Fabri.⁶⁰ Once asked to defend his book, Montaigne does so; even (so he says in his *Journal*) taking on the role of the first censor as critic of his text.

«De l'art de conferer» echoes Montaigne's Roman tactics by claiming indifference as to whether his book is condoned or reproved, as long as it is read. This takes the form of a desire to be known and judged, despite the difficulty of finding a good reader, precisely because of the reticence of most to criticise:

Toutefois il est certes malaisé d'y attirer les hommes de mon temps: ils n'ont pas le courage de corriger, par ce qu'ils n'ont pas le courage de souffrir à l'estre, et parlent tousjours avec dissimulation en presence les uns des autres. Je prens si grand plaisir d'estre jugé et cogneu, qu'il m'est comme indifferent en quelle des deux formes je le soys.⁶¹

The invitation to intervene in the text of the *Essais*, to correct, assay, reproach and respond frankly merges into the desire of the author to make himself known. The difficulty of finding a *suffisant lecteur* lies here in Montaigne's contemporaries' reluctance to criticise, an over-indulgent reading, rather than the unsophisticated and literal reading that the second Roman censor feared. At the start of 'De l'art de conferer', Montaigne speculates that, after all, negative judgement is a more likely response to his published works than indulgence, to the point that he offers himself as a kind of negative exemplum for his readers:

C'est un usage de nostre justice, d'en condamner aucuns pour l'avertissement des autres. [...] On ne corrige pas celui qu'on pend, on corrige les autres par luy. Je faicts de mesmes. Mes erreurs sont tantost naturelles et incorrigibles; mais, ce que les honnestes hommes profitent au public en se faisant imiter, je le profiteray à l'avanture à me faire eviter...⁶²

58. Montaigne (2003: 155).

59. Montaigne (2003: 60).

60. See Smith (1981: 103-104), who calls the encounter a «dialogue» and a «debate» and also refers to «De l'art de conferer» in his analysis;

Legros qualifies the chapter I, 56 as «la poursuite d'un dialogue entamé avec les deux censeurs italiens», Montaigne (2003: 63).

61. Montaigne (2004: 924c).

62. Montaigne (2004: 921b).

The reader's judgement becomes inevitable censure through the menacing juxtaposition of a criminal's death by hanging, bringing together the double meaning of *censure*—both judgement and punitive action—and suggesting an illegitimate, almost deviant aspect to the publication and the reading of a text like the *Essais*. Like the hanging man, Montaigne's errors are displayed in public as a warning to others. Rejected, avoided, strung up as a bad example: Montaigne (the conflation between book and author is insistent here) is beyond correction himself. His ostensible aim in writing a self-portrayal in search of an ideal reader is replaced by a warning that the customs portrayed are repellent, expressed as the prospect of the author's ostracism by his public.⁶³ And indeed, he goes on, «on ne parle jamais de soy sans perte».⁶⁴ there is an inevitable diminishing of the self in this obsessive public production; what is more likely to be demonstrated is deficiency rather than sufficiency. In exposing himself to the public's judgement, the author risks a lynching by public opinion, if public opinion will only believe self-accusations: «Les propres condamnations sont tousjours accruës, les louanges mescruës». This sanguine view of public response resonates with Furetière's definition of *censure* one hundred years later: «tous les Auteurs sont exposez à la *censure* du public».

In both Estienne and Montaigne, real and imagined readers appear to play a crucial role in continuing the interaction with their respective censors. Readers are challenged, cajoled, criticised, but insistently addressed. While Estienne refers to his readers in a complicit tone («Regarde bien Lecteur, & tu voiras manifestement les Theologiens de Paris ne tendre a autre fin qu'a destourner les brebis de Jesus Christ», 1^v), Montaigne is able to risk giving them a little more licence («Un suffisant lecteur descouvre souvant és escrits d'autruy des perfections autres que celles que l'auteur y a mises et apperceües, et y preste des sens et des visages plus riches»)⁶⁵ Both these rhetorical addresses to a putative reader construct a readership conducive to the text's goals, whether defensive or provocative; and a constructed readership betrays a certain anxiety of reception on the part of both Estienne and Montaigne. I have tried to show here that this anxiety of reception intersects with each writer's experience of censorship: neither see censorship as an isolated instance, but rather as a dynamic term in relation to other operations of reading and interpretation. If, in Estienne's apology, censorship is indistinguishable from malicious slander, Montaigne's account of his interviews with the Congregation for the Index pair censorship with a more salutary correction. Together, they demonstrate an understanding of censorship on a continuum between repressive coercion and potentially liberating censure.

63. For an explicit expression of this desire, see III, 5 («Sur des vers de Virgile»): «S'il y a quelque personne, quelque bonne compagnie aux champs, en la ville, en France ou ailleurs, resseante ou voyager, à qui mes humeurs soient bonnes, de

qui les humeurs me soient bonnes, il n'est que de siffler en paume, je leur iray fournir des essais en cher et en os», Montaigne (2004: 843-844b).

64. Montaigne (2004: 922b).

65. Montaigne (2004: I, 24, 127a).

Bibliography

- AQUINAS, Thomas, *Summa Theologiae*, London, Blackfriars, 1964-1981.
- ARMOGATHE, Jean-Robert and CARRAUD, Vincent, «Les *Essais* de Montaigne dans les archives du Saint-Office», *Papes, princes et savants dans l'Europe moderne: Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu*, Jean-Louis Quantin, Jean-Claude Waquet eds., Geneva, Droz, 2007, pp. 79-96.
- ARMSTRONG, Elizabeth, *Robert Estienne, Royal Printer: An Historical Study of the Elder Stephanus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954.
- ASTIN, Alan E., «Cicero and the Censorship», *Classical Philology*, 80:3 (1985) 233-239.
- BERTAUT, M. B., *Le Directeur des confesseurs, en forme de catechisme*, 5th edition, Rouen, Jacques Besongne, 1613.
- BOUTCHER, Warren, ««Le Moyen de voir ce que Seneque escrit à la main»: Montaigne's *Journal de voyage* and the Politics of *Science* and *Faveur* in the Vatican Library», (*Ré*)*interprétations: Etudes sur le seizième siècle*, John O'Brien ed., *Michigan Romance Studies*, 15 (1995) 177-214.
- BUTTERWORTH, Emily, *Poisoned Words: Slander and Satire in Early Modern France*, Oxford, Legenda, 2006.
- BUTTERWORTH, Emily, «Subject to Dispute: Constructions of the Author in Béroalde de Verville's *Palais des curieux* (1612)», *French Forum*, 32:3 (2007) 23-37.
- CICERO, *The Speeches: Pro lege Manilia, Pro Caecina, Pro Cluentio, Pro Rabirio perduellionis*, H. Grose Hodge trans., London, Heinemann, 1943.
- COTGRAVE, Randle, *A Dictionarie of the French and English Tongues*, Columbia, University of South Carolina Press, 1950.
- DESAN, Philippe, «Apologie de Sebond ou justification de Montaigne?», (*Dieu à notre commerce et société: Montaigne et la théologie*, Philippe Desan ed., Geneva, Droz, 2008, pp. 175-200.
- Dictionnaire de l'Académie françoise*, Paris, la veuve Jean Baptiste Coignard and Jean-Baptiste Coignard, 1694.
- EDEN, Kathy, *Poetic and Legal Fiction in the Aristotelian Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- ESTIENNE, Robert, *Dictionarivm, seu Latinae linguae Thesaurus [...]*, Paris, Robert Estienne, 1531.
- ESTIENNE, Robert, *Dictionarium Latinogallicum multo locupletius [...]*, Paris, Robert Estienne, 1546.
- ESTIENNE, Robert, *Les Censures des theologiens de Paris, par lesquelles ils auoyent faulsement condamne les Bibles imprimees par Robert Estienne imprimeur du Roy: avec la response d'iceluy Robert Estienne. Traducties de Latin en Francois*, [Geneva], Robert Estienne, 1552a.
- ESTIENNE, Robert, *Ad Censuras theologorum Parisiensium, quibus Biblia à Rob-*

- erto *Stephano typographo Regio excusa calumniosè notarunt, eiusdem Roberti Stephani responsio*, [Geneva], Robert Estienne, 1552b.
- FAYE, Jacques and FAYE, Charles, *Lettres de Jacques Faye et de Charles Faye*, Eugène Halphen ed., Paris, Librairie des Bibliophiles/Champion, 1880.
- FURETIÈRE, Antoine, *Dictionnaire universel, contenant generalement tous les mots François tant vieux que modernes*, La Haye and Rotterdam, Arnout and Reinier Leers, 1690.
- GODMAN, Peter, *The Saint as Censor: Robert Bellarmine between Inquisition and Index*, Leiden, Brill, 2000.
- HENRY, Patrick, *Montaigne in Dialogue: Censorship and Defensive Writing; Architecture and Friendship; The Self and the Other*, Saratoga, Anma Libri, 1987.
- HERDMAN, Emma. «Censored and Censored: Reactions that Help Define Obscenity», *Obscénités renaissantes / Renaissance Obscenities*, Hugh Roberts, Guillaume Peureux, Lise Wajeman eds., forthcoming.
- HIGMAN, Francis, *Censorship and the Sorbonne: A Bibliographic Study of Books in French Censored by the Faculty of Theology of the University of Paris, 1520-1551*, Geneva, Droz, 1979.
- HIGMAN, Francis, «Le Levain de l'Évangile», *Histoire de l'Édition française*, Henri-Jean Martin, Roger Chartier eds., vol. 1 'Le livre conquérant', Paris, Promodis, 1982, pp. 305-325.
- HOFFMANN, George, *Montaigne's Career*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- KAPLAN, M. Lindsay, *The Culture of Slander in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- KENNY, Neil, «Car le nom mesme de libéralité sonne liberté: les contextes sociaux et économiques du savoir chez Béroalde de Verville», *Béroalde de Verville 1556-1626, Cahiers V.-L. Saulnier*, 13 (1996) 7-24.
- LA PORTE, Maurice de, *Les Epithetes de M. de la Porte Parisien* (1571), Lyon, Pierre Rigaud, 1612.
- MILHARD, Pierre, *La Grande Guide des curez, vicaires, et confesseurs* (1597), Lyon, Pierre Rigaud, 1610.
- MONTAIGNE, Michel de, *Essais de Messire Michel Seigneur de Montaigne*, Bordeaux, S[imon] Millanges, 1580.
- MONTAIGNE, Michel de, *Essais de Messire Michel, Seigneur de Montaigne [...] Edition seconde, reueuë & augmentée*, Bordeaux: S[imon] Millanges, 1582.
- MONTAIGNE, Michel de, *Journal de voyage de Michel de Montaigne*, François Rigolot ed., Paris, PUF, 1992.
- MONTAIGNE, Michel de, *Essais, I, 56 «Des prières»*, Alain Legros ed., Geneva, Droz, 2003.
- MONTAIGNE, Michel de, *Essais*, Pierre Villey, V.-L. Saulnier eds., Paris, PUF, 2004.
- MONTAIGNE, Michel de, *Les Essais*, Jean Balsamo, Michel Magnien, Catherine Magnien-Simonin eds., Paris, Gallimard, 2007.
- NIRENBERG, David, «Figures of Thought and Figures of Flesh: «Jews» and «Juda-

- ism» in Late-Medieval Spanish Poetry and Politics», *Speculum*, 81:2 (2006) 398-426.
- O'BRIEN, John and DESAN, Philippe, eds., «La *Familia* de Montaigne», *Montaigne Studies*, 13 (2001).
- O'BRIEN, John, «Wounded Artefacts: Vulnerability and the Renaissance Text», *Ecstasy and Melancholy*, Richard Cooper ed., forthcoming.
- PALLIER, Denis, «Les réponses catholiques», *Histoire de l'édition française*, Henri-Jean Martin, Roger Chartier eds., Paris, Promodis, 1982, v. 1 «Le livre conquérant», pp. 327-347.
- PATERSON, Annabel, *Censorship and Interpretation: The Condition of Writing and Reading in Early Modern England*, Madison, University of Wisconsin Press, 1984.
- PLAUTUS, *Plautus in 5 vols*, Paul Nixon trans., London, Heinemann, 1912.
- QUINTILIAN, *The Orator's Education*, Donald A. Russell trans., Cambridge, MA, Harvard University Press, 2001.
- RICHELET, P., *Dictionnaire françois, contenant les mots et les choses [...]*, Geneva, Jean Herman Wiederhold, 1680.
- SMITH, Malcolm, *Montaigne and the Roman Censors*, Geneva, Droz, 1981.

La censure de la fiction et ses fondements philosophiques

Marie-Luce Demonet

CESR, Université François-Rabelais de Tours

Les œuvres de fiction subissent au xv^e siècle un certain nombre de critiques qui ne relèvent pas seulement de la censure politique ou religieuse: romans, nouvelles, dialogues, œuvres théâtrales et «fictions poétiques» posent un problème fondamental lié à leur rapport intrinsèque à la représentation de ce qui n'est pas. Elles ne seraient acceptables qu'au prix d'une «moralisation», grâce à la détermination d'un sens allégorique parallèle au récit inventé, lequel resterait condamné en lui-même. Toutefois, certains philosophes européens ont élaboré, entre Moyen Âge et Renaissance, un statut métaphysique des objets fictifs, acceptant leur modalité d'*étants* spécifiques, «êtres de raison» dans un «monde possible». Cette réflexion théorique ne leur accorde pas pour autant droit de cité, encore moins dans la Cité de Dieu.

Fiction et raison

Jean-Marie Schaeffer, dans sa présentation d'un colloque récent, définit la fiction comme «feintise ludique partagée». ¹ Si la notion de «feintise» convient aussi à la fiction renaissante, la dimension ludique ne va pas de soi. Pour beaucoup de théologiens et philosophes de la Renaissance, la «feintise» est l'objet des plus grands soupçons, comme tout ce qui est ludique, et cette époque où la passion du jeu se développe est aussi celle où l'on écrit beaucoup contre les divertissements considérés comme déshonnêtes. Quant au partage, il doit se faire dans

1. Schaeffer (2007: 1).

des cadres que les idéologies du temps, même si elles se combattent, ont entendu définir et réglementer à l'intérieur des genres autorisés.

Pour la clarté du propos, il importe de définir le terme de «fiction» tel que nous l'utilisons ici: le terme latin de *fictio* est emprunté à la rhétorique par Jean de Garlande pour désigner les figures de la représentation comme la prosopopée,² mais, à cause de la réflexion des philosophes et des théologiens sur les *res fictae*, la notion de fiction devient à la Renaissance un concept métaphysique qui s'exprime d'abord en français par le verbe *feindre*, ou par l'adjectif *feint*. Le substantif «fiction» commence toutefois à traduire ce qu'Horace appelle les *res fictae* dans l'*Art Poétique*: chez son traducteur Jacques Peletier du Mans, la notion de fiction représente le résultat du mélange de choses vraies et fausses que le poète s'autorise.³ Dans le domaine littéraire, nous considérons comme «fiction» l'ensemble des genres recouverts par ce qu'on appelait alors «histoire» feinte, les genres dramatiques comme les «fictions poétiques» (inventions mythologiques que la poésie lyrique pouvait utiliser). Ainsi le roman, la nouvelle (même quand elle prétend s'inspirer d'un fait réel), l'épopée et le théâtre en relèvent, car ils s'opposent d'une part au mode d'énonciation lyrique, d'autre part au vrai de l'histoire attestée ou du traité. Le processus de fiction qui sous-tend ces genres correspond à celui de la *mimésis* aristotélicienne, en relation avec la puissance de représentation innée que possède l'esprit humain. Il est à l'origine de ces genres littéraires, mais ce *feindre*, pour les philosophes insensibles au plaisir de la fiction, n'est ni une proposition valide, ni un objet de la réalité, et se révèle donc potentiellement dangereux.

En outre, le lecteur de la Renaissance devient gourmand en histoires. Non seulement il prend plaisir au déplacement dans un monde irréel par la lecture, mais il est de plus en plus attiré par le «comment» qui relie les choses, les personnages et les événements, y compris lorsque l'intrigue est supposée historique. La renaissance de la logique stoïcienne a fortement contribué à ces habitudes de lecture logiques et non plus seulement chronologiques: la demande de «suites» (de *Gargantua*, de *Pantagruel*, des aventures du Panurge, d'Amadis, de Fiamette...) pouvant se comprendre comme ce qui «s'ensuit» dans l'ordre des conséquences. Grâce à la *synarthesis* des stoïciens, le *nexus* entre la cause et l'effet, l'antécédent et le conséquent tissent la nécessité à l'intérieur même du vraisemblable et constituent l'intrigue, que la redécouverte de la *Poétique* d'Aristote favorise à partir de la seconde moitié du xvii^e siècle.⁴ La *fabula* est constituée de ce *nexus*, tout autant que des personnages inventés. Elle se complique de plus en plus, simulant le hasard derrière lequel se cachent les motivations des héros et les causes externes. Elle enchaîne d'autant plus le lecteur à ces histoires qu'elles l'écartent des vraies préoccupations du chrétien.

2. Chevrolet (2007: 197).

3. Horace (1545: 18): «Les fictions pour plai-

sir emouvoir,/ De verité doivent couleur avoir».

4. Demonet (1998: 1-14).

Dans *L'Idée de fable*, Teresa Chevrolet a mis en évidence cette dimension logique de la *Poétique* lue par les hommes de la Renaissance, ce qui correspond à une nouvelle exigence rationnelle.⁵ L'attente du lecteur en matière d'agencement du récit est stimulée par des éléments de reconnaissance qui révèlent un ordre différé par la *suspense*.⁶ Cet intérêt s'explique aussi par la «technologisation» du texte, laquelle écarte désormais le lecteur des habitudes mentales liées à l'oral, agrégatives et peu soucieuses d'enchaîner les causes et les effets: cette évolution des processus mentaux est accélérée par l'avènement et la multiplication de l'imprimé, facteur d'ordre, de cohérence et d'uniformité.⁷ Cette rationalisation pouvait se mettre au service du vice aussi bien que de la vertu et demandait qu'on la contrôlât.

Souçons

Deux formes particulières de censure apparaissent: l'une, assez connue, est la censure morale qui se développe et pèse de plus en plus lourd à l'âge classique, contre les romans; l'autre, moins évidente, tente de traquer à la racine et jusque dans le cerveau même la regrettable capacité de l'homme à inventer des êtres irréels évoluant dans des mondes eux aussi inventés. Il ne s'agit donc pas seulement de mauvais livres qu'Amyot et beaucoup d'autres auteurs ou traducteurs tentent de sauver en les déclarant utiles,⁸ mais de «mauvaises pensées» ancrées dans la nature même des facultés de l'âme et d'autant plus difficiles à expurger. Cette censure «cognitive», comme on pourrait la nommer, a des fondements métaphysiques et logiques, et c'est précisément dans les textes relevant de ces deux domaines de la philosophie qu'ont été situées les causes du rejet de certains genres de fiction. Si la réflexion sur l'acceptabilité de la fiction date des XIII^e-XIV^e siècles, l'époque-charnière paraît être le tournant du XVI^e et du XVII^e siècle pour la fiction littéraire sujette à la censure: c'est le moment où se publient en France des fictions érotiques narratives modernes qui se distinguent de la poésie obscène et du courant médiéval gaulois, à l'exemple des contes libertins insérés dans le *Moyen de Parvenir* de Béroalde de Verville (1616), ou du rêve orgiaque enchâssé dans le *Francion* de Sorel (1625). Les récits érotiques ne sont pas seuls à défier les censeurs: le roman subit la réprobation dans son principe même de mensonge, tout comme le théâtre, fondamentalement «hypocrite» disaient les pères de l'Eglise. Le succès de ces formes de fiction montre *a contrario* une libération de la fiction au moment où elle est la plus décriée, libération illustrée magistralement par le *Quijote*. Ce moment important est concomitant de la théorie la plus

5. Chevrolet (2007: 29-39).

6. Cave (1988: ch. 2).

7. Ong (1982); Goody (1979, 2007); Charti-

er (2005).

8. Amyot, préface au *Daphnis et Chloé* de Longus (1559).

élaborée de la fiction en philosophie, les *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez, en particulier la dispute 54 sur les *Entia rationis*, les «étants de raison».⁹

Mythopathie

Aristote lègue d'un côté une théorie cohérente des étants, dans la *Métaphysique*, et de l'autre une théorie non moins cohérente et durable, celle des signes, verbaux, non verbaux et propositionnels, dans l'*Organon*, mais aussi dans la *Rhétorique* et dans la *Poétique*. La composante aristotélicienne est fondamentale à cause de la théorie de la *mimesis* contenue dans la *Poétique*, mais aussi parce qu'elle est neutre et, pourrait-on dire, «scientifique». Contrairement aux jugements contenus dans les dialogues platoniciens, il n'y pas chez Aristote de jugements critiques sur les éléments qui composent les modes de la connaissance. Aucun mythe, comme celui de la caverne, aucune théorie du «simulacre» ne dévalorise d'emblée le rapport de l'homme au monde, et le constat de l'imperfection humaine encourage au contraire l'étude des sciences et des arts. Les signes ne sont ni bons ni mauvais, ni justes ni injustes, pas plus que les étants. Les catégories de la négation et de la privation, à partir desquelles les étants de fiction seront discutés, ne sont pas *a priori* «mauvaises».

Le sophisme est une erreur, pas une faute. Que l'homme soit aussi un animal politique tenu d'effectuer des choix éthiques, et donc sujet à la censure du politique comme le développe l'*Ethique à Nicomaque*, est une approche bien distincte de la question de la connaissance. En revanche, durant le Moyen Âge chrétien, l'influence du platonisme et le mépris de la chair présent dans la conversion chrétienne de la philosophie font que tout signe est une marque de la Chute, tout signe est une chute dans la chair, à l'exception, bien entendu, de l'incarnation, du texte sacré et des sacrements qui échappent à la malédiction. Avec la Réforme, la réprobation s'aggrave. Si la chair est encore plus méprisée chez les auteurs protestants, les sacrements fondés sur les signes sont soupçonnés de n'être que fiction. Quant aux athées, qu'ils soient un mirage destiné à combattre l'adversaire ou une réalité dès la fin du xvii^e siècle, on sait qu'ils présentent les religions comme des impostures, comme des *fictions*. Les genres de la fiction se chargent ainsi de connotations négatives dans le contexte polémique des réformes religieuses, pour déconsidérer l'adversaire et le renvoyer aux inconsistances des romans.

Les censeurs métaphysiques vont encore plus loin, puisque le principe même de la fiction pose problème. Dans ses excellentes études sur la réception des romans à la Renaissance, Sergio Capello établit les raisons de la «mythopathie» de l'époque et explique que la censure qui porte sur les romans chevaleresques ex-

9. Suárez (1597 pour la première édition à Salamanque; 1605; 2001).

prime le désir de «purger l'imaginaire de ses affects». Or non seulement les affects, mais aussi les représentations du monde devraient, de l'avis des censeurs, être triés.¹⁰ Comment naissent les «mauvaises pensées», et comment censurer ce qui n'est pas, ou pas encore, dit ou écrit? Le censeur ne peut que remonter à partir des effets, à partir de ce qui a été déjà dit ou écrit, en se fondant sur une conception totalisante du langage mental et de son expression: une expression censurable suppose, par inférence de l'effet à la cause, une conception elle aussi censurable.

Fictions poétiques

Les «fictions poétiques» étaient l'objet de la réprobation des censeurs, pour des raisons morales (histoires d'adultère ou amours immorales), religieuses (mise en scène de dieux païens), mais aussi métaphysiques (présentant comme vrais des objets non-existants). Par cette expression de «fictions poétiques» on entendait soit un personnage isolé, mythologique ou inventé, ou bien un ensemble de propositions organisées en récit, en prose ou en vers, ou dans une intrigue théâtrale, mettant en scène des personnages qui ne sont pas autre chose, métaphysiquement parlant, que des êtres fictifs hybrides. Le livre des *Métamorphoses* d'Ovide constitue un ensemble de fictions, puisque l'œuvre met en scène des entités considérées comme les exemples mêmes de l'invention poétique selon Horace: des êtres mythologiques, jusqu'aux plus monstrueux. Mais l'expression «fiction poétique» désigne aussi l'utilisation de la mythologie dans la poésie lyrique, comme chez Du Bellay ou Ronsard. Dans la *Défense et Illustration de la langue française*, Du Bellay met en scène son ennemi, le disciple de Marot, qui dédaignera les hauteurs poétiques de *l'Olive* en les considérant comme des «fictions poétiques», ce qui serait une sorte d'injure.¹¹ Alors qu'il n'est pas très favorable aux romans et rejette ceux de la Table Ronde, tout comme Étienne Jodelle qui les trouve mensongers, immoraux et interminables, Ronsard dit au contraire en suivant Horace que «la fable et fiction est le sujet des bons poètes».¹² Le principal contradicteur de Du Bellay, Barthélemy Aneau, appelle fiction l'art de fabriquer des emblèmes, des allégories, et même des métaphores. Il traduit le titre de son propre recueil d'emblèmes, *Picta poesis*, par «Imagination poétique» et l'introduction à son édition des *Emblèmes* d'Alciat précise ce sens très courant du mot «fiction». Mais, pour les récits inventés, il préfère «histoire fabuleuse» (*Alector*, 1560) et «narration feinte» (préface à la traduction française de *l'Utopie* de Thomas More), en s'inspirant davantage de Lucien.¹³

10. Capello (1997: 53-95).

11. Du Bellay (1549: II, 11).

12. Jodelle dans Colet (1555: *Avis au lec-*

teur); Ronsard (1990: 475).

13. Aneau (1549: préface, 3-4; 1560: 5v); More (1559: préface).

Du point de vue du censeur, il n'y aurait pas de différence entre la lecture de la poésie lyrique mythologisante et celle de romans comme les *Amadis* ou le *Roland Furieux*, exemples fréquents de lectures à ne pas faire, mais le succès de plus en plus grand de ces romans, qu'on pourrait définir comme des «fictions poétiques en histoires», alerte encore davantage la vigilance des hommes de bien. La cohérence du roman et la fascination exercée par une intrigue dont on veut connaître le dénouement constituent une occasion de succomber à la tentation.

Ombre d'étants

Malgré les controverses entre les écoles et les différents «modes de signifier», les traités de logique et de métaphysique médiévaux inscrivent les signes dans une conception physio-psychologique de la connaissance, à partir de la tripartition entre les différentes facultés: le *De Anima*, commenté à l'aide de Galien, Averroès et Avicenne et d'autres médecins de tradition arabe «localiste», propose dans ses versions médiévales une répartition entre le *sensus communis*/ la faculté imaginative confondue avec ou distinguée de la *fantasia*/ l'estimative ou cogitative/ et la mémoire, elle-même subdivisée en mémoire à court terme et en réminiscence. Le niveau-clé pour la fiction est la représentation de l'objet fictif par la *phantasia*. Cet objet est appelé *imago*, *species*, *conceptus* ou *conceptum*, *signum mentale*, *terminus mentalis* selon les écoles, et considéré par Guillaume d'Ockham comme un signe naturel puisque l'esprit les construit spontanément à partir des perceptions dans le sens commun: celui-ci opère ce qu'on appelle alors l'appréhension ou processus perceptif. Au début du *Peri Hermeneias*, Aristote énonce succinctement que les images des choses dans l'esprit en sont les *homoiomata*, des «similitudes». Sur le plan métaphysique, que les philosophes médiévaux ont étroitement connecté à l'analyse des facultés de l'âme, ces signes mentaux constituent l'une des deux espèces d'étants, selon Thomas d'Aquin: les *entia rationis* (appelés *entia logica* chez les terministes), qui n'ont pas de réalité hors de l'esprit, par opposition aux *entia realia*, les objets du monde, les *pragmata*. De nombreuses discussions naîtront à propos de la différence de nature entre ces *entia*, pour savoir si les *entia realia* eux-mêmes ne sont pas à distinguer des *entia naturalia*... La réaction nominaliste à ces distinctions en est le rejet, et la légende lui attribue l'invention du «rasoir d'Ockham» (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*).¹⁴

Pourtant le débat n'était pas clos au début du xvii^e siècle, au moment où la faveur de la doctrine thomiste auprès des dominicains puis des jésuites fait rebondir la réflexion sur la nature des *entia* et sur la perméabilité entre *phantasia* et intellect. Les puissances respectives de représentation de l'intellect «possible»,

14. Demonet (2002: 177-195).

de l'intellect agent et de la *phantasia* entrent en concurrence dans le processus de création, et même les auteurs réfractaires à l'argumentation scolastique, comme Rabelais, Montaigne ou Cervantès, sont imprégnés de ce vocabulaire. Chez ces pédagogues que sont les jésuites de Coimbra et Suárez, la *phantasia* précède la faculté estimative pour la concurrencer comme pivot cognitif de l'âme. Le pouvoir de l'imagination est tellement reconnu que plusieurs auteurs lui attribuent une capacité d'invention débordant sur les prérogatives de l'intellect: elle est d'autant plus dangereuse qu'elle se trouve déguisée en faculté rationnelle.

Parmi les exemples canoniques de représentations mentales sont l'image de l'ami absent et la métaphore de la montagne d'or (empruntée à Ovide), et le fameux bouc-cerf ou l'hippocentaure d'Aristote. Au cours du Moyen Âge, la chimère devient un cas d'école et l'animal favori des spéculations métaphysiques: «Utrum Chimaera bombinans in vacuo»... dit un titre presque vraisemblable de la Bibliothèque de Saint-Victor.¹⁵ Au moment où, à la fin du xv^e siècle, des rudiments de la psychologie aristotélicienne sont traduits en français, Jean de Champeynac, un familier de Marguerite de Valois, résume ainsi le mécanisme de composition des objets fictifs:

Mais l'imagination estant prinse pour un sens interne, elle comprend les choses en deux façons, à sçavoir simplement, lorsqu'elles sont absentes des sens externes au moyen des images, qui luy en sont rapportées par le sens commun, & conjointement lorsqu'elle unit et compose les choses divisement conçues par les sens externes. Comme quand elle se forge une montaigne d'or, & une chimere, attendu que telles conceptions se touvent composees de plusieurs simples conçeus.¹⁶

Lubomir Dolezel les reconnaît comme les ancêtres de la réflexion sur «les mondes possibles», sans pour autant leur accorder le statut d'objet fictif indispensable à la construction de ces mondes,¹⁷ mais Carlo Ginzburg, dans ses études sur l'imagination historique, rend hommage au caractère fondateur du bouc-cerf aristotélicien. Ce sont les modèles cognitifs de la fiction romanesque.¹⁸

En logique, les *signa* ou *termini* (qui correspondent aux étants métaphysiques) constituent la base de tout énoncé, donc de tout énoncé «fictif». Mais, s'il est facile de supprimer les énoncés, les *signa*, il est beaucoup moins aisé de contrôler les *entia* produits par l'esprit. Ces *entia rationis*, bien négligés par les historiens de la littérature et même de la philosophie de la Renaissance, réapparaissent dans la *Logique et l'art de penser* qui mentionne les «êtres de raison»: une telle résurgence montre que la notion n'avait pas été totalement oubliée pendant la période de réaction anti-scolastique. Un autre ouvrage témoigne de leur retour en grâce: *La logique ou l'art de discourir* de Scipion Duplex, publiée

15. Rabelais (1994: 238).

16. Champeynac (1595: ch. 85, 466).

17. Dolezel (1998: 1). Pour le lien entre fic-

tion, objets fictifs et mondes possibles, voir Demonet (2002; 2005; 2009).

18. Ginzburg (2001: 154).

pour la première fois en 1600, critique à la fois l'expression et la notion. L'auteur lui préfère le syntagme d'«estres intellectuels ou conceptifs»¹⁹ car il conteste la pertinence du mot «raison» pour désigner précisément des êtres aussi peu rationnels que les animaux fabuleux et les chimères. À la même époque, Théophraste Bouju de Beaulieu emploie l'expression «étant rationnel», dont une espèce est constituée par les «étants feints, qu'on nomme aussi chimeriques». Son épais *Corps de toute la philosophie*, publié en 1614, est adressé au jeune Louis XIII dont il est l'aumônier et culmine dans les conseils politiques: c'est le premier corpus aristotélien en français, devant de quelques années le corpus complet de Scipion Duplex (1621), qui le supplantera. Il n'en est pas moins fort intéressant et représente, par son adaptation en langue vulgaire de la philosophie d'Aristote dans sa version thomiste, l'un des jalons de l'histoire de la philosophie pré-cartésienne. Celle-ci est fondée en grande partie sur ce qu'on peut appeler la seconde scolastique française, plus ou moins inspirée par celle des jésuites après un apprentissage du côté de l'humanisme philosophique (Lefèvre d'Étaples, Vivès, Périeron et Grouchy, Gouvéa —et Ramus dans une certaine mesure).

Bouju est un prêtre, un protestant converti au catholicisme: il suit globalement les Conimbres, Fonseca et Suárez, et pendant deux ou trois ans polémique avec son ancien coreligionnaire Pierre du Moulin, lequel publie aussi à partir de 1621 des *Éléments de philosophie*, beaucoup plus brefs. La polémique porte en partie sur des questions sémiotiques, non seulement à propos des sacrements, comme souvent, mais aussi des «marques de la vraie église», et sur le caractère inventé, trompeur, des «fictions» papistes. La question de la censure des romans et de la fiction est difficilement séparable, en effet, des enjeux confessionnels de la même époque.

Dans la *Métaphysique*, Bouju reproduit la distinction entre des étants rationnels comme la catégorie de la relation, et les «feints» qu'il définit ainsi:

Les estants feints qu'on nomme aussi chimeriques, lesquels n'ont autre estre que d'estre feints par la phantasie, sont aussi estants rationnels: car combien qu'un tel estant, comme pour exemple un hippogriphes, puisse avoir le fondement des parties dont il est composé en diverses choses, à sçavoir, la teste en un oyseau, le corps en un cheval, et ainsi du reste: neantmoins il n'a point d'estre reel quant à l'assemblément et union de telles parties que l'entendement considere selon la forme, que la phantasie se figure qu'elles ont: et partant l'assemblément de ses parties n'est qu'une relation des unes aux autres, laquelle n'est que rationnelle.²⁰

Il s'agit alors plutôt, ajoute-t-il, d'une «certaine ombre d'estant», traduisant ainsi le «quasi umbrae entium» de Suárez (voir *infra*).

La raison principale du refus logique et métaphysique du feindre est qu'il est *adynaton*, impossible, et pourtant Bouju n'en explique pas clairement la nature

19. Antoine Arnauld et Pierre Nicole (1970: II, 6). Duplex (1984: ch. 7, «Qu'est-ce que S. Thomas d'Aquin appelle Estant de raison»).

20. Bouju de Beaulieu (1616: 171).

en recourant à la notion de possible. Plus loin dans la *Métaphysique* il définit le possible en distinguant le possible réel (le fait de pouvoir marcher), le possible non contradictoire (penser à deux lunes ou à deux soleils), et l'impossible (ontologique) comme le fait que la taupe voie, que l'homme soit un âne, ou que les anges soient corruptibles. Possibilités que l'on pourrait parfaitement inscrire dans un conte où les taupes ne seraient pas aveugles, ou dans l'*Ane d'or*, ou dans quelque texte hérétique qui méconnaîtrait la vraie nature des anges. Il s'agit pour Bouju d'une nécessité «de supposition». Un autre professeur français de philosophie, aristotélien tardif, Jean Crassot, auteur d'un corpus de philosophie en latin publié en 1616 (Gabriel Naudé le mettait au même rang que Gassendi et Descartes), simplifie ces distinctions et définit la chimère comme «merum rationis ens» en la rapportant à l'impossible «parce qu'on l'obtient dans l'esprit par la pensée et objectivement, puisqu'elle ne serait pas ni ne pourrait être dans la nature, excepté selon une telle pensée» («quod ita in mente per cogitationem & objective, ut neque sit, neque possit esse in natura rerum, saltem tale quale cogitatu»).²¹

Quoi qu'il en soit, l'honnête homme n'a que faire des étants de raison. Scipion de Gramont, avant d'être secrétaire ordinaire du roi (vers 1620), avait publié un *Abbrégé des artifices* (1606) où il déployait son programme de rénovation pour le collège de Saint-Maximin en Provence. Il se défend bien d'y faire figurer l'étude des *entia rationis* et reprend un lieu commun humaniste, tout en témoignant de la vitalité de cette question métaphysique:

Quoy de cest Ens rationis, sans raison, de ces secondes intentions, qui se ne sont ne furent jamais non plus que les Idees de Platon ou les visions de Morphee: & toutefois on n'est toujours qu'après ces chimeres volantes.²²

On ne les cherchera pas non plus chez Montaigne (que Gramont avoue admirer), qui ne disait pas mieux des Idées platoniciennes. Pourtant, le collège de Guyenne n'avait pas dû totalement les négliger: Robert Balfour, qui y enseigne au début du xvii^e siècle, après les générations d'André de Gouvéa et Élie Vinet, en résume la relation avec la fiction. Philosophe éclectique, il rappelle la tradition antérieure transmise par les auteurs ibériques (Cajétan, Soncino, Fonseca, Suárez, les Conimbres), lesquels avaient été formés, directement ou indirectement, par l'école terministe parisienne au début du xvii^e siècle. Il ne nie pas la notion d'*ens rationis*, mais en discute l'extension aux négations et aux privations ainsi qu'à tout ce que l'esprit invente (*fingit*): si les Chimères et le mot Tragalaphus, exemple traditionnel du nom qui ne veut rien dire, sont bien des *figmenta* dépendant d'une opération de l'intellect, ce n'est pas le cas de la privation.²³ Ce semblant d'existence méritait toute l'attention des partisans de la Contre-Réforme.

21. Crassot (1619: 91).

22. Gramont (1606: 139).

23. Balfour (1616: 48).

Modus fingendi

Le colloque *Res et verba à la Renaissance* (Wolffenbüttel) a été l'occasion d'étudier les «modes d'être de la littérature» à partir de cette distinction entre les deux types d'étants (réels et rationnels) chez quelques philosophes de la première modernité. En effet, en décrivant le processus créatif, ces auteurs ont théorisé la fiction de telle sorte qu'ils lui fournissent malgré eux des bases métaphysiques: leur souci de l'éliminer de la logique les a conduits à la définir et c'est chez eux, bien plus que chez les poéticiens, que l'on en déduit le statut par rapport à la vérité et au réel. Ils ne pouvaient pas les rejeter en bloc car il existe des fictions utiles, notamment les fictions juridiques qui permettaient de résoudre virtuellement des cas douteux, et des fictions politiques par lesquelles on s'interrogeait sur les meilleures formes de gouvernement. Une fiction légale authentique apparaît dans le *Tiers Livre* de Rabelais (1546), quand Panurge raconte l'histoire du fou Seigny Joan, qui dénoue le cas juridique du «faquin qui mangeait son pain à la fumée du rôti»: cette fiction rapportée par les légistes a fait jurisprudence.²⁴ Quant à la fiction politique, elle est bien représentée par *l'Utopie* de Thomas More (1516). Mais les fictions gratuites, livrées au pur plaisir de l'invention et sans autre objet qu'elles-mêmes, donneront lieu à des jugements de valeur qui en feront des *entia prohibita*.

Après leur «invention» par Thomas d'Aquin, les étants de raison ont à nouveau agité le monde philosophique européen à partir du xive siècle, avec l'averroïste Matthaëus de Augubio de Bologne²⁵ et diverses discussions sur le *modus intelligendi* des objets fictifs. Sans que cela soit exprimé ainsi, ce que nous appelons fiction serait l'équivalent d'une «modalité», à côté du possible et du nécessaire. Même si des humanistes comme Valla ont refusé de s'intéresser aux transcendants pour leur préférer le vocabulaire de la rhétorique, il n'en a pas été ainsi chez les philosophes des collèges et des universités qui, tout retournant aux textes fondamentaux d'Aristote, n'ont pas pour autant abandonné une notion qui précisément venait de la rhétorique et d'Horace. L'exemple aristotélicien du bouc-cerf rejoignait l'hippocentaure du sophiste Lucien pour relancer la réflexion sur ce qui, dans l'ordre de l'énonciation, étaient des *signa ficta*, et des *entia rationis* en métaphysique.

Le premier traducteur-adaptateur français de *l'Organon* d'Aristote, le juriste protestant Philippe Canaye, qui deviendra conseiller et ambassadeur, énonce dans *L'Organe* (1574-1589) une réprobation logico-métaphysique très nette à l'encontre de ces «fictions poétiques»: la discussion s'engage sur la catégorie de

24. Rabelais (1994: 469-470). Voir Georget (2008).

25. Lambertini (1989); Pinborg (1975); Schmutz (2002; 2006).

la relation dans les *Seconds Analytiques*, pour savoir si cette catégorie relève d'une pure «fiction» ou non. Et, pour distinguer les fictions admissibles comme celle de la relation, qui sont substantielles, de celles qui ne sont que «caduques» ou accidentelles, l'auteur offre l'exemple de fictions pures et inadmissibles. Ce faisant, il entérine le fait que le principe du «feindre» dépasse le niveau du personnage fabuleux pour concerner le récit tout entier:

la Metamorphose d'Ovide, et toutes les fictions poétiques, les livres d'Amadis, Rabelais, et tous tels fatras, sont opposés aux subjects necessaires [...].²⁶

Tout «Rabelais» est appelé «fiction poétique» et «sujet caduc», pour désigner ce qui ne peut pas être l'objet de la logique.²⁷ Canaye hérite d'une lignée d'auteurs globalement nominalistes, sans recourir à la modalité logique du possible, plutôt développée par la tradition scotiste. Sur la même position «intégriste» (c'est-à-dire qui préserve l'intégralité de la substance sans la diviser en deux catégories d'étants), ou strictement humaniste dans le sens où Valla supprime l'*Ens* comme transcendantal, figurent des disciples d'Agricola et de Melanchthon, surtout des théologiens ou auteurs protestants. Philippe Canaye s'est largement inspiré d'un pasteur, Claude Aubery, qui avait paraphrasé l'*Organon* en latin (1577), et, comme son modèle, il se convertira après Henri IV. Scipion Dupleix, pourtant catholique, se tient sur une même ligne que Bartholomé Keckermann et Rodolphe Goclenius, l'auteur du *Lexicon philosophicum* et d'*Appendices* qui traitent de la question.²⁸ Dans le camp des défenseurs d'une possibilité logique de considérer les fictions comme *entia rationis* au moins formellement, figurent les dominicains (thomistes, comme Domingo de Soto et le catalan Verdú), le disciple des jésuites Bouju de Beau lieu, certains franciscains scotistes et divers éclectiques (Jean de Champeynac, Robert Balfour, Jean Crassot). Les jésuites sont eux-mêmes partagés: Pedro da Fonseca exclut radicalement les *entia rationis*, quels qu'ils soient, du domaine de la logique, alors que les Conimbres sont plus mesurés, admettant que les chimères et le sphinx ne renvoient qu'à des concepts dans l'âme; Antonio Rubio (*Logica mexicana*) opte pour une solution scotiste, qui exclut des *entia rationis* les propositions mentales, lesquelles ne peuvent être considérées que «*formaliter*».²⁹

Pourquoi la censure philosophique s'acharne-t-elle sur des objets qui n'existent pas? Dupleix n'admet pas que l'on place dans la même catégorie des «êtres intellectuels» (selon l'autre traduction qu'il donne des *entia rationis*) comme les termes métalinguistiques ou abstraits, et la géométrie, pêle-mêle avec ce qu'il appelle dédaigneusement des «chimères phantasiées». Toutefois,

26. Canaye (1589: 301).

27. Canaye (1589: *Postérieurs analytiques*, I, 7, 301).

28. Goclenius (1602; 1613).

29. Rubio (1611: *Tractatus de entibus rationis*).

il n'est pas si simple d'exclure des entités d'une discipline comme la logique qui concerne les discours et la pensée. Fonseca les renvoie à la métaphysique, et c'est Suárez qui leur donne de véritables lettres de noblesse, bien qu'elles ne l'intéressent pas particulièrement. C'est l'exposé très technique de la *Disputatio* 54, consacrée en entier aux *entia rationis*, où il associe clairement le fictif et le possible.

De l'objet fictif à l'espace imaginaire

L'analyse de Suárez permet à la fois de comprendre le mécanisme de la censure qui pèse sur la fiction et de voir la subtilité qui en permet le sauvetage pour le plus grand bien de tous.³⁰

Le *fictum*, dit Suárez, est une «umbra entium» (I, 3), un *ens rationis* qui n'a pas d'être réel et doit être compris par comparaison avec le réel, comparaison qui fonde la *relatio rationis* (I, 8). Cette relation est une méta-notion souvent exprimée par un «quasi», et elle est elle-même un étant de raison tout à fait acceptable pour le logicien et le métaphysicien (comme chez Canaye). Après avoir posé que l'intellect, cause efficiente, invente (*fingit*) la chimère, *ens* impossible, Suárez admet ensuite que c'est plutôt le travail de l'imagination qui est à l'œuvre, secondée par la volonté. Alors que la montagne d'or n'existe pas mais reste possible, la chimère est, elle, impossible et néanmoins imaginable. Les «dialecticiens» (sans doute les nominalistes et terministes) parlent d'un *ens imaginabile* qui a une extension plus large que l'*ens possibile*, puisqu'il comprend les *entia* impossibles: elles restent *entia rationis* toutefois, car l'imagination humaine participe d'une certaine façon de la faculté rationnelle (II, 18). À partir d'Aristote Suárez admet une proportionnalité *possibile* avec l'*ens reale*, selon une sorte d'habitude. La notion d'imaginable permet d'intégrer l'impossible au possible, au risque d'une contamination majeure: Suárez avoue que là où il y a à la fois un *ens* réel (Pierre) et un *ens* fictif (la chimère) c'est le fictif qui l'emporte car la *relatio rationis* est elle-même fictive (VI, 4).

Dans la section III, Suárez fait intervenir une notion nouvelle où affleure, ou qui est déjà, la théorisation des «mondes possibles», le *spatium imaginarium*, l'espace imaginaire. Les chimères sont constituées *per modum substantiae* —et non par des adjacents— dans cet espace de l'imagination (III, 1), ce qui permet de les distinguer des abstractions, qui peuvent être objets de science, tandis que les *ficta* sont multipliables à l'infini selon leur mode propre. Suárez se demande si cet espace imaginaire est aussi *ens rationis*, de la même façon que la succession imaginaire que nous concevons en dehors du temps réel et qui a la même *ratio*

30. Suárez (1605: 700 *sqq.*).

que lui. L'intellect imagine ou pense quelque chose de proportionnel au réel: les chimères sont organisées avec les mêmes relations de priorité ou de postériorité que les étants réels. Suárez conclut en associant les *ficta* à une «intellectio reflexiva» plus générale, qui rend compte aussi des abstractions, à la fois différentes de l'*ens reale* et construites sur son modèle.

Son raisonnement permettrait de placer dans cet espace imaginaire la reconstitution du passé historique: ainsi les «histoires tragiques» qu'on espère substituer aux romans dans la faveur du public dévot, chez François de Rosset ou Jean-Pierre Camus en France, pourront bénéficier de cette tolérance métaphysique, qui les baptise en tant que quasi-histoires, qu'elles soient avérées ou non, puisqu'elles sont «proportionnelles» à l'histoire vraie. Avec ces histoires bien intentionnées destinées à remplacer l'hagiographie dénoncée à juste titre par les protestants, la Contre-Réforme catholique tire parti de ce nouveau statut de la fiction pour promouvoir le récit pieux, inventé ou arrangé à partir de faits réels.

Entia prohibita

Suárez marque sa tolérance ontologique quand il note en passant, lorsqu'il sauve la fiction chimérique par l'imaginable, que certains considèrent qu'il s'agit d'étants *prohibita*:

Ces étants de raison, [...] sont appelés impossibles, et [...] sont appelés par quelques-uns étants «prohibita». Mais dans ces conceptions l'intellect *ne se trompe pas*, puisqu'il n'affirme pas qu'il en est ainsi dans la réalité, et qu'il conçoit ces choses par un concept simple, dans lequel il n'y a pas de fausseté.³¹

Le traducteur français de ce passage a été gêné par le *prohibita* qu'il traduit par «empêché à être». Or cette interprétation, à priori acceptable par sa volonté de restituer un empêchement ontologique pour la chimère, semble contredite par la phrase qui suit et réfute l'argument de la «fausseté» des chimères: cette réticence conduisait les censeurs logiques, par une sorte de purisme réaliste, à vouloir les exclure des catégories et à imposer cette censure mentale, alors que, selon la perspective de Suárez, rien n'interdit au phénix de voler et de ressusciter dans son espace imaginable.

Ces *entia prohibita* pourraient renvoyer à un autre type de censure, non philosophique. Elle est plus franchement exprimée chez les logiciens protestants, qui encadrent bien davantage l'usage des images et de la fiction. Bar-

31. Suárez (2001: I, 9): «illa entia rationis, quae vocantur impossibilia, et ab aliquibus dicuntur entia prohibita. In his autem concep-

tionibus non fallitur intellectus, quia non affirmat ita esse in re, sicut ea concipit conceptu simplici, in quo non est falsitas.»

tholomeus Keckermann, dans son *Systema logicae* de 1611, distingue entre les *bonae phantasiae* et les *ficta impossibilia*, mêlant le point de vue du logicien à celui du censeur calviniste (plus que luthérien, semble-t-il): les *bonae* sont les fictions non contradictoires, comme les *figmenta* d'Ovide, les chimères, la montagne d'or. Après avoir mentionné rapidement le sophisme des équivoques, il donne une liste fort idéologique pour les secondes, qu'il définit comme celles que Dieu lui-même ne peut créer, car elles contiennent une contradiction. Par exemple un Dieu créé, l'ubiquité de la chair, sa déification, le sacrifice sanglant, le mérite des œuvres chez l'homme pécheur, la manducation du corps du Christ, l'élection pour tous, et toutes ces «malae ac prodigiosae phantasiae» qu'il faudrait plus «exterminer» des esprits des hommes que les exclure des programmes de la logique:

Entia ficta impossibilia. Entia vero (si Entia dici debent) ficta impossibilia sunt, quae ne Deus quidem producere potest, cum implicent contradictionem naturae Dei adversantem; qualia sunt, Deus creatus, ubiquitas humanae carnis, caro deificata, sacrificium incruentum, meritum operum in homine peccatore, oralis manducatio corporis Christi, universalis selectio seu electio, et aliae ejusmodi malae ac prodigiosae phantasiae, quas optem tam vere ex hominum mentibus exterminari, quam recte eas Logica e suis excludit ordinibus.³²

Dans sa formulation, le théologien reconnaît qu'entrer dans les cerveaux pour limiter l'imagination hérétique est peu envisageable. Ce type de censure mentale n'est pas récent, et Keckermann s'appuie sur le cours de logique de son maître Murellius, publié en 1513. Effectivement Murellius (qui se réclame de Lefèvre d'Étaples) avait exclu du domaine des prédicaments (donc de la logique) les polysèmes (*sic*) et les «voces commentitiae et fabulosae», que la nature ne produit pas: Cerbère, le Sphinx, la Chimère, les Sirènes, le Cyclope, les Harpies, le Styx et l'Achéron.³³

Les terministes parisiens avaient contourné le problème autrement. Pierre d'Ailly, puis John Mair qui avait formé plusieurs jésuites et dominicains, espagnols ou portugais, dans les années 1510-1520, avaient étendu la catégorie du temps au possible et au fictif à partir des catégories temporelles (par «ampliation»).³⁴ Leur accorder une temporalité ne leur attribue en rien une réalité et la chimère nominaliste reste un objet «impossible», alors que le courant scotiste accorde une «réalité» (au sens scotiste du terme) au possible non réalisé, qui est considéré *formaliter*: ainsi, le passé est constitué de possibles non réalisés et non plus seulement, comme chez Aristote, d'événements nécessaires. La conception de Scot établit une symétrie entre les deux dimensions du temps et

32. Keckermann (1611: 41-42).

33. Murellius (1544: 238).

34. Ashworth (1985: 59-79) et Biard (1985: 265-283).

ouvre la perspective d'une contingence du passé.³⁵ Pour prolonger les analyses d'E. J. Ashworth et J. Biard, nous suggérons qu'il s'agit là de la reconnaissance philosophique d'un «possible passé», celui des historiens inventifs et des auteurs de tragédie. Le fictif et le passé sont, comme le futur, des possibles «non réalisés»: il n'y aurait pas de différence —métaphysique— entre imaginer un événement de façon totalement fictive, et l'imaginer existant dans le futur, ou dans le passé, alors qu'il ne s'est pas (ou pas encore) produit. Les êtres de raison «possibles» et «imaginables» permettent de ne pas limiter la toute-puissance divine, ce dont profite indirectement la toute-puissance du créateur de fiction.

Tout est *fictum*

Enfin, les attaques contre la fiction métaphysique peuvent venir d'un autre côté, celui des sceptiques, qui ont aussi leur propre censure. La promiscuité entre des êtres de raison acceptables comme les objets mathématiques et les abstractions d'une part, et le monstre Chimère d'autre part, a produit non seulement une radicalisation de la censure, mais aussi une extension dans l'autre sens. Pour les sceptiques, les abstractions et les universaux sont tout autant des *ficta* que les *figmenta* des poètes. Ils se moquent des concepts aristotéliens et des idées platoniciennes, images déformées et *ficta*. Personne n'a touché de métaphore ni contemplé en face des «êtres de raison», pas plus qu'en Utopie les habitants n'ont la moindre idée des «secondes intentions» ou de «l'homme commun». ³⁶ Ces arguments, adaptés de Sextus Empiricus, sont repris par le philologue ultraciceronien Mario Nizzolio (*De veris principiis*, 1553, commenté par Leibniz), qui nie jusqu'à l'existence des concepts: il n'y a que les choses et les mots, sans aucun intermédiaire. ³⁷ Le médecin-philosophe Francisco Sanches renchérit dans le *Quod nihil scitur* (1581): ³⁸ le vocabulaire philosophique n'est que *figmentum*, *fictum*, *chimaera*. Montaigne, qu'il l'ait lu ou non, n'est pas loin de cette position radicale, qui mêle arguments métaphysiques et physiologiques puisqu'est mise en cause la frontière entre imagination et intellect. Inspirée de l'averroïsme, cette analyse offre à la fiction un rôle exorbitant (puisqu'elle envahit tout) et en contredit le sauvetage métaphysique: l'imagination y joue un rôle déterminant sans qu'il soit pour autant nécessaire d'y associer des mondes ou des espaces puisque les objets fictifs ne sont que du discours.

Bien loin de ce «linguistic turn» qui déstabilise tout rapport au réel, les jésuites et les autres moralistes condamneront le roman sentimental, satirique ou merveilleux pour mieux favoriser les fictions dévotes ou les faits divers retra-

35. Normore (1982: 369).

36. More (1559: 57v).

37. Nizzolio (1553: 82).

38. Sanches(1581:15sqg);Demonet(2007:7-24).

vallés pour l'édification des fidèles. Les artisans de la Contre-Réforme ne pouvaient pas ignorer le très grand intérêt que représentaient les narrations fictives pour la conversion, car elles étaient considérées comme des arguments affectifs au même titre que les images contestées par les protestants. D'où l'importance de l'autorisation préalable et de l'*imprimatur* qui transforment le récit fictif en *exemplum*. Aussi faux que les mythes platoniciens, ces récits n'en étaient pas moins utiles dans le cadre de ce grand texte oratoire qu'est le discours de conversion: le caractère fictif de l'*exemplum* n'affecte en rien le tissu argumentatif dévot, isolé comme il l'est par son statut de parabole, renouvelant pour la fiction moderne le procédé de moralisation appliqué depuis si longtemps à Ovide et à Homère. La fiction encadrée par la modalité de l'utile («ce que vous allez lire est faux, mais c'est vrai parce que cela vous conduit au bien») est sauvée de l'enfer. Il n'en est pas du tout de même pour les fictions littéraires et plaisantes, au statut indéfini, mal protégées par des préfaces ambiguës de traducteurs ou d'auteurs qui proclament leurs bonnes intentions.

Bien que l'iconoclasme soit résolument hostile aux fictions littéraires comme aux autres ressources de l'imagination, c'est pourtant dans le terreau protestant qu'apparaît l'un des mythes les plus extraordinaires des temps modernes, la *Prodigieuse histoire du docteur Faust*. Il est présenté comme une histoire vraie, notamment par son traducteur français, Pierre-Victor Palma-Cayet (1598), lui aussi transfuge du protestantisme, qui l'offre au public comme un vaste sermon destiné à inquiéter les consciences rebelles. À l'instar des jésuites bien intentionnés, il ouvre la boîte de Pandore de la fiction moderne, impossible à contrôler dans son irrésistible attrait.

Bibliographie

- ANEAU, Barthélemy, (éditeur et traducteur), *Emblemes d'Alciat: de nouveau translatez en françois, vers pour vers, jouxte les latins, ordonnez en lieux communs avec briefves expositions et figures nouvelles appropriées aux derniers emblemes*, Lyon, Guillaume Rouillé, 1549.
- ANEAU, Barthélemy, révision de la traduction de *l'Utopie* de T. More: voir More, 1559.
- ANEAU, Barthélemy, *Alector, histoire fabuleuse, traduite en françois d'un fragment divers trouvé non entier mais entrerompu & sans forme de principe*, Lyon, Pierre Fradin, 1560.
- ARNAULD, Antoine et NICOLE, Pierre, *La Logique ou l'art de penser* (1683), éd. Louis Marin, Paris, Flammarion, 1970.
- ASHWORTH, E. J., «Chimeras and Imaginary Objects: A Study in the Post-Medieval Theory of Signification», *Studies in Post-Medieval Semantics*, Londres, *Variorum Reprints*, 1985, pp. 59-79.
- AUBERY, Claude, *Organon, id est instrumentum doctrinarum omnium...*, Morgiis, Jean Le Preux, 1584.
- BALFOUR, Robert, *Commentarii R. Balforei in Organum Logicum Aristotelis*, Bordeaux, S. Millanges, 1616.
- BIARD, Joël, «La signification d'objets imaginaires dans quelques textes anglais du XIV^e siècle (Guillaume de Heytesbury, Henry Hopton)», *The Rise of British Logic*, éd. P. Osmond Lewry, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1985, pp. 265-283.
- BOUJU DE BEAULIEU, Théophraste, *Corps de toute la philosophie*, Paris, Denis de La Nouë, 1614 (disponible sur www.bvh.univ-tours.fr).
- CANAYE, Philippe, *L'Organe, c'est a dire l'instrument du discours*, Genève, Jean de Tournes, 1589 [privilege de 1574, achevé d'imprimer de 1582] (transcription en cours de publication sur www.bvh.univ-tours.fr).
- CAPPELLO, Sergio, «Letteratura narrativa e censura nel cinquecento francese», *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI*, éd. Ugo Rozzo, Udine, Forum, 1997, pp. 53-95.
- CAVE, Terence, *Recognitions*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- CHAMPEYNAC, Jean de, *Physique françoise, explicant universellement la cognoissance de toutes choses natureles*, Bordeaux, S. Millanges, 1595.
- CHARTIER, Roger, *Inscrire et effacer: culture écrite et littérature (XIe-XVIIIe siècle)*, Paris, Seuil, 2005.
- CHEVROLET, Teresa, *L'idée de fable. Théories de la fiction poétique à la Renaissance*, Genève, Droz, 2007.
- COLET, Claude, *L'histoire palladienne, traitant des gestes et généreux faitz d'armes et d'amours de plusieurs grandz princes et seigneurs*, trad. Claude Colet, préface d'Etienne Jodelle, Paris, J. Dallier, 1555.

- CRASSOT, Jean, *Totius philosophiae peripateticae corpus absolutissimum*, Paris, François Huby, 1619.
- DEMONET, Marie-Luce, «La fiction comme ‘chimère’ chez Montaigne et Sanchez», *Bulletin de la Société Internationale des Amis de Montaigne*, 46-2 (2007) 7-24.
- DEMONET, Marie-Luce, «La sémiotique stoïcienne à la fin du xvii^e siècle: l'article *Signum* de Goclenius», *Aspects du néostoïcisme à la fin de la Renaissance*, colloque de Tours, org. Pierre Maréchaux, 1998, à paraître dans *Sémiotique renaissante*.
- DEMONET, Marie-Luce, «Les êtres de raison, ou les modes d'être de la littérature», *Res et Verba in der Renaissance*, éd. Eckhart Kessler et Ian MacLean, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, Wolfenbüttel, 2002, pp. 177-195.
- DEMONET, Marie-Luce, «Les mondes possibles des romans renaissants», *Le Roman français au xvii^e siècle, ou le nouveau d'un genre dans le contexte européen*, éd. M. Clément et P. Mounier, Presses universitaires de Strasbourg, 2005, pp. 121-143.
- DEMONET, Marie-Luce, «Objets fictifs et ‘êtres de raison’, locataires de mondes à la Renaissance», séminaire de F. Lavocat sur «Les Mondes possibles», Paris, CNRS Éditions, 2010, pp. 125-146.
- DOLEZEL, Lubomir, *Heterocosmica. Fiction and Possible Worlds*, The Johns Hopkins University Press, 1998.
- DU BELLAY, Joachim, *Deffence et illustration de la langue françoise*, Paris, Arnoul l'Angelier, 1549 (disponible sur www.bvh.univ-tours.fr)
- DUPLEIX, Scipion, *La Logique, ou art de discourir et raisonner* (1600), éd. R. Ariew (d'après l'éd. de 1607), Paris, Fayard, «Corpus des oeuvres de philosophie en langue française», 1984.
- GEONGET, Stéphan, «Fiction littéraire et *fictio* juridique: Seigny Joan (*Tiers Livre*)», *Droit et justice à la Renaissance*, éd. J.-P. Pittion, Paris, Champion, 2008, pp. 137-152.
- GINZBURG, Carlo, *À distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, Paris, Gallimard, (1998) 2001.
- GOCLENIUS, Rodolphus (GÖCKEL), *Appendices*, Marburg, Paulus Egenolphus, 1602.
- GOCLENIUS, Rodolphus (GÖCKEL), *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Francfort, Veuve Mathias Becker, 1613, 1615 (reprint Hildesheim, New-York, G. Olms, 1980).
- GOODY, Jack, et PRIVAT, Jean-Marie, *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, Paris, La Dispute, 2007.
- GOODY, Jack, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Minuit, (1978) 1979.
- GRAMONT, Scipion de, *Abbégé des artifices. Traictant de plusieurs inventions nouvelles: & surtout d'un secret, & moyen exquis pour entendre & comprendre quelle langue que ce soit dans un an; mesme la Latine & la Grecque qui sont les plus nécessaires*, Aix, Jean Tholosan, 1606.

- HORACE, *L'Art Poétique d'Horace*, traduction de Jacques Peletier du Mans, Paris, 1545 (disponible sur www.bvh.univ-tours.fr).
- KECKERMANN, Bartholomaeus, *Systema logicae, tribus libris adornatum, pleniore praeceptorum methodo, et commentariis scriptis ad praeceptorum illustrationem et collationem cum doctrina Aristotelis, atque aliorum, tum veterum, tum recentium Logicorum sententiis a disputationibus* (1600), Hanovre, apud haeredes Guiliemi Antonii, 1611.
- LAMBERTINI, Roberto, «Resurgent entia rationis. Matthaëus de Augubio on the object of logic», *Cahiers de l'Institut du Moyen-Age grec et latin*, 59 (1989) 3-60.
- LONGUS, *Les Amours pastorales de Daphnis et de Chloé*, trad. Jacques Amyot, Paris, V. Serenas, 1559.
- MORE, Thomas, *La Republique d'Utopie, par Thomas Maure, ... oeuvre grandement utile & profitable, demonstrent le parfait estat d'une bien ordonnée politique, traduite nouvellement du latin en françoys* [par Jean Leblond, revue par Barthélemy Aneau], Lyon, Jean Saugrain, 1559.
- MURMELLIUS, Johannes, *Isagoge in Aristotelis praedicamenta* (1513), Lyon, Sébastien Gryphe, 1544.
- NIZZOLIO, Mario, *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos, libri IIII. In quibus statuuntur fere omnia vera verarum artium et scientiarum principia, refutatis et rejectis prope omnibus dialecticorum et metaphysicorum principiis falsis* (1553), éd. Q. Breen, Rome, Fratelli Bocca, Edizione Nazionale dei Classici del Pensiero Italiano, (1956) 1968.
- NORMORE, Calvin, «Future contingents», *The Cambridge History of Late Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1982, pp. 358-381.
- ONG, Walter J., *Orality and literacy: the technologizing of the word*, London - New York, Routledge, (1982) 1991.
- PELETIER DU MANS: voir HORACE
- PINBORG, Jan, «A note on some theoretical concepts of logic and grammar», *Revue internationale de philosophie*, 29-113 (1975) 286-296.
- RABELAIS, François, *Le Tiers Livre de Pantagruel* (1546) (disponible sur www.bvh.univ-tours.fr), *Ceuvres complètes*, éd. M. Huchon, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1994.
- RONCARD, Pierre de, *Abrégé de l'Art poétique français* (1565), *Traité de poétique et de rhétorique de la Renaissance*, éd. F. Goyet, Paris, Le Livre de Poche, 1990, pp. 466-487.
- RUBIO, Antonio, *Logica mexicana* (1607), Lyon, Jean Pillehotte, 1611, avec le *Tractatus de entibus rationis*.
- SANCHES, Francisco, *Quod nihil scitur*, Lyon, S. Gryphe, 1581.
- SCHAEFFER, Jean-Marie, Présentation de la Journée d'études du Centre de Recherche sur les Arts et le Langage (CRAL-CNRS), organisée par Annick Louis, Jean-Marie Schaeffer, Sebastian Veg, Paris, 15 juin 2007, EHESS, Fabula (fabula.org).

- SCHMUTZ, Jacob, «L'héritage des subtils. Cartographie du scotisme de l'âge classique», *Etudes Philosophiques*, 124 (2002) 51-81.
- SCHMUTZ, Jacob, «Qui a inventé les mondes possibles?», *Les Mondes possibles, Cahiers de philosophie de l'Université de Caen* n° 42, Presses Universitaires de Caen, 2006, pp. 9-45.
- SUÁREZ, Francisco, *Disputationes metaphysicae* (1597), Paris, Michel Sonnius, 1605.
- SUÁREZ, Francisco, *Les êtres de raison: dispute métaphysique LIV*, texte latin présenté, traduit et annoté par Jean-Paul Coujou, Paris, J. Vrin, 2001.

Livres parlants et manuscrits clandestins. Les voyages de Dyrcona

Roger Chartier

École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

Pourquoi les jeunes habitants de la Lune sont-ils plus savants que les Terriens? Accompagné par le démon de Socrate au cours de ses pérégrinations dans le monde lunaire, Dyrcona découvre la réponse lorsque son guide, avant de le quitter, lui fait présent de deux livres. Ceux-ci n'ont rien de familier: ils ne sont composés ni de cahiers ni de feuillets, ils ne sont pas écrits avec les lettres de l'alphabet, ils tiennent tout entiers dans de minuscules boîtes qui ont la taille d'un diamant ou d'une grosse perle. Grâce à des ressorts semblables à ceux d'une horloge, ces livres miraculeux sont des livres sonores, faits pour l'oreille et non pour l'œil. Après avoir remonté leur mécanisme et placé l'aiguille sur le chapitre désiré, les «lecteurs» de l'Autre Monde peuvent écouter leurs livres parlants.¹

Dans ce passage des *Etats et Empires de la Lune*, Cyrano de Bergerac joue avec plusieurs motifs chers à la culture écrite de son temps. En premier lieu, il donne une réalité littérale à une métaphore rebattue, celle des «*voces paginarum*», des voix disparues, mais encore présentes dans l'écrit. Lope de Vega, parmi beaucoup d'autres, fait usage de cette très ancienne figure de style,² lorsqu'il déclare réduire au silence les voix des dramaturges antiques irrités par les innovations de ses «*comedias*»: «Et, s'il me faut une comédie composer, / Sur les règles de l'art je fais six tours de clés, / Boute Térence et Plaute hors de mon cabinet, / Pour m'épargner leurs cris car fréquemment l'on voit / La vérité clamer en des livres muets».³ Alors que, d'ordinaire, la métaphore

1. Cyrano de Bergerac, *L'Autre Monde ou les Etats et Empires de la Lune*, in Alcover (2000: 1-161; citation: 137-138). Comme on le verra au fil des notes, cet essai doit beaucoup au travail critique et philologique de Madeleine Alcover.

2. Balogh (1926-1927) et Knox (1968).

3. Lope de Vega (1999: 1413-1424, vers 40-44); texte espagnol: «Cuando he de escribir una comedia, / Encierro los preceptos con seis llaves; / Saco a Terencio y Plauto de mi estudio, / Para que no den

indique l'effacement de la voix et de l'écoute au profit de la lecture en silence des textes, Cyrano lui redonne sa force première en imaginant des livres lunaires qui se lisent eux-mêmes, tout haut: «Ainsi vous avez éternellement autour de vous tous les grands hommes et morts et vivants qui vous entretiennent de vive voix».

Il n'est donc pas étonnant que les jeunes Lunaires soient fort savants: «Sachant lire aussitôt que parler, ils ne sont jamais sans lecture; dans la chambre, à la promenade, en ville, en voyage, à pied, à cheval, ils peuvent avoir dans la poche, ou pendus à l'arçon de leurs selles, une trentaine de ces livres dont ils n'ont qu'à bander un ressort pour en ouïr un chapitre seulement, ou bien plusieurs, s'ils sont en humeur d'écouter tout un livre». Le triomphe des petits formats, qui caractérise l'édition parisienne dans la seconde moitié du XVII^e siècle,⁴ est ici anticipé et trouve sa figure extrême avec les livres de l'Autre Monde, pas plus gros qu'une coquille de noix. Le voyageur de la Lune en fait bon usage puisque, après avoir percé le mystère des livres sonores, il part se promener avec ceux qui lui ont été offerts par le démon de Socrate «attachés en forme de pendants d'oreille».

La langue parfaite

Les livres de la Lune sont écoutés dans l'idiome du lieu, qui ne connaît ni syllabes ni mots. Il s'énonce par des tons qui peuvent être émis par la voix des hommes ou rendus par un instrument de musique. Ce langage, qui est celui des Grands lunaires, a beaucoup d'avantages: «C'est une invention toute ensemble bien utile et bien agréable; car quand ils sont las de parler, ou quand ils dédaignent de prostituer leur gorge à cet usage, ils prennent tantôt un luth, tantôt un autre instrument, dont ils se servent aussi bien que de la voix à se communiquer leurs pensées; de sorte que quelquefois ils se rencontreront jusqu'à quinze ou vingt de compagnie, qui agiteront un point de théologie ou les difficultés d'un procès, par un concert le plus harmonieux dont on puisse chatouiller l'oreille».⁵

Empruntée à *l'Homme dans la lune* de Francis Godwin, un texte publié en anglais en 1638 et traduit en français dix ans plus tard,⁶ la langue sans mots que parlent, exécutent et écoutent les Lunaires, est la réponse de fantaisie que donne Cyrano à deux préoccupations de son temps. D'une part, n'étant plus que différence de tons à l'instar de la musique sans paroles, ce langage parfait est la solution la plus élégante apportée à la recherche d'indicateurs d'intensité par tous ceux que laissaient insatisfaits les normes de ponctuation, établies au cours du XVII^e siècle, qui ne concernent que l'inégale durée des pauses.⁷ À preuve de cette quête, qui

voces, porque suele / Dar gritos la verdad en libros mudos.», in Lope de Vega (1990: 124-134).

4. Martin (1969: II, 597-598 et Planche III, 2, 1064).

5. Cyrano de Bergerac (2000: 66).

6. Godwin (1648).

7. Cf. Parkes (1993) et Chartier (1998b: 277-285).

entend rendre la voix plus manifestement présente dans le texte écrit et imprimé, le détournement de signes de ponctuation séparés de leur signification ordinaire et transformés en notation musicale, comme le sont le point d'exclamation chez Ronsard ou le point d'interrogation chez Racine.⁸ Ou encore, l'utilisation d'une initiale en capitale pour les mots qui doivent être détachés avec plus de force dans la lecture, selon les indications de Moxon et la pratique de La Bruyère.⁹ Dans la langue des Lunaires, musicale par nature, il n'est nul besoin de tels artifices.

D'autre part, l'idée formulée par les Anciens selon laquelle la musique est une langue parfaite et universelle, comparable à la géométrie puisque toutes deux supposent proportions, mouvements et accords, a porté le programme des académies de la fin du xvii^e siècle.¹⁰ Au temps de Cyrano, le projet s'est éloigné et l'Académie fondée par Richelieu n'a que faire de la musique. Ce n'est que dans les Etats de la lune que le langage des tons donne accès au savoir le plus subtil. Il ne peut donc être celui de tous. Le petit peuple lunaire parle, non pas avec sa bouche ou un instrument comme le font les lettrés, mais par «les trémoussements des membres»: «L'agitation, par exemple, d'un doigt, d'une main, d'une oreille, d'une lèvre, d'un bras, d'une joue, feront chacun en particulier une oraison ou une période avec tous ses membres. D'autres ne servent qu'à désigner des mots, comme un pli sur le front, les divers frissonnements des muscles, les renversements des mains, les battements de pied, les contorsions de bras». La distinction, fondamentale chez Cyrano, entre les doctes et les simples, les savants et les ignorants, trouve dans les deux idiomes du Monde de la lune sa traduction la plus immédiate. Aux harmonies sonores de la langue des Grands s'opposent les gestes de celle du vulgaire qui peuvent aller jusqu'à des extrémités que ne refuse pas la plume de Cyrano: «Alors qu'ils parlent, avec la coutume qu'ils ont prise d'aller tout nus, leurs membres, accoutumés à gesticuler leurs conceptions, se remuent si dru, qu'il ne semble pas d'un homme qui parle, mais d'un corps qui tremble».¹¹

Si le narrateur du voyage dans la Lune peut écouter les livres que lui a donnés le démon de Socrate, à Paris, dans le premier monde, Cyrano écrit pour un lecteur complice qui rencontrera son œuvre dans les éditions imprimées (telle celle de ses *Ceuvres diverses* publiée par le libraire parisien Charles de Sercy en 1654 ou celle des *Etats et Empires de la Lune* que celui-ci publie en 1657, deux ans après la mort de Cyrano, survenue le 28 juillet 1655),¹² mais aussi dans les copies manuscrites qui préalablement ont fait circuler le texte —et un texte moins soumis aux exigences de la censure. Cette double transmission est une première raison pour faire une place à Cyrano dans cet

8. Cf. Ronsard, *Les Quatre premiers livres de la Franciade* (1572), «Au Lecteur», (1950 : II, 1009-1013); Racine (1999) et Forestier (1999: LVIX-LXVIII).

9. Cf. Moxon (1958: 216-217) et Van Delft

(1988: 45-57).

10. Yates (1996: 47-123).

11. Cyrano de Bergerac (2000: 66-67).

12. Cyrano de Bergerac (1657).

ouvrage qui entend rappeler que dans le premier âge moderne les modalités d'inscription et de publication de l'écrit débordent de beaucoup les seules formes imprimées. Mais il est aussi une autre raison pour voyager avec lui dans la Lune et, plus tard, le Soleil. Le récit des tribulations du narrateur est en effet saturé par la présence des livres, et pas seulement sonores. La «tissure livresque» des ouvrages de Cyrano, comme écrit joliment Jacques Prévot,¹³ fait que toute la narration est organisée, dans ses articulations et ses motifs, à partir d'une appropriation multiforme du monde de l'écrit.

Il ne s'agit pas ici de trancher entre les différentes interprétations du «libertinage flamboyant» de Cyrano, selon l'expression de Raymond Pintard.¹⁴ Faut-il le comprendre comme un vitalisme, qui fonde sur les métamorphoses sans fin de la matière la négation de l'existence du Dieu créateur, puisque l'univers est éternel, et celle de l'âme individuelle, puisque chaque être participe de la chaîne ininterrompue des transformations ?¹⁵ Ou bien, comme le suggère l'écriture polyphonique de Cyrano, doit-on renoncer à assigner une position philosophique déterminée à l'auteur et, considérant que Dyrcona n'est pas Cyrano malgré la quasi-anagramme, voir dans ses oeuvres une récusation sceptique de tous les systèmes et de toutes les croyances ?¹⁶ C'est de cette perspective que se rapproche Madeleine Alcover dans son édition récente puisque, tout en maintenant l'idée d'un noyau irréductible de la pensée de Cyrano «constitué par la récurrence du monisme, de la matière comme *alpha* et *omega*, de son recyclage indéfini et protéiforme», elle identifie dans l'oeuvre une «attitude éclectique» qui propose des discours philosophiquement contradictoires et qui, de ce fait, manifeste «l'impossibilité d'une adhésion totale à quelque système que ce soit».¹⁷ Mon propos n'a pas l'ambition de trancher entre ces différentes interprétations, mais seulement de s'attacher à ce que Dyrcona et Cyrano font avec les livres, les leurs ou ceux des autres.

Au commencement, était le livre

Tout commence avec le livre: «J'étais de retour à mon logis et, pour me délasser de la promenade, j'étais à peine entré dans ma chambre quand, sur ma table, je trouvai un livre ouvert que je n'y avais point mis. C'étaient les oeuvres de Cardan».¹⁸ Au retour nocturne d'une assemblée amicale et savante, au cours de laquelle le narrateur a soutenu que la lune était un monde tout semblable

13. Prévot (1977: 15); cf. aussi sa «Notice» de présentation de *L'Autre Monde*, Prévot (1988: 1543-1557).

14. Pintard (1983: 329-330).

15. C'est là la lecture de Madeleine Alcover (1970).

16. Cette interprétation est celle de Prévot (1977).

17. Alcover, «Analyse», in Cyrano de Bergerac (2000: I, CLXXXVII-CLXXXVIII)

18. Cyrano de Bergerac (2000: 7-8).

à la terre, l'ouvrage de Cardan vient opportunément confirmer son opinion. Le livre, qui est sans doute le *De la subtilité et subtiles inventions*, publié en 1550, révisé en 1554 et traduit en français dès 1556,¹⁹ s'est mystérieusement déplacé de la bibliothèque à la table et s'est trouvé ouvert à la page où, selon Cyrano (et non selon le texte original), Cardan relate une visite que lui firent deux «grands vieillards», habitants de la Lune. Ce sont sans doute les mêmes qui obligent le narrateur à lire «par force» ce récit qui le conduit à projeter et finalement réussir, après quelques avatars, le voyage de la Lune: «Je pris toute cette enchaînage d'incidents pour une inspiration de Dieu qui me poussait à faire connaître que la lune est un monde».

Cardan, mathématicien et astrologue, auteur avec le *De Subtilitate* d'un des «best-sellers» du xvii^e siècle,²⁰ réapparaît une seconde fois dans le récit. Lorsque le démon de Socrate dresse la liste, courte au demeurant, des «personnes considérables» qu'il a rencontrées lors de son second séjour sur terre, «depuis cent ans en çà», il place Cardan au premier rang: «Un jour, entre autres, j'apparus à Cardan comme il étudiait; je l'instruisis de quantité de choses, et en récompense il me promit qu'il témoignerait à la postérité de qui il tenait les miracles qu'il s'attendait d'écrire».²¹ Parmi ces «miracles», Cyrano a pu lire celui des sept hommes au corps composé d'air, apparus au père de Cardan et le transformer en la visite des deux vieillards lunaires qui constitue le premier ressort narratif de son récit.

Au commencement était le livre. Les deux livres dont le démon de Socrate a fait présent au narrateur confirment le propos. Tous deux ont été composés dans un troisième monde, celui dont vient le démon: «Je suis né dans le soleil. Mais parce que quelquefois notre monde se trouve trop peuplé, à cause de la longue vie de ses habitants, et qu'il est presque exempt de guerres et de maladies, de temps en temps nos magistrats envoient des colonies dans les mondes d'autour»²² —en l'occurrence, pour lui, la Terre puis la Lune. L'un des deux livres qui parlent est le *Grand œuvre des philosophes*, «qu'un des plus forts esprits du soleil a composé». Le titre, qui n'est pas présenté comme s'il en était un dans l'édition de 1657, peut s'entendre diversement: comme une expression générique, sans référence à un ouvrage particulier; comme une allusion à un ouvrage bien réel, portant le même titre; ou encore comme une citation implicite de la philosophie de Giordano Bruno, adéquatement décrite par ce que le démon dit du livre solarien qui «prouve que toutes les choses sont vraies, et déclare la façon d'unir physiquement les vérités de chaque contradictoire, comme par exemple que le blanc est noir et que le noir est blanc; qu'on peut être et n'être pas en même temps; qu'il peut y avoir une montagne sans

19. Cardan (1578).

20. Cf. Grafton (1999).

21. Cyrano de Bergerac (2000: 55).

22. Cyrano de Bergerac (2000: 61).

vallée; que le néant est quelque chose et que toutes les choses qui sont ne sont point». ²³

L'autre livre est intitulé *Les Etats et Empires du Soleil*, c'est-à-dire le titre même de l'ouvrage qui sera publié cinq ans après les *Etats et Empires de la Lune* et qui était sans doute en chantier en 1650. ²⁴ Cyrano avait-il déjà en tête la possible continuation dans un autre monde des aventures philosophiques et lunaires de Dyrcona? Celle-ci serait mentionnée dans le premier récit, comme si Cervantes avait évoqué la Seconde Partie de *Don Quichotte* dès 1605 et Mateo Alemán celle de *Guzmán de Alfarache* dès 1599. Il en est peut-être ainsi, même si le titre, *Etats et Empires du Soleil*, qui parodie les deux livres de Pierre Davity (*Les Etats, Empires, Royaumes et Principautés du Monde*, paru en 1625, et *Le Monde ou la Description Générale de ses Quatre Parties, avec tous ses Empires, Royaumes, Etats et Républiques*, publié en 1643) peut être compris de manière générique, sans que nécessairement Cyrano ait déjà écrit ou pensé écrire un tel ouvrage au moment de l'achèvement du voyage dans la Lune. ²⁵

Lectures et copies

Agrippé au Diable qui entraîne vers les enfers un blasphémateur lunaire au visage d'Antéchrist, le voyageur de l'autre monde atterrit près du Vésuve, s'embarque pour la Provence et, au début des *Etats et Empires du Soleil*, trouve hospitalité à Toulouse, auprès de l'un de ses amis, Monsieur de Colignac. Celui-ci est avide de connaître les aventures de Dyrcona dans la Lune, qui est nommé ainsi pour la première fois alors que dans le premier roman il demeurait un «je» anonyme, auquel nous avons rétrospectivement donné son identité. Colignac lui fait raconter ses itinérances, puis le conjure de «les rédiger par écrit». Dans une mise en abîme inversée par rapport au premier roman qui peut-être donnait à lire à Dyrcona la relation d'un voyage qu'il n'avait pas encore fait, dans le second, le texte narre au présent la composition et la diffusion d'un ouvrage que le lecteur, lui, a déjà pu lire. ²⁶

Tout comme Cervantes avec la visite de don Quichotte dans l'atelier typographique de Barcelone, Cyrano transforme en motif de la fiction les conditions

23. Cyrano de Bergerac (2000: 135). Sur ces différentes interprétations, cf. la note de Madeleine Alcover aux lignes 2745-2755.

24. *Nouvelles Oeuvres de Monsieur Cyrano de Bergerac Contenant l'Histoire comique des Etats et Empires du Soleil, Plusieurs Lettres et Autres Pièces Divertissantes*, Paris, Charles de Sercy, 1662. Dans Cyrano de Bergerac (2000: 163-343).

25. Sur le très difficile problème de la date com-

position des deux œuvres de Cyrano, antérieure d'une dizaine d'années à celle de leur publication imprimée, voir la mise au point de Madeleine Alcover, «Analyse», in Cyrano de Bergerac (2000: CLIII-CLVII); pour la référence aux ouvrages de Davity, cf. (2000: CLXVI-CLXIX), et pour leurs titres, cf. Alcover (1996).

26. Sur les récits de publication au XVII^e siècle, cf. Jouhaud (2002).

mêmes de la publication de son ouvrage. Mais, et la différence est d'importance, il n'est pas question ici de l'imprimerie. Les *Etats et Empires de la Lune* circulent d'autre manière. En premier lieu, par les lectures à haute voix qu'en fait M. de Colignac dans les petites sociétés, amicales et érudites, de la ville: «A mesure que j'achevais un cahier, impatient de ma gloire, qui lui démangeait plus que la sienne, il allait à Toulouse le prôner dans les plus belles assemblées. Comme on l'avait en réputation d'un des plus forts génies de son siècle, mes louanges, dont il semblait l'infatigable écho, me firent connaître de tout le monde».²⁷ Cette première forme de publication met en circulation le manuscrit autographe de l'auteur dans sa réalité matérielle, cahier après cahier, et non pas selon ses divisions textuelles. Elle n'en donne pas moins une première forme de publicité à l'ouvrage, objet de jugements favorables, puis critiques dans les cercles lettrés et suffisamment connu pour que soit gravé et vendu un portrait de l'auteur: «Déjà les graveurs sans m'avoir vu, avaient buriné mon image; et la ville retentissait, dans chaque carrefour, du gosier enroué des colporteurs qui criaient à tue-tête: «Voilà le portrait de l'auteur des *Etats et Empires de la Lune*»». Le portrait proposé aux Toulousains fait référence à celui qui a été imprimé comme estampe et inséré dans certains exemplaires (mais pas tous) de l'édition des *Oeuvres diverses* en 1654 avec une légende qui mentionne les deux plus anciens amis de Cyrano, Henri Le Bret et Jean Le Royer de Prade.²⁸

La seconde modalité de circulation de l'ouvrage de Dyrcona renvoie, selon la typologie d'Harold Love, non plus à une «*authorial publication*», fondée sur le manuscrit de l'auteur, mais à une entreprise commerciale, une «*entrepreneurial publication*» qui suppose la multiplication des exemplaires copiés à la main.²⁹ C'est la controverse née dans les sociétés choisies entre ceux qui louent l'ouvrage et ceux qui le condamnent comme «un pot-pourri de contes ridicules, un amas de lambeaux décousus, un répertoire de Peau-d'Ane à bercer les enfants» qui assure son succès et, de ce fait, nourrit la dispute: «Ce contraste d'opinions entre les habiles et les idiots augmenta son crédit. Peu après, les copies en manuscrit se vendirent sous le manteau; tout le monde, et ce qui est hors du monde, c'est-à-dire depuis le gentilhomme jusqu'au moine, acheta cette pièce; les femmes mêmes prirent parti. Chaque famille se divisa, et les intérêts de cette querelle allèrent si loin, que la ville fut partagée en deux factions, la lunaire et l'antilunaire». Pour les «antilunaires», le texte est doublement déconsidéré: comme les contes pour les enfants ou les «idiots», il raconte des histoires extravagantes, impossibles à croire, et, comme les compositions malhabiles qui font un usage rudimentaire de la technique des lieux communs, il juxtapose de manière désordonnée des fragments sans cohérence. Pour les «lunaires», tout au contraire,

27. Cyrano de Bergerac (2000: 167-168).

no, cf. Alcover (1990: 68-74).

28. Sur les différents portraits gravés de Cyra-

29. Love (1993).

l'œuvre recèle des vérités profondes, mais dangereuses, qui obligent à sa circulation discrète, celle des manuscrits qui se vendent «sous le manteau» et non pas celle des livres imprimés exposés sur les étals des librairies.

La suite du récit atteste que cette prudence ne suffit pas à protéger Dyrcona des foudres des censures. La première est celle des «barbes à longue robe» du Parlement de Toulouse qui l'accusent de sorcellerie et de magie puisque seul un pacte avec le diable a pu lui permettre de visiter la Lune. Les parlementaires, parents ou amis de Colignac, lui assurent que son protégé recevra un châtiment tout de discrétion: «Vous n'avez seulement qu'à nous le mettre entre les mains; et pour l'amour de vous, nous engageons notre honneur de le faire brûler sans scandale». ³⁰ La promesse contient une évidente allusion au procès devant le Parlement de Toulouse du libertin Vanini, condamné au bûcher en 1619, ³¹ mais elle ridiculise aussi les juges qui demeurent fidèles aux descriptions des vieux traités de démonologie au moment même où s'effacent les certitudes dans la réalité de la sorcellerie et, en conséquence, sa mise en accusation devant les tribunaux. ³²

Le second censeur de Dyrcona est le curé de la paroisse, messire Jean, qui, à la suite d'un procès perdu à propos de la dîme, voue une haine tenace au seigneur du lieu, M. de Colignac, dont il entend se venger. Dans ce dessein, il use d'une double stratégie: dénoncer Dyrcona à Toulouse et, ainsi, conduire les officiers du Parlement à ouvrir une enquête; manipuler les croyances superstitieuses des paysans pour le faire tomber dans un guet-apens. L'occasion se présente lorsque Dyrcona chemine seul pour se rendre chez le marquis de Cussan, voisin et ami de Colignac, où il sera à l'abri des poursuites des parlementaires. Le livre, ici encore, tient un rôle essentiel dans l'économie du récit. Dyrcona a préparé pour son séjour chez le marquis «un ballot de volumes que je m'imaginai n'être pas à la bibliothèque de Cussan, dont je chargeai un mulet». Parmi ceux-ci se trouve la *Physique* de Descartes, c'est-à-dire les *Principia Philosophiae* de 1644, traduits en français en 1647. Lorsque le narrateur est assailli par les villageois qui, à l'instigation et en présence du curé, le font prisonnier, c'est ce Descartes qu'ils ouvrent en premier: «Quand ils aperçurent tous les cercles par lesquels ce philosophe a distingué le mouvement de chaque planète, tous d'une voix hurlèrent que c'étaient les cernes que je traçais pour appeler Belzébuth. Celui qui le tenait le laissa choir d'appréhension, et par malheur en tombant il s'ouvrit dans une page où sont expliquées les vertus de l'aimant; je dis par malheur, pour ce qu'à l'endroit dont je parle il y a une figure de cette pierre métallique, où les petits corps qui se déprennent de sa masse pour accrocher le fer sont repré-

30. Cyrano de Bergerac (2000: 170).

31. Sur ce procès, cf. les remarques de Prévot (1988: XXXI-XXXIII), et les documents publiés par Didier Foucault (1996).

32. Cf. Mandrou (1968: 341-363) sur la nou-

velle jurisprudence du Parlement de Paris qui à partir des années 1640 «ne reconnaît point de sorciers», et (1968: 383-404) sur les hésitations des Parlements provinciaux (parmi lesquels le Parlement de Toulouse n'est pas le plus réticent).

sentés comme des bras. À peine un de ces marauds l'aperçut, que je l'entendis s'égosiller que c'était là le crapaud qu'on avait trouvé dans l'auge de l'écurie de son cousin Fiacre, quand ses chevaux moururent». ³³ Épouvantés, les paysans redoublent de crainte devant les sortilèges de ce sorcier qui a passé un pacte avec le diable mais, encouragés par leur curé, qui «criait, à gorge déployée, qu'on se gardât de toucher à rien, que tous ces livres-là étaient de francs grimoires, et le mulet un Satan», ils remettent Dyrcona au geôlier d'un bourg situé sur la route de Toulouse. C'est là, qu'après diverses péripéties, de fuites en arrestations, il est emprisonné dans la prison de la grosse Tour où, grâce à l'aide de Colignac et Cussan, il pourra disposer de l'espace et des matériaux nécessaires à la construction de la machine volante qui l'emmènera jusqu'aux Etats et Empires du Soleil.

Les crédules et les déniaisés

Par deux fois, un livre ouvert par hasard ou sans que le lecteur ne l'ait voulu, déclenche une «enchaînement» d'événements qui conduit le narrateur dans un autre monde. La page de Cardan, qui le persuade que la Lune est bien un monde et qu'il lui faut le prouver par un voyage jusque dans le grand astre, et, comme en écho, celle de Descartes qui convainc les crédules villageois qu'il est un sorcier et qu'il mérite le châtement des Messieurs de Toulouse. Pour leur échapper, l'icos-aèdre qu'il a construit dans sa prison dorée dépassera ses espérances puisque, d'un astre l'autre, il aborde enfin les «grandes plaines du Jour» du Soleil.

En même temps qu'elle constitue un dispositif narratif qui fait passer le narrateur et son lecteur de Toulouse au Soleil, la scène du Descartes pris pour un livre de sorcellerie traduit avec force la coupure qui, chez Cyrano, sépare les «philosophes», les déniaisés, de la «populace» ignorante, maintenue dans ses superstitions par les manipulations des clercs et la crédulité des juges. Pour les uns et pour les autres, l'écrit n'a pas la même signification. Comme les révoltés emmenés par Jack Cade dans *Henry VI*, les villageois craignent la force maléfique du livre qui donne un pouvoir redoutable à ceux qui savent en déchiffrer ou en tracer les signes. ³⁴ Contre l'écrit diabolique, le seul recours est la puissance, elle aussi magique, des écritures chrétiennes, non pas lues, mais portées sur soi comme des talismans capables de conjurer les sortilèges. Sur la route de Cussan, le premier paysan qui se met en travers du chemin de Dyrcona et lui crie «*Satanus Diabolus!* [...] je te conjure par le grand Dieu vivant...» est vêtu d'écrits: «une longue robe tissée des feuillets d'un livre de plain-chant, le cou-

33. Cyrano de Bergerac (2000: 180-184).

34. Pour d'autres exemples de la force ma-

gique investie dans le livre par les communautés paysannes, cf. Fabre (1993).

vrait jusqu'aux ongles, et son visage était caché d'une carte où l'on avait écrit *l'In principio* [i.e. les premiers mots de l'*Évangile* de Jean]». ³⁵

À l'inverse de ces terreurs superstitieuses, les sociétés lettrées font du doux commerce de l'écrit le fondement même de la complicité aimable et intellectuelle. C'est ainsi que Dyrcona décrit le temps de l'*«otium»* passé à Colignac ou Cussan: «Les plaisirs innocents dont le corps est capable ne faisaient que la moindre partie. De tous ceux que l'esprit peut trouver dans l'étude et la conversation, aucun ne nous manquait; et nos bibliothèques unies comme nos esprits, appelaient tous les doctes dans notre société. Nous mêlions la lecture à l'entretien; l'entretien à la bonne chère: celle-là à la pêche ou à la chasse, aux promenades; et en un mot, nous jouissions pour ainsi dire et de nous-mêmes, et de tout ce que la nature a produit de plus doux pour notre usage, et ne [mettions] que la raison pour borne à nos désirs». ³⁶ L'exercice de la raison contre le fanatisme, la familiarité avec l'écrit contre son usage magique, les conversations contre les superstitions: telles sont pour Cyrano les oppositions fondamentales qui cimentent les sociabilités érudites.

Celles-ci se nourrissent de références communes: Cardan, dont le *De Subtilitate* inspire le voyage et le roman, et Campanella, qui, sur le Soleil, accompagne Dyrcona vers la «province des Philosophes» et fait en chemin l'éloge de la *Physique* de Descartes (i.e. les *Principia*) qui avait tant effrayé les paysans de Colignac. Le Campanella de fiction inventé par Cyrano, qui est et n'est pas le philosophe calabrais, joue dans les *Etats et Empires du Soleil* le rôle tenu par démon de Socrate dans les *Etats et Empires de la Lune*. Ce dernier déclare d'ailleurs l'avoir rencontré et aidé lors de son incarcération à Rome: «Je connus aussi Campanella; ce fut moi qui l'avisai, pendant qu'il était à l'Inquisition à Rome, de styler son visage et son corps aux grimaces et postures ordinaires de ceux dont il avait besoin de connaître l'intérieur, afin d'exciter chez soi par une même assiette les pensées que cette même situation avait appelées dans ses adversaires, parce qu'ainsi il ménagerait mieux leur âme quand il la connaîtrait». ³⁷ Le Campanella de Cyrano met en pratique un tel talent lors de sa rencontre avec Dyrcona, lui affirmant que «conformant tout à fait mon corps au vôtre, et devenant pour ainsi dire votre gémeau, il est impossible qu'un même branle de matière ne nous cause à tous deux un même branle d'esprit». ³⁸ Le démon de Socrate concluait son bref portrait de Campanella par ces mots: «Il commença, à ma prière, un livre que nous intitulâmes *De sensu rerum*». Et, de fait, plus que la *Civitas Solis* dont Cyrano refuse la rigide utopie, cet ouvrage, réédité à Paris en 1637, est très présent dans le récit, sans que pour autant en soit acceptée toute la philosophie, sévèrement jugée par les milieux savants. ³⁹

35. Cyrano de Bergerac (2000: 178).

36. Cyrano de Bergerac (2000: 171-172).

37. Cyrano de Bergerac (2000: 57).

38. Cyrano de Bergerac (2000: 301).

39. Campanella (1620 et 1993). Sur la radicale différence entre les voyages de Cyrano (ou plus généralement la démarche libertine) et le genre utopique, cf. «Introduction» in Prévot

La double compagnie du démon de Socrate et de Campanella multiplie dans la narration les dialogues «philosophiques» et tisse un lien entre ses épisodes successifs, semblables à un «amas de lambeaux décousus» aux dires des doctes toulousains. Tout comme chez Baudri de Bourgueil, mais à d'autres fins, la parole échangée fonde le lien de société. Le démon de Socrate se remémore ainsi ses conversations avec Gassendi (que Cyrano avait peut-être rencontré aux débuts des années 1640 lorsque, revenu de l'armée, il était étudiant au collège parisien de Lisieux), La Mothe Le Vayer ou Tristan l'Hermitte, qu'il distingue de «quantité d'autres gens, que votre siècle traite de divins, mais je n'ai rien trouvé en eux que beaucoup de babil et beaucoup d'orgueil».⁴⁰

La publication manuscrite

Les *Etats et Empires du Soleil* ne furent pas publiés du vivant de son auteur. Aux dires de Le Bret dans la préface de 1657, le texte faisait sans doute partie des manuscrits qui furent volés dans le coffre de Cyrano durant la maladie qui suivit l'accident, ou l'attentat, ou encore l'attaque du carrosse de son protecteur, le duc d'Arpajon, où il fut gravement blessé à la tête.⁴¹ Retrouvé, l'ouvrage est imprimé en 1662 par Charles de Sercy avec l'accord du frère de Cyrano, Abel II, son légataire universel. Cette édition est le seul état connu d'une œuvre dont aucun manuscrit n'a survécu. Il n'en va pas de même des *Etats et Empires de la Lune*. L'édition de 1657 propose une réécriture fortement censurée d'un texte qui a préalablement circulé en manuscrit, conformément, pourrait-on dire, au récit de publication qui ouvre le second roman. Les trois manuscrits qui en ont été conservés, dits de Sydney, Munich et Paris, ont donné lieu à d'âpres controverses à propos de leur plus ou moins grande fidélité au texte autographe de Cyrano.⁴² Chacun d'eux semble correspondre à un type particulier d'écrit à la main. Le manuscrit de Sydney, que le filigrane de son papier permettrait de dater des années 1646-1652, pourrait avoir été copié dans le milieu de Chapelain et Gassendi et avoir assuré la circulation de l'œuvre «sous le manteau» dans les milieux libertins et érudits. Le manuscrit de Munich, mal transcrit et mal corrigé, serait une copie établie pour un usage privé. Le manuscrit de Paris a été copié par un scribe professionnel, sans doute formé chez un maître-écrivain, qui transcrit le texte de manière mécanique comme l'attestent

40. Cyrano de Bergerac (2000: 59).

41. Sur cet événement, cf. la mise au point de Madeleine Alcover, «Biographie», in Cyrano de Bergerac (2000: LXII-LXIV).

42. Le manuscrit de Sydney, conservé à la Fisher Library de l'Université de Sydney a été édité par Margaret Sankey (1995). Le manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris est le

texte de base de l'édition de Madeleine Alcover dans le premier tome des *Oeuvres complètes* de Cyrano publiées par Honoré Champion ainsi que de l'édition de Jacques Prévot (1988: I, 901-990). Le manuscrit de la Bayerische Staatsbibliothek de Munich a servi comme texte de base pour l'édition de Léo Jordan publiée à Dresde en 1910.

sa manière de couper les mots et l'absence à peu près totale de ponctuation. Ce manuscrit, d'écriture régulière, doté de réclames qui permettent l'assemblage correct des cahiers puisque les premiers mots d'une page sont mentionnés au bas de la page précédente, aurait été destiné à la reproduction et à la diffusion (éventuellement commerciale) de l'œuvre, mais sans doute pas à son impression puisque rien n'atteste que Cyrano ait voulu, par prudence ou pour d'autres raisons, qu'elle soit publiée dans une forme typographique.⁴³

L'existence de ces trois manuscrits, et de ces trois manuscrits seulement, laisse incertain quant à l'ampleur de la circulation du premier roman de Cyrano. Faut-il, avec Margaret Sankey, supposer l'existence d'un «nombre élevé» de manuscrits intermédiaires, aujourd'hui perdus, qui expliquerait «le nombre, la variété et la configuration des variantes» entre ceux qui ont subsisté?⁴⁴ Ou faut-il, comme Madeleine Alcover, penser que ni le manuscrit de *l'Autre Monde* ni ceux des autres œuvres de Cyrano «aient beaucoup circulé et aient été beaucoup reproduits»?⁴⁵ La comparaison avec le nombre de manuscrits qui ont survécu pour d'autres œuvres ne permet guère de trancher. Certes, certains textes antérieurs à celui de Cyrano sont infiniment plus présents, par exemple, le *Colloquium heptaplomeres* attribué à Jean Bodin, dont une centaine de manuscrits a été conservée, ou le *Prince* de Machiavel, qui survit en une quarantaine de copies écrites en différentes langues: italien, français et anglais. En revanche, parmi les œuvres des libertins érudits du premier XVII^e siècle, celles de Cyrano ne font pas si mauvaise figure.⁴⁶

La rareté relative des copies conservées ne doit pas égarer. Au XVII^e siècle, la publication manuscrite, en ses différentes formes, demeure une modalité fondamentale de mise en circulation des textes. Les raisons en sont nombreuses et ne renvoient pas toutes à la volonté de soustraire aux rigueurs des censeurs des œuvres contraires à l'orthodoxie religieuse, l'autorité politique ou la morale commune. Dans l'Angleterre du XVII^e siècle, certains genres qui n'ont rien de subversif trouvent dans le manuscrit un support privilégié: non seulement les nouvelles à la main ou les discours parlementaires, mais aussi les recueils de poèmes, destinés à une circulation restreinte au sein des milieux aristocratiques et lettrés, ou les partitions musicales dont les éditions, qu'elles soient typographiques ou gravées, sont plus coûteuses que les copies manuscrites.⁴⁷ Dans la Castille du Siècle d'Or, il en va de même avec les instructions que les nobles adressent à leurs fils, les histoires familiales, les relations d'événements politiques et militaires, les libelles infamants, les écrits magiques.⁴⁸ L'invention de l'imprimerie n'a pas fait disparaître la circulation du manuscrit, loin de là.

43. Cf. DeJean (1981: 106).

44. Sankey (1995: XXXV et XXVI).

45. Alcover, «Critique textuelle», in Cyrano de Bergerac (2000: CXVIII).

46. Cf. l' recensement publié par Benitez (1996).

Sur le *Colloquium heptaplomeres de abditis subtilium rerum arcanis*, cf. Prévot (1988: LXV-LXVI).

47. Cf. Love (1996) et Marrotti (1995).

48. Bouza (2001).

Par rapport au livre qui sort de l'atelier typographique, le manuscrit offre de beaux avantages.⁴⁹ D'une part, il permet une diffusion contrôlée et limitée de textes qui ne risquent pas de tomber entre les mains de lecteurs ignorants puisqu'ils circulent à l'intérieur d'un monde social défini par les liens familiaux, une même condition ou une commune sociabilité. D'autre part, la forme même du livre manuscrit, qui demeure ouvert aux corrections, retranchements et additions à toutes les étapes de sa fabrication, de la composition à la copie et de la copie à la reliure, permet l'écriture en plusieurs temps (ainsi, dans le cas des instructions nobiliaires, enrichies de nouveaux textes à chaque génération) ou à plusieurs mains (comme dans le cas des recueils de poèmes dont les lecteurs se font souvent auteurs). Enfin, la publication manuscrite est une réponse aux corruptions introduites par l'imprimerie: elle soustrait le commerce des lettres aux intérêts économiques (sauf lorsqu'elle prend forme commerciale, avec les nouvelles à la main) et elle protège les œuvres des altérations introduites par des compositeurs malhabiles et des correcteurs ignorants.

L'imprimé censuré

La littérature clandestine n'est donc pas le seul répertoire qui alimente la circulation des textes copiés à la main. Mais il est sûr qu'elle permet mieux que l'imprimé d'échapper aux condamnations de ceux que l'Espagnol, devenu singe de la reine, désigne comme les «docteurs de drap», qui portent «bonnet carré» comme les juges, «chaperon» comme les docteurs de l'Université ou «soutane» comme les ecclésiastiques.⁵⁰ Les exemples montrent que lorsqu'ils déchaînent leurs foudres sur une édition imprimée, tous les exemplaires, ou presque, du tirage peuvent être soit détruits (c'est le cas avec l'édition de 1655 de l'anonyme et pornographique *Ecole des filles*),⁵¹ soit censurés (seulement trois exemplaires de l'édition de 1682 des *Œuvres* de Molière, où est publié pour la première fois le texte de *Dom Juan*, semblent avoir été soustraits aux coupures drastiques exigées par le Lieutenant Général de Police).⁵²

La publication des œuvres de Cyrano atteste, elle aussi, la vulnérabilité de l'imprimé aux diverses formes de censure ou d'autocensure. Lorsque les *Etats et Empires de la Lune* paraissent en librairie, en 1657, le texte proposé au lecteur est amputé de 561 lignes présentes dans le manuscrit de Paris, soit près du cinquième de l'œuvre.⁵³ Les coupures mutilent gravement l'épisode de la visite de Dyrcona au Paradis, premier temps de son séjour lunaire. Son dialogue avec

49. Cf. Moureau (1993) et Chartier (1998a).

50. Cyrano de Bergerac (2000: 77).

51. *L'Ecole des filles*, in Prévot (1988: 1099-1202); cf. DeJean (2002).

52. Cf. Les remarques de DeJean (1999) dans son édition de l'état non censuré de la pièce.

53. Alcover, «Critique textuelle», in Cyrano de Bergerac (2000: CXL-CXLI).

le vieil Élie, l'un des six humains qui y est entré (après Adam, Ève et Énoch, et avant saint Jean l'Évangéliste et Dyrcona lui-même) n'avait, en effet, rien d'orthodoxe. Les parodies burlesques et licencieuses de l'Écriture y abondent — ainsi cette observation du narrateur après qu'Élie lui a enseigné que la punition du serpent tentateur fut d'être relégué dans le corps de l'homme: «En effet, j'ai remarqué que comme ce serpent essaie toujours de s'échapper du corps de l'homme, on lui voit la tête et le cou sortir au bas de nos ventres. Mais aussi Dieu n'a pas permis que l'homme seul en fût tourmenté; il a voulu qu'il se bandât contre la femme pour lui jeter son venin, et que l'enflure durât neuf mois après l'avoir piquée. Et pour vous montrer que je parle suivant la parole du Seigneur, c'est qu'il dit au serpent, pour le maudire, qu'il aurait beau faire trébucher la femme en se raidissant contre elle, qu'elle lui ferait enfin baisser la tête».⁵⁴

Les autres suppressions portent sur les déclarations qui nient la morale ou les dogmes chrétiens, ainsi, à la fin du roman, par la bouche du jeune homme blasphémateur, l'immortalité de l'âme, les miracles, la résurrection des corps et jusqu'à l'existence de Dieu. L'attribution de ces «opinions diaboliques et ridicules» à l'Antéchrist, reconnaissable parce qu'il a «les yeux petits et enfoncés, le teint basané, la bouche grande, le menton velu, les ongles noirs», pas plus que son enlèvement par un «grand homme noir tout velu» ne suffisent à sauver le passage de la censure. Dans la conclusion du texte imprimé, il n'est plus question ni de la résurrection, ni du pari sur l'existence de Dieu. Et c'est entre les bras du démon de Socrate, et non pas agrippé à l'homme velu et au Lunaire blasphémateur, que Dyrcona entre dans les nuées et commence son voyage de retour vers la Terre.⁵⁵

Au-delà de ces coupures spectaculaires, les différences entre l'édition imprimée et les manuscrits indiquent un méticuleux travail de réécriture qui, en changeant le personnage auquel telle ou telle affirmation est attribuée, cherche à faire du narrateur un plus ferme et sincère défenseur de l'orthodoxie chrétienne. Il est difficile d'identifier qui fut le responsable de ces transformations. Est-ce Cyrano lui-même? Après son accident, dans l'entourage dévot qui était alors le sien, il aurait connu un «grand changement», comme écrit Le Bret dans sa préface à l'édition de 1657, ajoutant «qu'enfin le libertinage, dont les jeunes gens sont pour la plupart soupçonnés, lui parut un monstre, pour lequel je puis témoigner qu'il eut depuis cela toute l'aversion qu'en doivent avoir ceux qui veulent vivre chrétiennement».⁵⁶ Mais, comme le note Madeleine Alcover, «peut-on sérieusement croire qu'un authentique converti, au lieu de prendre une paire de ciseaux, n'aurait pas tout simplement saisi une allumette?»⁵⁷

54. Cyrano de Bergerac (2000: 44-45).

55. Pour la comparaison des deux fins, voir Cyrano de Bergerac (2000: 153-161), manuscrit de Paris et (2000: 451-453), édition imprimée de 1657.

56. «Préface», in Cyrano de Bergerac (2000: 491).

57. Alcover, «Critique textuelle», in Cyrano de Bergerac (2000: CXLIII).

Faut-il dès lors imputer à Le Bret les suppressions et les réécritures puisqu'il déclare à propos du livre: «je me suis donné le soin de son impression»? Ou bien à un éditeur qui invente, dans la dernière page, un récit de publication tout différent de celui proposé dans les *Etats et Empires du Soleil* et qui ignore l'existence de ce second roman? Cyrano, en effet, s'y découvre derrière le masque du narrateur. Il indique avoir séjourné quinze jours à Rome avec son cousin (de fait Cyrano passera les derniers jours de sa vie chez son cousin Pierre à Sannois) et déclare: «Je les mis autant en ordre [les mémoires du voyage dans la Lune] que la maladie qui me retient au lit me l'a pu permettre». Le texte s'achève avec la demande faite à Le Bret de «donner au public» non seulement les *Etats et Empires de la Lune*, mais aussi les ouvrages qui lui ont été volés, *l'Histoire de la République du Soleil* et *l'Étincelle* —deux titres cités par Le Bret dans sa préface.⁵⁸ Même si son responsable demeure inconnu, la censure à laquelle le texte de Cyrano a été soumis démontre clairement que les audaces possibles dans un texte destiné à circuler, non sans quelque risque, en manuscrit, doivent être impérativement édulcorées pour qu'il puisse être proposé au public des lecteurs (et acheteurs) des livres imprimés.

Corrections sous presse et cartons

Cependant, même lorsqu'elles sont imprimées après une sévère épuration du manuscrit, les œuvres ne sont pas à l'abri de nouvelles altérations. Deux techniques autorisent dans l'ancien régime typographique le remaniement des textes en cours d'impression.⁵⁹ La première est celle des corrections sous presse qui permet de modifier une œuvre en cours de tirage. Si le texte de certaines pages, tel qu'il a été composé et déjà imprimé sur un certain nombre de feuilles, est tenu comme encore trop hétérodoxe ou indécent, il est corrigé et recomposé avant que ne reprenne le travail d'impression. Les nouvelles feuilles qui sortent de la presse portent donc un texte différent de celui proposé par les pages imprimées avant la recomposition et que l'imprimeur, par souci d'économie, n'a pas détruites. Lorsque l'opération se répète à différents moments et sur différentes feuilles, elle introduit de nombreuses variantes entre les exemplaires d'une même édition, puisque multiples sont les assemblages possibles entre les feuilles corrigées et non corrigées qui constituent les cahiers de chaque exemplaire. C'est le cas de l'édition de 1662 des *Nouvelles Oeuvres de Monsieur de Cyrano de Bergerac* qui contient les *Etats et Empires du Soleil*. Les exemplaires conservés sont tous différents, sans doute parce que le frère de Cyrano a corrigé les formes en cours de tirage pour atténuer la crudité du langage et modifier certains passages consacrés à Descartes.⁶⁰

58. Cyrano de Bergerac (2000: 453).

59. Voir Veyrin-Forrier (1989).

60. Alcover (1990: 48-68).

Le second procédé est plus drastique encore. En substituant un feuillet à un autre, les «cartons» (c'est-à-dire les nouveaux feuillets collés à la place de ceux qui ont été ôtés) permettent des transformations plus fondamentales, qui peuvent même aller jusqu'au remplacement d'un cahier par un autre. C'est ainsi qu'ont opéré les censeurs de l'édition de *Dom Juan* en 1682 et ainsi qu'ont été censurées les *Lettres* de Cyrano publiées dans l'édition de ses *Ceuvres diverses* en 1654. Il s'agissait alors d'en supprimer les impiétés et d'ôter les noms des personnes attaquées ou, dans le cas de Scarron, la lettre même qui le vilipendait.⁶¹ L'édition de 1657 de *l'Histoire comique* a, elle aussi, été «cartonnée» puisque les textes préliminaires de Le Bret, celui de l'épître dédicatoire à Tanneguy Renault de Boisclair et celui de la préface, se rencontrent en deux états différents dans les trois exemplaires qui en sont conservés. Deux exemplaires (celui de la Houghton Library à Harvard et celui qui a appartenu à Flaubert) contiennent de violentes accusations contre Abel, coupable de mauvais traitements envers un frère qu'il aurait séquestré «par convoitise de son bien» et dont la maladie fut aggravée par cette «inhumanité», tandis que le troisième (celui de la Bibliothèque Nationale de France) ne fait plus aucune mention dans son texte corrigé d'une semblable dénonciation, sans doute à la demande d'Abel lui-même.⁶²

L'exemple de Cyrano montre qu'un diagnostic d'ensemble sur les effets de la censure, quel qu'en soit le responsable, n'est pas aisé à porter. D'un côté, elle se montre impuissante à interdire la circulation d'œuvres réprouvées par les dogmes orthodoxes et la morale chrétienne. Mais, d'un autre, elle n'est pas sans pouvoir, y compris celui de l'autocensure. Sa menace, toujours présente, conduit les prudents à préférer la circulation «sous le manteau» à l'impression typographique, et elle est suffisamment forte pour que les textes imprimés s'éloignent sensiblement des formulations les plus hardies des copies manuscrites. Avant les *Etats et Empires de la Lune*, tel a déjà été le cas de la comédie *Le Pédant joué*, composée par Cyrano en 1645 et dont la publication dans les *Ceuvres diverses* en 1654 donne un texte qui atténue sérieusement les audaces qui se rencontrent dans une copie manuscrite de 1650 ou 1651.⁶³

Poèmes mangés

Dans les *Etats de la Lune*, les gens d'esprit ne sont jamais dans le besoin. Convié à déjeuner par le démon de Socrate, Dyrcona a la surprise de le voir payer l'aubergiste en lui remettant une feuille de papier: «Je lui demandai si c'était une

61. Alcover (1990: 1-23) et «Biographie», in Cyrano de Bergerac (2000: LX-LXI), pour l'identité des possibles censeurs, cf. (2000: LXXX).

62. Cyrano de Bergerac (2000: 477-491) et

Alcover, «Critique textuelle», in Cyrano de Bergerac (2000: CXIX-CXXII).

63. *Le Pédant joué*, Cyrano de Bergerac (2001: III, 11-222, en particulier pp. 41-44).

obligation pour la valeur de l'écot. Il me répartit que non, qu'il ne lui devait plus rien, et que c'étaient des vers». ⁶⁴ Les poèmes sont la monnaie du pays et ceux qui, dans le monde d'ici-bas, sont des rimailleurs faméliques, dans l'Autre Monde sont mis à l'abri de la nécessité par leur talent. La fausse monnaie ne peut y chasser la bonne puisque les «poètes jurés» de la Cour des monnaies lunaire estiment et certifient les vers soumis à leur expertise: «Là les versificateurs officiers mettent les pièces à l'épreuve, et si elles sont jugées de bon aloi, on les taxe, non pas selon leur poids, mais selon leur pointe». À la différence des monnaies métalliques des Terriens, dont la valeur dépend de la quantité d'or, d'argent ou de cuivre qu'elles contiennent, le papier-monnaie poétique de la Lune est évalué à l'aune de sa légèreté. Ainsi estampillés par l'autorité publique, les vers ne peuvent servir qu'une fois. Ceux qui les copieraient connaîtraient le sort fâcheux des faux-monnayeurs.

Le démon de Socrate a la bourse, ou l'écritoire bien fourni. Le déjeuner lui a coûté un sixain mais, comme il le dit, «je ne craignais pas de demeurer court; car quand nous ferions ici ripaille pendant huit jours, nous ne saurions dépenser un sonnet, et j'en ai quatre sur moi, avec neuf épigrammes, deux odes et une églogue». Dans la version des manuscrits, Cyrano avoue sa dette envers Sorel, tout en la retournant ironiquement et en se moquant de la mère de celui-ci. Le narrateur, en effet, se dit à lui-même: «Ha! vraiment, dis-je en moi-même, voilà justement la monnaie dont Sorel fait servir Hortensius dans *Francion*, je m'en souviens. C'est là, sans doute qu'il l'a dérobé. Mais de qui diable peut-il l'avoir appris? Il faut que ce soit de sa mère, car j'ai ouï dire qu'elle était lunatique». Dans l'*Histoire comique de Francion*, Hortensius déclarait, en effet, que, dans son royaume, «les vers seront tant à crédit que l'on leur donnera un prix». ⁶⁵ L'allusion disparaît de l'édition imprimée qui bannit les remarques offensantes contre les personnes. Le nouveau texte substitué à l'ancien ne reconnaît plus l'emprunt et indique seulement: «Et plût à Dieu, lui dis-je, que cela fût de même en notre monde! J'y connais beaucoup d'honnêtes poètes qui meurent de faim et qui feraient bonne chère si on payait les traiteurs en cette monnaie». ⁶⁶

Comme dans nombre d'œuvres de spiritualité, la référence monétaire se mue en métaphore de l'économie du salut. Certains cabaretiers lunaires, en effet, ne se font pas payer en vers bien sonnants et non trébuchants, mais avec «un acquit pour l'Autre Monde.» La formule qu'ils transcrivent dans un grand registre intitulé «les comptes de Dieu» parodie les indulgences qui promettaient, contre bel argent, un abrègement des peines souffertes par les âmes du Purgatoire. Tout comme la cédule donnée par don Quichotte à Sancho afin que sa nièce lui remette les trois ânonns qui compenseront le vol de son âne, le texte de l'acquit investit d'un

64. Cyrano de Bergerac (2000: 72-74).

65. Sorel (1958: 450).

66. Cyrano de Bergerac (2000: 415).

contenu comique les dispositions des lettres de change: «*Item*, la valeur de tant de vers, délivrés un tel jour, à un tel, que Dieu me doit rembourser aussitôt l'acquit reçu du premier fonds qui se trouvera». L'édition imprimée édulcore l'ironie blasphématoire: le livre des «comptes de Dieu» y devient «les comptes du grand Jour» et la formule de l'acquit supprime, elle aussi, le nom de Dieu: «*Item*, la valeur de tant de vers, délivrés à un tel, un tel jour. Et qu'on m'y doit rembourser aussitôt l'acquit reçu du premier fonds qui se trouvera».⁶⁷

Le démon de Socrate conclut son entretien en observant: «Lorsqu'ils se sentent malades, en danger de mourir, ils font hacher ces registres en morceaux et les avalent, parce qu'ils croient que, s'ils n'étaient ainsi digérés, Dieu ne les pourrait lire». La parodie se déploie ici sur plusieurs registres. Le premier fait allusion à la technique des lieux communs qui supposaient, dans les anthologies publiées par les compilateurs comme dans les cahiers manuscrits tenus par les lecteurs, que soient «digérés» les textes qui fournissent les citations et références distribuées entre thèmes et topiques.⁶⁸ Une telle pratique a perdu pour Cyrano son excellence (même si les auditeurs toulousains de son roman l'en accusent) et il n'est pas étonnant que les cabaretiers de la Lune, qui appartiennent au vulgaire, préférèrent les acquits qu'ils «digèrent» aux vers sublimes des poètes.

L'allusion au texte avalé a également une signification religieuse. Comme le note Madeleine Alcover, elle peut être référée à la communion, nécessaire pour que les indulgences soient efficaces. Mais elle évoque aussi la parole mangée du texte biblique, telle qu'elle apparaît dans *Ezéchiel* III, 3 («Et le Seigneur me dit: Fils de l'Homme, votre ventre se nourrira de ce livre que je vous donne, et vos entrailles en seront remplies. Je mangeai ce livre, il devint doux à ma bouche comme le miel») et, en écho, dans l'*Apocalypse* de saint Jean, X, 10 («Je pris le livre de la main de l'ange et le dévorai, et il était dans ma bouche doux comme du miel; mais après que je l'avais avalé, il me causa de l'amertume dans le ventre»)⁶⁹ Une fois de plus, cette parodie des Écritures est inacceptable pour les éditeurs du texte imprimé. Les aubergistes malades y avalent les feuillets des «comptes du Grand Jour», non pas pour que Dieu puisse les lire, mais «parce qu'ils croient que, s'ils n'étaient ainsi digérés, cela ne leur profiterait de rien».⁷⁰

Dans quelle langue et avec quels caractères les poèmes des Lunaires sont-ils écrits? Ni le démon de Socrate, ni Dyrcona ne le précisent, mais le lecteur peut l'imaginer puisqu'il sait que sur la Lune, l'idiome des Grands «n'est autre chose qu'une différence de tons non articulés, à peu près semblable à notre musique, quand on n'a pas ajouté les paroles».⁷¹ Plus loin dans le roman, aussi bien dans

67. Cyrano de Bergerac (2000: 74 ; 415).

68. Goyet (1996) met l'accent sur la présence des termes «*digerere*» ou «*digesta*» dans les méthodes des lieux communs, cf. 505-506 (Cicéron) et 534-535 (Mélanchton). Cf. également

Moss (1996).

69. *La Bible* (1990: 1045 et 1608). Cf. Marin (1986).

70. Cyrano de Bergerac (2000: 74; 415).

71. Cyrano de Bergerac (2000: 66).

les manuscrits de Paris et Sydney que dans l'édition de 1657, il rencontre, sous forme d'une notation musicale plus ou moins précise et lisible, la transcription de cinq noms propres : celui d'un grand roi auquel les Lunaires ont déclaré la guerre, ceux d'une rivière et d'un ruisseau, celui de la demoiselle de la reine amoureuse de Dyrcona, celui du méchant mort mis en terre pour son malheur, et non pas brûlé comme toutes les bonnes personnes de l'Autre Monde.⁷²

La langue première que parle le petit homme tout nu, qui est le premier interlocuteur de Dyrcona sur le Soleil, donne sa forme parfaite au langage universel dont l'idiome musical des Lunaires est une ébauche. La langue solarienne exprime sans reste, sans écart, les conceptions de l'esprit et la réalité des choses. Elle est universelle par nature. Même ceux qui, comme Dyrcona, ne la connaissent pas peuvent la comprendre immédiatement: «Il me discourut pendant trois grosses heures en une langue que je sais bien n'avoir jamais ouïe, et qui n'a aucun rapport avec pas une de ce monde-ci, laquelle toutefois je compris plus vite et plus intelligiblement que celle de ma nourrice».⁷³ Cette langue que l'on sait sans l'avoir jamais apprise est «l'instinct ou la voix de la nature» qui permet à tous, hommes et bêtes, Solariens et Terriens, d'échanger leurs pensées. Préservé dans les États du Soleil, le langage des origines est à jamais perdu pour les lecteurs de *Cyrano*. Seule l'écriture qui a été capable de l'imaginer leur permet d'entrevoir sa perfection.

72. *Cyrano de Bergerac* (2000: 92; 127; 134 et 138). Dans *Sankey*, les notations musicales

se trouvent (1995: 53; 80; 85 et 87).

73. *Cyrano de Bergerac* (2000: 217).

Bibliographie

- ALCOVER, Madeleine, *La pensée philosophique et scientifique de Cyrano de Bergerac*, Genève, Droz, 1970.
- ALCOVER, Madeleine, *Cyrano relu et corrigé*, Genève, Droz, 1990.
- ALCOVER, Madeleine, «Essai de titrologie: les récits de Cyrano de Bergerac», *Libertinage et Philosophie au XVII^e siècle*, Anthony McKenna & Pierre-François Moureau eds., Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1996, pp. 75-94.
- BALOGH, Josef, «*Voces paginarum*. Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens», *Philologus*, 82 (1926-27) 84-109, 202-240.
- BENITEZ, Miguel, *La Face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins à l'âge classique*, Paris, Universitas, & Oxford, Voltaire Foundation, 1996.
- BOUZA, Fernando, *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid, Marcial Pons, 2001.
- CAMPANELLA, Tommaso, *De sensu rerum et magia liber quatuor, pars mirabilis occulta philosophiae*, Francfort, 1620.
- CAMPANELLA, Tommaso, *La Cité du Soleil*, Roland Crahay ed. & trad., Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 1993.
- CARDAN, Jérôme, *Les Livres de Hiéronime Cardanus médecin milanais, intitulés de la subtilité et subtiles inventions, ensemble les causes occultes et raisons d'icelles*, Paris, Cavellat, 1578.
- CHARTIER, Roger, «Le manuscrit à l'âge de l'imprimé (XV^e-XVIII^e siècles). Lectures et réflexions», *La Lettre clandestine*, 7 (1998a) 175-193.
- CHARTIER, Roger, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 1998b.
- CYRANO DE BERGERAC, *Histoire comique par Monsieur Cyrano de Bergerac Contenant les Estats et Empires de la Lune*, Paris, Charles de Sercy, 1657.
- CYRANO DE BERGERAC, *Nouvelles Oeuvres de Monsieur Cyrano de Bergerac Contenant l'Histoire comique des Estats et Empires du Soleil, Plusieurs Lettres et Autres Pièces Divertissantes*, Paris, Charles de Sercy, 1662.
- CYRANO DE BERGERAC, *L'Autre Monde ou les Etats et Empires de la Lune, Oeuvres complètes*, Tome I, Madeleine Alcover ed., Paris, Honoré Champion, 2000, pp. 1-161.
- CYRANO DE BERGERAC, *Nouvelles Oeuvres de Monsieur Cyrano de Bergerac Contenant l'Histoire comique des Estats et Empires du Soleil, Plusieurs Lettres et Autres Pièces Divertissantes, Oeuvres complètes*, Tome I, Madeleine Alcover ed., Paris, Honoré Champion, 2000, pp. 163-343.
- CYRANO DE BERGERAC, *Le Pédant joué, Oeuvres complètes*, Tome III, Théâtre, André Blanc ed., Paris, Honoré Champion, 2001, pp. 11-222.
- DEJEAN, Joan, *Libertine Strategies. Freedom and the Novel in Seventeenth-Century*, Columbus, Ohio State University Press, 1981.

- DEJEAN, Joan, *The Reinvention of Obscenity. Sex, Lives, and Tabloids in Early Modern France*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 2002.
- FABRE, Daniel, «Le livre et sa magie», *Pratiques de la lecture*, Roger Chartier dir., Paris, Payot, 1993, pp. 231-263.
- FORESTIER, Georges, «Lire Racine», *Racine, Oeuvres complètes*, Tome I, *Théâtre-Poésie*, Georges Forestier ed., Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1999, pp. LVIX-LXVIII.
- FOUCAULT, Didier, «Documents toulousains sur le supplice de Vanini», *La Lettre clandestine*, 5 (1996) 15-31.
- GODWIN, Francis, *L'Homme dans la lune ou le voyage chimérique fait au Monde de la Lune, nouvellement découvert par Dominique Gonzales, Aventurier Espagnol, autrement dit le Courier Volant*, Paris, Piat et Guignard, 1648.
- GOYET, Francis, *Le sublime du «lieu commun». L'invention rhétorique à la Renaissance*, Paris, Honoré Champion, 1996.
- GRAFTON, Anthony, *Cardano's Cosmos. The World and Works of a Renaissance Astrologer*, Cambridge, Mass., & London, Harvard University Press, 1999.
- JOUHAUD, Christian, ed., *De la publication entre Renaissance et Lumières*, Paris et Alain Viala, Fayard, 2002.
- KNOX, Bernard M. W., «Silent Reading in Antiquity», *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 9 (1968) 421-435.
- La Bible*, Traduction de Louis-Isaac Lemaître de Sacy Préface et textes d'introduction établis par Philippe Sellier, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 1990.
- LOPE DE VEGA, Félix, «Nouvel art de faire des comédies en ce temps», *Théâtre espagnol du XVII^e siècle*, Robert Marrast dir., André Labertit trad., Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1999, pp. 1413-1424.
- LOPE DE VEGA, Félix, *Arte Nuevo de hacer comedias en este tiempo* (1609), *Lope de Vega esencial*, Felipe Pedraza ed., Madrid, Taurus, 1990, pp. 124-134.
- LOVE, Harold, *Scribal Publication in Seventeenth-Century England*, Oxford, At the Clarendon Press, 1993, reed. *The Culture and Commerce of Texts. Scribal Publication in Seventeenth-Century England*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1998.
- MANDROU, Robert, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, Plon, 1968.
- MARIN, Louis, *La parole mangée et autres essais théologico-politiques*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.
- MARROTTI, Arthur, *Manuscript, Print, and the English Renaissance Lyric*, London & Ithaca, Cornell University Press, 1995.
- MARTIN, Henri-Jean, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, Genève, Librairie Droz, 1969.
- MOLIÈRE, *Le Festin de Pierre (Dom Juan). Edition critique du texte d'Amsterdam (1683)*, Joan DeJean ed., Genève, Droz, 1999.
- MOSS, Ann, *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

- MOUREAU, François, ed., *De bonne main. La communication manuscrite au XVIII^e siècle*, Paris, Universitas, & Oxford, Voltaire Foundation, 1993.
- MOXON, Joseph, *Mechanick Exercises on the Whole Art of Printing (1683-4)*, Herbert Davis & Harry Carter eds., Oxford & London, Oxford University Press, 1958.
- PARKES, M.B., *Pause and Effect. An Introduction to the History of Punctuation in the West*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1993.
- PINTARD, Raymond, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Genève, Slatkine, (1943) 1983.
- PRÉVOT, Jacques, *Cyrano de Bergerac romancier*, Paris, Belin, 1977.
- PRÉVOT, Jacques, ed., *Libertins du XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1988.
- RACINE, *Oeuvres complètes*, Tome I, *Théâtre-Poésie*, Georges Forestier ed., Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1999.
- RONCARD, Pierre, *Les Quatre premiers livres de la Franciade (1572)*, *Oeuvres complètes*, Gustave Cohen ed., Paris, N.R.F., Bibliothèque de la Pléiade, 1950.
- SANKEY, Margaret, ed., *Edition diplomatique d'un manuscrit inédit. Cyrano de Bergerac, L'Autre Monde ou Les Empires et Estats de la Lune*, Paris, Lettres Modernes, 1995.
- SOREL, Charles, *Histoire comique de Francion, Romanciers du XVIII^e siècle*, Antoine Adam ed., Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1958, pp. 59-527.
- VAN DELFT, Louis, «Principes d'édition», La Bruyère, *Les Caractères*, Présentation et notes par Louis Van Delft, Paris, Imprimerie Nationale, 1988.
- VEYRIN-FORRER, Jeanne, «Fabriquer un livre au XVII^e siècle», *Histoire de l'Édition française*, Tome II, *Le livre triomphant. Du Moyen Âge au milieu du XVIII^e siècle*, Roger Chartier & Henri-Jean Martin dirs., Paris, Fayard/ Cercle de la Librairie, 1989, pp. 336-369.
- WOUDHUYSEN, H.R., *Sir Philip Sydney and the Circulation of Manuscripts 1558-1640*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- YATES, Francis, *Les Académies en France au XVII^e siècle*, Paris, Presses Universitaire de France, (1947) 1996.