

## El Sacramental de Clemente Sánchez en el Índice de libros Prohibidos \*

José María Soto Rábanos \*\*

Clemente Sánchez de Vercial o Clemente Sánchez sin más<sup>1</sup>, arcediano de Valderas en la diócesis de León, es un autor conocido sobre todo por dos de sus obras: el **Libro de los Exemplos** y el **Sacramental**<sup>2</sup>.

Sobre el **Sacramental** se ha escrito bastante, pero no se ha hecho todavía un estudio a fondo de su contenido<sup>3</sup>. Por lo cual, no es extraño que tampoco se haya examinado un aspecto que llama bastante la atención, sobre todo si no se es especialista en temas inquisitoriales<sup>4</sup>. Me refiero a la inclusión de esta obra en el *Índice de Libros Prohibidos*<sup>5</sup>. Aparece por primera vez en el *Índice* español de 1559 (válido también para la versión catalana, Lérida 1495), siendo Inquisidor General Fernando Valdés; y luego en *Índices* posteriores, incluida la versión portuguesa en los *Índices* de Portugal de 1561 y 1581<sup>6</sup>.

\* Este trabajo ha sido posible gracias al proyecto *Agentes y transmisores de la cultura en los centros de saber de la Península Ibérica*, financiado por la Comisión Mixta CSIC / ICCTI en el año 2001.

\*\* Instituto de Historia. CSIC – Madrid.

<sup>1</sup> No se sabe la razón del sobrenombre *Vercial* que figura en un ejemplar manuscrito y en los incunables del **Sacramental** y en el manuscrito del **Libellus de horis dicendis**, que se conserva en el Archivo de la Catedral de Burgo de Osma, nº 59, pero no en otras obras de este autor. No parece que alude a su lugar de nacimiento, que sería casi con seguridad Sepúlveda (Segovia). Dicho lo cual, no parece improcedente unir el sobrenombre Vercial a esas obras. Antonio García y García, *Nuevas obras de Clemente Sánchez, arcediano de Valderas y En torno a las obras de Clemente Sánchez, arcediano de Valderas*, en **Iglesia, sociedad y Derecho** (Universidad Pontificia, Salamanca, 1985) 143-162, 163-167, recoge noticias varias sobre la vida y obras de Clemente Sánchez.

<sup>2</sup> Sobre estas dos obras se han ocupado varios historiadores y bibliófilos: N. Antonio, M.G. Tiknor, A. Morel Fatio, P. de Gayangos, A. de los Ríos, M. Menéndez y Pelayo, R. Pinto de Mattos, C. Castello Branco, J. E. Keller, I. F. da Silva, E. Díaz-Jiménez y Molleda, A. H. Krappe, A. J. Anselmo, F. Vindel, A. Palau y Dulcet, V. Beltrán de Heredia, A. Odriozola, J. Simón Díaz, A. García y García, J.O Bragança, A. Linage Conde, H. Santiago-Otero, J. Marques, etc.

<sup>3</sup> A. García y García, "Nuevas obras", p. 152, alentaba a un análisis detenido de esta obra: «Mientras no se haga un estudio a fondo del *Sacramental* de Clemente Sánchez, quedará en penumbra una vasta zona de un siglo de historia de la cura pastoral en Castilla y parcialmente en Portugal y Cataluña. Esta obra presenta un copioso bagaje de erudición a la par que una grande experiencia de conocimientos prácticos y practicados por el autor». Rosemarie Erika Horch ha realizado un buen estudio sobre el **Sacramental**, que presentó como tesis de doctorado en el Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de São Paulo en 1985, pero no me consta que haya visto la luz de la imprenta. Agradezco la amabilidad del Profesor José L. Machado, quien me ha facilitado generosamente una fotocopia del texto mecanografiado. Por mi parte, he utilizado el contenido del **Sacramental** en varios artículos; y especialmente en uno de próxima aparición: *La ética en el Sacramental de Clemente Sánchez de Vercial*.

<sup>4</sup> R. Erika Horch, obra citada, dedica un apartado de su tesis a «os motivos da inclusão do *Sacramental* nos índices de livros proibidos» (f. 236-245), sin examinar punto por punto el contenido. De ahí que los motivos que expone, aunque son acertados, me parece que no son suficientemente completos; se podrían aplicar a todos los libros de contenido similar, siendo también cierto que fueron muchos los «catecismos» que *merecieron* la misma suerte. No obstante, creo que es necesario estudiar caso por caso, desde dentro, para poder dar una visión más acertada.

<sup>5</sup> La bibliografía sobre la censura literaria inquisitorial es muy abundante y sería interminable citarla aquí. En las citas puntuales queda constancia de aquella de la que me he servido básicamente en este trabajo.

<sup>6</sup> Cf. J.M. de Bujanda (Dir.), **Index des livres interdits**, IV: **Index de l'Inquisition portugaise 1547, 1551, 1561, 1564, 1581** (Genève, 1995) 416-417, nº 1097; y p. 497, nº 182; V: **Index de l'Inquisition espagnole 1551, 1554, 1559** (Centre d'Études de la Renaissance, Université de Sherbrooke, Québec, 1984) 538-539, nº 582; VI: **Index de l'Inquisition espagnole 1583, 1584** (Centre d'Études de la Renaissance, Université de Sherbrooke, Québec, 1993) 631, nº 1883; A. Moreira de Sá, **Índice dos livros proibidos em Portugal no século XVI** (INIC, Lisboa, 1983) 342 y 603.

Como es sabido, y lo señala muy bien J.M. Bujanda<sup>7</sup>, la censura literaria no es una invención del siglo XVI, pero toma forma más decidida en este tiempo, dado que «las posibilidades que ofrecía la imprenta para la difusión de las ideas hizo sentir la necesidad de elaborar una legislación adecuada». Entre finales del siglo XV y principios del XVI, los papas Inocencio VIII (1484-1492) y Alejandro VI (1492-1503), toman las primeras medidas; luego, el papa León X (1513-1521), en el concilio lateranense V (1512-1517), sesión X, de 4 de mayo de 1515, promulga una bula, con la aprobación del concilio, que regula la impresión de libros en el ámbito de toda la iglesia, estableciendo que no se imprima ningún libro o escritura alguna sin previa inquisición y aprobación de su contenido. Los responsables de la aprobación o de la no aprobación serán: en Roma, el vicario del papa o el maestro del sacro palacio; y en otros lugares, el obispo o un delegado suyo y el inquisidor de la herejía del área correspondiente<sup>8</sup>.

El índice del Inquisidor General Fernando de Valdés de 1559 es, sin duda, muy interesante por el contexto político-religioso, al que J.I. Tellechea Idígoras, en feliz expresión tere-siana, calificaría de *tiempos recios*; y también, en mi opinión, porque refleja el lado más duro de la intolerancia *dogmática*, que se personaliza en la figura de Fernando de Valdés, su responsable último<sup>9</sup>. El índice marca un momento de inflexión en la censura literaria. Se puede considerar como el primer gran índice español, en el que desemboca la actividad censoria llevada a cabo a partir de 1551, aunque los estudiosos de la inquisición española reservan este título, quizás con más justicia, para los índices del Inquisidor Quiroga, los de 1583 y 1584, en atención a una elaboración más regulada y depurada<sup>10</sup>. En todo caso, el índice de 1559 sigue llamando poderosamente la atención del investigador. A este respecto, E. Asensio afirma: «siento viva curiosidad por los escritos condenados en el Catálogo de libros prohibidos de 1559; siguiendo

<sup>7</sup> **Index des livres interdits**, V, p. 11-12.

<sup>8</sup> J. Alberigo et alii; **Conciliorum Oecumenicorum Decreta = COD** (Istituto per le scienze religiose, Bologna, 1973) 632-633: «Leo episcopus... Inter sollicitudines... sane licet litterarum peritia per librorum lectionem possit faciliter obtineri, ac ars imprimendi libros temporibus potissimum nostris divino favente numine... Quia tamen multorum querela nostrum et sedis apostolicae pulsavit auditum, quod nonnulli huius artis imprimendi magistri... errores etiam in fide, ac perniciosa dogmata etiam religioni christianaee contraria, ac contra famam personarum etiam dignitate fulgentium continent, imprimere ac publice vendere praesumunt, ex quorum lectura non solum legentes non aedificantur, sed in maximis potius tam in fide, quam in vita et moribus prolabuntur errores, unde varia saepe scandala, prout experientia rerum magistra docuit, exorta fuerunt,... nos itaque, ne id, quod ad Dei gloriam... est inventum, in contrarium convertatur... super librorum impressione curam nostram habendam fore duximus, ne de cetero cum bonis seminibus spinae coalescant (Mt. 13, 7), vel medicinis venena intermiscentur. Volentes igitur... statuimus et ordinamus, quod de cetero perpetuis futuris temporibus nullus librum aliquem seu aliam quamcumque scripturam, tam in urbe nostra, quam alii quibusvis civitatibus et dioecesibus imprimere seu imprimi facere praesumat, nisi prius... approbentur.

<sup>9</sup> J.I. Tellechea Idígoras, **Tiempos recios. Inquisición y heterodoxias**, (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977). Cf. J. M. de Bujanda (Dir.), **Index de l'Inquisition espagnole 1551,1554,1559**, p. 90-120. Sobre la vida y obras de Fernando de Valdés, cf. la obra, no superada, de J. L. González Novalín, **El Inquisidor General Fernando de Valdés (1483-1568)**, 2 vols. (Universidad de Oviedo, Oviedo, 1968 y 1971).

<sup>10</sup> P. Didieu, «El modelo religioso: rechazo de la reforma y control del pensamiento», en B. Bennassar (Coord.), **Inquisición española: poder político y control social**, Traducción del francés por J. Alfaya (Editorial Crítica, Barcelona, 1981) 257, estima que el primer verdadero índice español es el del inquisidor Quiroga de 1583-1584, mientras que califica de «obra chapucera» el de 1559 (p. 254). J. M. de Bujanda (Dir.), **Index de l'Inquisition espagnole 1583,1584**, p. 11, considera los índices de 1583 y 1584 como «une pièce maîtresse dans l'histoire de la censure de l'Inquisition espagnole». V. Pinto Crespo, **Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI** (Taurus Ediciones, Madrid, 1983) 36-38, se detiene en la ausencia de una normativa definidora de lo que es susceptible de denuncia en el catálogo de 1559, ya que la pauta de *omnes libros sapientes haeresim* abre la puerta a todo tipo de denuncia. Este autor se lamenta, además, de los pocos datos que se nos conservan sobre la formación del catálogo de 1559 (*Ibid.*, p.173). Para J. I. Tellechea Idígoras, **Tiempos recios**, p.17, la praxis inquisitorial, amparada en principio en la lucha contra la herejía y la apostasía, extendía con holgura excesiva la patente de heterodoxia.

su rastro he gastado no pocas horas.<sup>11</sup> Por su parte, A. Sierra Corella considera este índice «uno de los más curiosos catálogos de nuestra censura nacional, que interesaría conocer a todos los investigadores»<sup>12</sup>.

Viniendo ya a nuestro libro, el **Sacramental**, surgen enseguida varias preguntas: ¿Cómo se desarrolló el proceso de su inclusión en el *Índice de libros prohibidos* de 1559?<sup>13</sup> ¿Cómo llegó a conocimiento de los inquisidores la existencia de dicha obra? ¿Quién o quiénes denunciaron la obra como libro sospechoso de herejía, como *sapiens haeresim*, o, al menos, como libro con los *errores* suficientes para merecer su inclusión en el *Índice*?

Sabemos que el medio más corriente en el proceso inquisitorial de un libro era el de la denuncia previa y espontánea de algún lector o conocedor del mismo. Conocemos que la inquisición tenía su personal propio para visitar las librerías y las bibliotecas con el fin de someter a examen los libros de venta y lectura. Sabemos asimismo que el libro, tenido por *hereje mudo* y *portador de herejías*, entre 1550 y 1560 «se convirtió en una preocupación de primer orden»<sup>14</sup>. Sabemos que en el *Memorial* de Fernando de Valdés al Emperador, anejo II a la carta del 2 de junio de 1558 (según opinión fundada de J. L. González Novalín), en su punto 20, se dice: «Mirar si convendría recoger todos los libros de romance que hay para que se viesen y examinasen y solamente se permitiese leer los que pareciese que fuesen mejores y sin ninguna sospecha de error»<sup>15</sup>. Esto obedece, evidentemente, al clima alarmista generado por el miedo al peligro de expansión del luteranismo, que se convierte en pánico al descubrirse los focos luteranos de Sevilla y Valladolid entre 1557 y 1559, lo que condujo a una elaboración precipitada y con tintes de dureza, bajo la idea de que no escape nadie, del catálogo de 1559<sup>16</sup>.

Ambas cuestiones, denuncia previa o visita inquisitorial directa, pudieron estar en el origen del examen del **Sacramental** con vistas a la constatación de su ortodoxia integral y siguiente licencia de venta, lectura y reimpresión. La obra, sin ser posiblemente en aquel tiempo uno de los manuales para clérigos curados de mayor uso, es cierto que había tenido un grado de difusión verdaderamente notable a partir del último tercio del siglo XV, es decir, durante el periodo de la introducción de la imprenta en la Península Ibérica. Tanto en Castilla como en Portugal, este libro de Clemente Sánchez figura entre los primeros incunables<sup>17</sup>.

De su tradición manuscrita conocemos cuatro ejemplares, dos en la Biblioteca Nacional de Madrid, uno en la de El Escorial, y otro en la de la Casa de Cultura de Soria, éste incompleto. Durante largo tiempo, a estos cuatro ejemplares manuscritos se añadía un supuesto quinto ejemplar, conservado en el *fondo español* de la Biblioteca Nacional de París, manuscrito número 432<sup>18</sup>. Tuve oportunidad de ver y examinar este manuscrito y pude comprobar que no contiene el **Sacramental**,

<sup>11</sup> E. Asensio, «Fray Luis de Maluenda, apologista de la Inquisición, condenado en el índice inquisitorial», *Arquivos do Centro Cultural Portugués* 9: *Homenagem a Marcel Bataillon* (1975) 88.

<sup>12</sup> A. Sierra Corella, *La censura en España. Índices y catálogos de libros prohibidos* (Madrid, 1947) 223.

<sup>13</sup> Me fijo en el índice de 1559 porque la inclusión de esta obra en los índices posteriores no tiene razones propias; es simplemente una con -secuencia.

<sup>14</sup> P. Didieu, «El modelo religioso», 253-254.

<sup>15</sup> J. L. González Novalín, *Fernando de Valdés* II, 201.

<sup>16</sup> Esta idea es aceptada por los estudiosos en general. Insisten especialmente en ella L. Gil Fernández, *Panorama social del humanismo español (1500-1600)*, Madrid 1981, 511; y, basado en la obra de Gil Fernández, J. Pardo Tomás, *Ciencia y censura. La inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII* (CSIC, Madrid, 1991) 50.

<sup>17</sup> Cf. F. Vindel, «El arcediano Sánchez de Valderas y su libro *El Sacramental, Artículos bibliológicos*» (Madrid 1948) 112-130; José Marques, *Tratado de confissom. Novos dados para o seu estudo* (Memórias do Tempo, 2, BPADVR-IPPC, Vila Real, 1986) 19-26. R. Erika Horch afirma no tener duda de «que este livro foi o primeiro a ser impresso em língua portuguesa, até que apareçam provas em contrário» (obra citada, f. 250-251).

<sup>18</sup> Sobre la tradición manuscrita y editorial, además de los trabajos de A. García y García citados en la nota 1, cf. H. Santiago-Otero, «El Sacramental de Clemente Sánchez de Valderas», *Monumenta Iuris Canonici, Series C: Subsidia*, vol. 7 (Biblioteca Apostólica Vaticana, Città del Vaticano, 1985) 153-161.

sino el **Tratado de confesión** de Juan Martínez de Almazán<sup>19</sup>. Las cuatro copias manuscritas son del siglo XV. No parece, pues, que se trate de una difusión manuscrita importante en una obra que, por ir dirigida a los sacerdotes con cura de almas, debía tener teóricamente un área extensa de posible difusión. O quizá la tuvo, pero no nos ha quedado constancia suficiente.

Sin embargo, la tradición impresa del **Sacramental** debe ser calificada de muy notable o, más bien, de extraordinaria, según el parecer de H. Santiago-Otero, quien relaciona dieciséis ediciones, diez incunables y seis posteriores a 1500, siendo la última una de 1544<sup>20</sup>. A. Palau y Dulcet recoge, como hipótesis, una edición posterior, hecha en Sevilla en 1551<sup>21</sup>. A. García y García opina que la existencia de esta edición no parece segura<sup>22</sup>. De las diez ediciones incunables, una está en catalán (Lérida, 1495) y otra en portugués (Chaves, 1488). R. Erika Horch afirma tener conocimiento de veinte ediciones, once de ellas incunables<sup>23</sup>.

En el contexto censor del tiempo, el **Sacramental**, una obra escrita ciento ventiséis años antes, dentro de un clima de debate abierto sobre muchos aspectos de la teología y del derecho, cuando en la difusión de las ideas mantenía aún mucha importancia la vía de la oralidad, hubo de ser presa fácil del ojo inquisidor. La queja del dominico Juan de la Peña es de perfecta aplicación a la obra de Clemente Sánchez. En su respuesta a las quince propuestas que recibió de la inquisición para calificarlas teológicamente, Juan de la Peña se lamentaba de que proposiciones que habían sido predicadas públicamente en tiempos anteriores sin la menor dificultad se vieran convertidas de golpe en peligrosas o heréticas, precisando que consideraba injusto valorar el pasado en base a una artificiosa virtud retroactiva de criterios rigurosos y propios del momento posterior<sup>24</sup>. No obstante, una difusión como la del **Sacramental** justificaba su examen inquisitorial en momentos delicados como eran aquéllos. Cabe pensar, asimismo, que la obra fuera examinada con mayor detenimiento por tratarse de un manual de doctrina cristiana, habida cuenta de la movida inquisitorial levantada con el catecismo del arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza. A ello induce el tenor del despacho enviado a la Inquisición de Sevilla el 12 de febrero de 1559, en el que se incluye el siguiente párrafo: «Y porque no parezca que se hace la diligencia por sólo desse libro [**Catecismo cristiano** de Carranza], será bien publiquéis edictos en que se manden tomar todos los libros en romance que toquen a doctrina cristiana, impresos fuera destos reinos del año de cincuenta acá»<sup>25</sup>.

Cabe, por tanto, establecer el hecho de que el **Sacramental** fuera analizado con objeto de ser calificado apto o no apto para uso de los clérigos curados en la homilía dominical y en la enseñanza de la doctrina y de cualesquier fieles que pudieran mostrar interés en su lectura y estudio, con o sin previa denuncia, por examen directo en bibliotecas y/o en librerías, dado que se trataba de un libro utilizado, como demuestra el hecho de que se estuviera reimprimiendo a mediados de siglo, llevando ya más de un siglo de existencia útil, y en competencia con otros, no pocos, del género.

<sup>19</sup> J. M. Soto Rábanos, "Nuevos datos sobre el Tratado de confesión de Juan Martínez de Almazán", en J. M. Soto Rábanos (Coordinador), **Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero** (CSIC, Madrid, 1998) 343-375. Ya antes, R. Erika Horch había comprobado que en el citado ms. no se contenía la obra **Sacramental**, aunque no llegó a identificar obra y autor: «Assim, concluímos que nem é mesmo um fragmento da mesma obra. O assunto sim, é bastante semelhante. Mas, consideramos estas folhas simplesmente acrescentadas pelo escriba e que não têm nenhuma relação com o *Sacramental* e seu autor» (obra citada, f. 122).

<sup>20</sup> H. Santiago-Otero, "El Sacramental", 157.

<sup>21</sup> A. Palau y Dulcet, **Manual del Librero Hispanoamericano** 19 (Librería Palau, Barcelona, 1967) 354: «Se cita Sevilla, 1551. Sería la última edición».

<sup>22</sup> A. García y García, "Nuevas obras", p.151 nt.47.

<sup>23</sup> Obra citada, f. 122-146.

<sup>24</sup> Tomo el dato de J. I. Tellechea Idígoras, **Tiempos recios**, p.32

<sup>25</sup> J. L. González Novalín, **El Inquisidor General**, p.274. R. Erika Horch insiste en las semejanzas de la obra de Clemente con el **catecismo** de Carranza a efectos de la censura (obra citada, f. 241-243).

De otra parte, como aconseja un gran estudioso de la Inquisición española, J.I. Tellechea Idígoras, no nos podemos quedar en el tópico de la dureza represiva de la inquisición en un determinado momento. Es preciso tratar de vivificar ese tópico, tratar de poner carne y nervio en los huesos fríos del esqueleto que debemos examinar<sup>26</sup>. Y, aunque no disponemos del dictamen elaborado relativo al **Sacramental**, el catálogo apunta una serie de motivos que afectaban a este y a otros libros similares. Al final del mismo se lee: «Los libros de romance y Horas sobredichas se prohíben porque algunos dellos no conviene que anden en romance, otros porque contienen cosas vanas, curiosas y apócrifas y supersticiosas, y otros porque contienen errores y Heregias»<sup>27</sup>.

También es de aplicación a esta obra de Clemente lo que F. Foreiro decía respecto a las prohibiciones de segunda clase, a la que pertenece el **Sacramental**, que no se debe entender que a los autores de esas se les tenga por herejes, sino que se prohíbe tal obra solamente porque no conviene que circule en romance, tal otra porque no se atiene a los peligrosos tiempos en que escriben y no se dan cuenta del daño, o por no ser bueno que ande en manos de todos<sup>28</sup>.

### Observaciones sobre el *Sacramental*

Clemente Sánchez no escribe en un momento de *inquisición literaria*, por lo que no hay en él presión especial alguna o miedo a la hora de redactar. Simplemente, toma la prevención tópica de humildad, confesión previa de modestia y de sometimiento a las autoridades doctrinales eclesiales, rogando a los que utilizaren su libro, que si hallaren cosas no bien ordenadas o defectuosas, que las intenten corregir, enmendar e interpretar a la más sana parte<sup>29</sup>. Por lo demás, se observa buena dosis de libertad de expresión y de exposición de opiniones, señalando las divergencias entre los pareceres de los doctores y respetando la libertad de conciencia en las cuestiones razonablemente dudosas, con o sin precisar su adhesión personal a una opinión en concreto, un poco al estilo de lo que hicieron antes otros autores, como el mismo maestro Graciano<sup>30</sup>.

Possiblemente, debido a esa libertad de expresión a que aludimos, Clemente no se esfuerza demasiado en matizar determinadas cuestiones e inadvertidamente comete una serie de imprecisiones, indefiniciones, uso impropio y/o menos propio del lenguaje, que se pueden considerar, si no como errores doctrinales, al menos como inexactitudes. Lo cual podía ser ya *bagaje* suficiente para dar pie a que la inquisición, en aquellos *tiempos recios*, incluyera la obra en el índice de libros prohibidos.

Clemente había sufrido ya en su tiempo los efectos de la crítica “envidiosa” respecto del **Sacramental**. En el prólogo a su obra **Compendium censurae**, dedicada a su gran amigo Juan Alfonso de la Barbolla, dice a éste que no enseñe a nadie su libro «ne contingat quod in libro sacramentorum quem uulgariter copilaui euenit, nam multi obtrectatores et inuidi asserunt me nullo modo copilare»<sup>31</sup>. Valgan sus palabras como anécdota premonitoria.

Poniéndome en el lugar de un examinador inquisitorial, de un Melchor Cano por ejemplo, en el **Sacramental** de Clemente he llegado a detectar bastantes imprecisiones, fuera de

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.15.

<sup>27</sup> **Index de 1559**, nº 604. Cf. J.M. de Bujanda, **Index de... 1559**, p.552; A. Sierra Corella, **La censura**, p. 233.

<sup>28</sup> Esta opinión de F. Foreiro la tomo *ad sensum* de I.S. Révah, **La censure inquisitoriale portugaise au XVI<sup>e</sup> siècle**, I (Lisboa, 1960) 54.

<sup>29</sup> f.9v: proemio. Utilizo el ejemplar incunable del **Sacramental** de la Biblioteca del Escorial, signatura 75 – VI – 15.

<sup>30</sup> Por ejemplo, respecto al interrogante de la necesidad o menos de la confesión oral, en De Poen D.1 c.89: edición de AE. Richter – AE. Friedberg I (Leipzig 1879 – Graz 1955) col.1189.

<sup>31</sup> Tomo el texto citado de A. García y García, “Nuevas obras”, p. 156.

que el tenor general de la obra llama la atención del lector por su tono *liberal* o, simplemente, menos estricto de lo *católicamente* correcto a mediados del siglo XVI. Un estudio más a fondo de la obra, aportaría probablemente otros puntos conflictivos sobre los que yo he detectado, pero estimo que las imprecisiones que he seleccionado son suficientes para responder al por qué de la prohibición del **Sacramental**.

Es patente, además, que los *errores* advertidos no son todos del mismo calibre. Unos presentan mayor relieve que otros. Aquí me conformo con exponer algunos, con el comentario que me parece recurrente en cada caso, siguiendo su disposición en el texto.

### 1. La fe cristiana

**1.1. La señal de la cruz.** Con relación al hecho de santiguarse, expone el modo y luego afirma: «e esta es la costumbre que se guarda comunmente»<sup>32</sup>, sin otro apoyo en cuanto a la forma de santiguarse expuesta que el uso común. Da pie a dos posibilidades: que el uso pudiera llegar a ser otro; o que había de hecho en uso una forma de santiguarse que no era común o que era menos común. En todo caso, acepta con naturalidad que puedan coexistir rituales distintos.

**1.2. Cristiano antes del bautismo.** El texto que transcribo contiene una de esas cosas no bien ordenadas o defectuosas para las que Clemente pedía benignidad de interpretación. Hablando del catecismo, se expresa así: «E porque del catecismo entiendo dezir en el sacramento del bautismo, pues es parte del, aqui diré de la informacion que en el deue auer qualquier cristiano ante del bautismo»<sup>33</sup>. En efecto, interpretando a la más sana parte, se puede entender que aquí llama cristiano al que lo va a ser, al catecúmeno, puesto que lo es de deseo, aunque todavía no lo sea con propiedad. Para la inquisición, Clemente debería haber utilizado mejor el lenguaje<sup>34</sup>. Es claro que la redacción se examinaba con lupa, atendiendo mucho a la propiedad de los términos empleados, sin dejar apenas libertad para la expresión literaria, otra reinante. En esa política restrictiva primaba la seguridad de la fe sobre su riqueza expresiva.

Y cabe situar aquí otro dato que debió de determinar el rechazo de la inquisición al **Sacramental**. Clemente acude constantemente a la Biblia en apoyo de la exposición de los temas que trata. Es su primera fuente. Suele citar en latín, por la *Vulgata*, pero con traducción propia al romance. Conocida la sensibilidad de la inquisición en el tema bíblico, no es de extrañar que las citas *clementinas* de la Biblia constituyeran un punto a favor de la inclusión de la obra en el *Índice*, prescindiendo de que la puesta en romance fuera acorde con el sentido latino aceptado del texto; simplemente por la osadía que la acción traductora suponía<sup>35</sup>.

**1.3. ¿Hay obligación de ser cristiano?** Evidentemente, no. Así lo entiende Clemente, que se apoya en el **Decreto** de Graciano<sup>36</sup>, porque «ningún hombre debe ser obligado a venir a la fe, es decir al bautismo»<sup>37</sup>. Era la doctrina oficial de la Iglesia, pero insistir en este aspecto en la época inquisitorial no resultaba una ocurrencia feliz. Daba lugar a que se interpretase

<sup>32</sup> f. 10r [1,1]. Los números entre corchetes corresponden a la división del tratado en libros y títulos, por este orden.

<sup>33</sup> f. 10r [1,2].

<sup>34</sup> Conocemos el modo de pensar del Inquisidor Fernando de Valdés sobre el uso apropiado del lenguaje. En respuesta a que el obispo de León, Andrés Cuesta, no hallaba herejías en el **Catecismo** de Carranza, aunque admitía que a veces descuidaba el lenguaje, afirma que «del lenguaje, como perro ventor, ovia de sacar las heregias». Tomo la cita de J.I. Tellechea, «El obispo de León, D. Andrés Cuesta, y el proceso de Carranza», *Archivos Leoneses* 16 (1962) 7. Los documentos del *Apéndice*, a continuación del artículo citado, ofrecen luz para captar, también, las razones que pudieron afectar al **Sacramental** de modo análogo a las que se dieron para prohibir el **Catecismo**.

<sup>35</sup> Las citas a este respecto están en cada folio, pues el uso de la Biblia es constante, en latín y en romance.

<sup>36</sup> D.45 c.5: De judaeis; Richter-Friedberg I, 161-162.

<sup>37</sup> f. 10v [1,4].

como una crítica a la actuación evangelizadora y de defensa de la fe alentada por papas y reyes, no exenta de cierta *violencia*.

**1.4. Fe y articulado de la fe.** Al tratar de la noción de fe, se observa una cierta falta de concreción, que no parece fuera oportuna ni para aquel tiempo ni para el tipo de escrito, un manual de clérigos con cura de almas. Después de citar varias autoridades y de exponer algunas definiciones, dice: «commo quier que otras definiciones dan los doctores pero en esta fe se afirman la mayor parte»<sup>38</sup>, sin precisar a qué definición de fe de las citadas se quiere referir, dando de nuevo lugar a la indefinición, pues deja pensar que una parte menor de doctores no se afirma en la noción de fe de referencia, sino en alguna otra noción de fe.

En torno al número de artículos de la fe, recoge dos opiniones. Según unos, son doce y según otros catorce. Sin entrar en razonamientos, y sin inclinarse por una u otra opinión, afirma que la segunda, la que defiende que son catorce, es la más común, lo cual podría interpretarse como una muestra peligrosa de indefinición. Tratándose de un manual para la práctica pastoral, debiera haber indicado que estas opiniones no se contradecían, sino que obedecían simplemente a la distribución del articulado de la fe, el mismo para todos<sup>39</sup>.

**1.5. Fe, misterio, sacramento.** Al comentar los artículos de la fe, sin ofrecer explicación alguna de ello, nos encontramos de golpe con que Clemente utiliza el término *sacramento* en el sentido genérico de *misterio* con referencia a varios artículos: la *Encarnación* es el primer sacramento, la *Pasión* el segundo, el *Tercia die* (de la muerte a la resurrección, con sepultura y descenso a los infiernos) el tercero, la *Ascensión* el cuarto y la *Venida y juicio final* el quinto<sup>40</sup>. Luego, al tratar de los sacramentos de forma específica, no alude al significado con el que antes usó dicho término. Teniendo en cuenta la escrupulosidad con la que se expuso y se dogmatizó la cuestión sacramental en el concilio de Trento, en la sesión VII, de 3 de marzo de 1547, con énfasis en el número siete y en la aplicación del término a esos siete, su uso amplio resultaba anacrónico y desvirtuaba no poco la afirmación sacramental categóricamente proclamada en el concilio. «Si quis dixerit, sacramenta novae legis... esse plura vel pauciora, quam septem... anathema sit»<sup>41</sup>. Lo expuesto aquí no obsta para que al tratar de los sacramentos, Clemente afirme rotundamente que son siete, sin aludir para nada al *otro* uso del término<sup>42</sup>.

Al explicar la fe en la iglesia, santa y católica, introduce un comentario breve, que se podía considerar un tanto equívoco en aquellos momentos: «Creo que por la fe que yo he estando en la santa e vniuersal yglesia yo avre la concordia e comunión delos santos, que es el pan dela bendición y avre remission delos pecados e la resurrección e glorificación dela carne e vida perdurable»<sup>43</sup>. La frase puede admitir una interpretación doctrinalmente correcta, en el sentido de que por la fe, es decir, por el bautismo, se entra en la iglesia y en los demás sacramentos; pero se le puede atribuir asimismo un cierto sabor luteranista, un sabor a *justificación por la fe*, aunque Clemente deja bien claro su pensamiento plenamente ortodoxo respecto de la necesidad de las obras para la justificación en el conjunto de su obra.

## 2. Importancia de la conciencia personal

Clemente manifiesta un gran respeto por la conciencia personal y, lógicamente, por los acciones realizadas a conciencia. Afea con rotundidad la difamación, porque provoca la *muerte*

<sup>38</sup> f. 11r [1,5].

<sup>39</sup> f.11v-12r [1,8].

<sup>40</sup> f.15r-17v [1,10].

<sup>41</sup> COD 684 [Canones de sacramentis in genere, 1].

<sup>42</sup> f.51r-v [2, 6-7].

<sup>43</sup> f.19r [1,10].

del difamado en la conciencia de aquel en la que antes estaba *vivo*<sup>44</sup>. Considera pecados mortales los actos contra conciencia, aunque de por sí sean veniales. Afirma, citando a santo Tomás, que actuar contra conciencia es la primera manera de que el pecado venial pase a ser mortal<sup>45</sup>. En otro lugar dice que el que «*jura jurando contra conciencia*» peca en tres maneras<sup>46</sup>. No desarrolla luego el tema con precisión, pues no acaba de señalar las tres maneras anunciadas; pero el simple hecho de mostrar tanta importancia y respeto por la conciencia personal podía herir la susceptibilidad de los inquisidores, al punto de poder tachar la tesis de Clemente de subjetivismo moral. Al tratar sobre la bendición para las segundas y ulteriores nupcias expone opiniones diversas y concluye acudiendo a la costumbre y a la conciencia personal: «*E por quanto a mi non conuiene determinar estas questiones que son diuersas, cada vno faga segund su costumbr e segund mas sana conciencia e <segund> le fuese consejado por los que mas en ello saben*»<sup>47</sup>.

### 3. Los sacramentos

La obra de Clemente versa fundamentalmente sobre los sacramentos y el autor aprovecha su exposición para incluir todo lo que conforma la doctrina cristiana: artículos de la fe, mandamientos, virtudes, pecados, obras de misericordia, etc.

**3.1. Orden de formulación.** Admite, de principio, un orden lógico doble de ordenación de los sacramentos conforme a criterios distintos y aceptables. Unos doctores ponen primero los cinco de necesidad: bautismo, confirmación, eucaristía [o cuerpo de Dios], penitencia [o confesión], extrema unción; y luego, los de voluntad: orden y matrimonio. Otros siguen un criterio distinto. No se fijan en la necesidad, sino en el orden de su recepción; de este modo, la extrema unción es el séptimo y último, el orden es el quinto y el matrimonio es el sexto. En su exposición los ordena según el criterio de necesidad, pero dice que los dos criterios son buenos<sup>48</sup>. La verdad es que el orden de los sacramentos no es algo que le preocupe mayormente, hasta el punto de que, una vez más, se le puede achacar falta de rigor. Al exponer una breve forma de confesión que, caso de ser conocida y usada por el penitente, debería hacer innecesario el interrogatorio del sacerdote confesor, el tema de los pecados contra los sacramentos lo inserta en la virtud de la esperanza y pone el del orden clerical como tercer sacramento, pasando la eucaristía al cuarto, la penitencia al quinto, el matrimonio al sexto y la extrema unción al séptimo lugar<sup>49</sup>.

**3.2. Bautismo.** Sobre la cuestión de si marido y mujer pueden ser padrinos de un mismo bautizado, afirma de entrada que no deben serlo y luego señala opiniones. Cita primero a Guillermo Durando, quien afirma que si lo fuesen no podrían tener luego vida marital. Continúa con otra opinión, según la cual no deben ser padrinos porque darían lugar a que los simples creyeran que contraían parentesco espiritual. Y concluye afirmando que «*en algunas yglesias esta costumbre non se guarda ca el marido e la muger son padrinos de vno*»<sup>50</sup>. Plantea un problema que no parece existir en la práctica, por lo que sería considerado cuando menos como cosa vana y superflua por el examinador inquisitorial.

Al abordar la forma del bautismo, se pregunta si la transposición de las palabras lo invalidan o no y pone casos con soluciones variadas. Por ejemplo, si se cambia el orden de las palabras, diciendo: «*Ego te baptizo in nomine filii et patris...*», dice que para los canonistas ese bautismo no es válido; pero para los teólogos es válido. Y si se bautiza con la fórmula:

<sup>44</sup> f.29r [1,18].

<sup>45</sup> f.32v [1,28].

<sup>46</sup> f.27r [1,15].

<sup>47</sup> f.171r [3,170].

<sup>48</sup> f.51r [2, 6] y f.152v [3, 119].

<sup>49</sup> f. 117v [3, 48].

<sup>50</sup> f.55v [2, 23].

«Ego te.... in nomine Christi» o «in nomine Trinitatis», según los canonistas sería válido, pero según los teólogos, no. En este último punto, Clemente se inclina por la posición de los teólogos<sup>51</sup>.

**3.3. Eucaristía o cuerpo de Dios.** En un tema tan delicado, Clemente introduce muchas cuestiones de dudas con opiniones diversas de los teólogos. Así, se pregunta si la consagración del cuerpo y sangre se realiza a un tiempo y cuándo. Responde con opiniones diferentes: «Dizen algunos theologos que quando la consagracion se faze del cuerpo ende es la sangre... e quando se faze la consagracion dela sangre ende esta el cuerpo, e otros dizen que quando todas las palabras son dichas... todo es fecho e consagrado»<sup>52</sup>.

Tratando de la octava parte del canon (*Unde et memores*), introduce un texto que no está en la liturgia de la iglesia romana, justificando su inclusión en el canon de otras iglesias: «E commo quier que en la yglesia romana non se faze mencion saluo dela passion e dela resurreccion e dela ascension, enpero donde se faze mencion dela natuviad es de creer que fue fecho con grande auctoridad, ca non es de presomir que alguno fuese tan atreuido nin tan presuntuoso que en escriptura donde se trata tan grande sacramento e misterio fuese osado de añadir estas palabras *tam venerande natuviatis etc.*»<sup>53</sup>.

Dedica varios títulos a las «dubdas que acerca deste sacramento pueden acaescer e acaescen»: sobre las palabras necesarias para la consagración, sobre la buena dicción, sobre la materia, el ministro, etc<sup>54</sup>.

**3.4. Penitencia.** Clemente se arma un pequeño lío con el sacramento de la penitencia. Ciento es que si se examina su exposición con ojos poco inquisidores, apenas se aprecia. Pero, puestos a inquirir con escrupulosidad, no cabe duda de que los examinadores encontrarían aquí causa bastante para no permitir la lectura del **Sacramental**. Y no ya tanto por un problema de fondo cuanto por el embrollo expositivo, que es, por otra parte, significativo de la evolución práctica y doctrinal que había sufrido el sacramento del perdón a lo largo de la historia de la iglesia, desde la penitencia canónica pública, solemne y no solemne, hasta la penitencia privada y secreta, pasando por la penitencia tarifaria.

Clemente, de principio, no parece tener problemas. Trata del sacramento y de las tres maneras de la penitencia. Pero después de varias consideraciones, resulta que hace residir la sacramentalidad exclusivamente en la penitencia secreta, y, dentro de ella, en la confesión oral, o sea, en la dicción de los pecados, lo que significa negar la sacramentalidad, no sólo a las otras dos maneras de la penitencia que pasaban a ser simples modos de satisfacción, sino también a las otras dos partes de la penitencia secreta, la contrición y la satisfacción. En realidad, la confusión de Clemente está en la exposición más que en su mente; no alcanza a desarrollar con claridad y orden la doctrina penitencial. Es un problema de expresión, de lenguaje. Clemente es bien consciente de que la penitencia acabada debe tener las tres cosas: contrición o dolor de corazón, confesión o reconocimiento expreso del pecado, y satisfacción o expiación; pero luego toma la parte por el todo. Creo que ello se debe a que en aquellos momentos, años veinte del siglo XV, era ya tal el protagonismo de la dicción oral de los pecados que el sacramento de la penitencia pasó a llamarse simplemente confesión, de manera que esta palabra adquiría sentido doble, pudiendo significar la totalidad del sacramento de la penitencia o uno de sus tres elementos esenciales. Es en este juego de significados, donde Clemente no se aclara.

Nos dice que «la tercera manera de penitencia es secreta, la qual todo cristiano deue fazer

<sup>51</sup> f.59r [2, 31-33].

<sup>52</sup> f.79v [2, 120].

<sup>53</sup> f.81r [2, 121]. Al tratar del sacramento de la extrema unción, tiene otro gesto del mismo tenor respecto a la costumbre seguida por la iglesia romana y por alguna otra iglesia. Después de exponer la forma ritual de la iglesia romana, advierte: «mas si otra manera se acostumbra de fazer en algunas otras yglesias cada vna faga segund su costumbre guardando las cinco cosas substanciales de suso dichas» (f.154v [3, 125]).

<sup>54</sup> f.86v [2, 131].

en secreto a su sacerdote. E esta es sacramento<sup>55</sup>. Poco después proclama que en esta penitencia ha de haber tres cosas: contrición, confesión y satisfacción y que «estas tres cosas ayuntadas fazen la penitencia acabada»<sup>56</sup>. No mucho más adelante, vuelve a la confusión. Ha tratado de la contrición y está hablando de la confesión como reconocimiento expreso, dicción, de los pecados y hace consistir en ella la sacramentalidad. «La segunda parte dela penitencia es la confesión... E son tres maneras de confesión. La primera es que ha omne dentro en su voluntad quanto a Dios. La segunda es la que se faze delante el sacerdote ansi commo vicario de Dios. La tercera es la que se faze delante del juez en juzgio...e desta e dela primera non se trata aqui, mas dela segunda que es sacramento»<sup>57</sup>. Luego en los títulos siguientes sigue hablando de la confesión en su doble consideración parcial, como parte del sacramento, y global, como sacramento.

También en la exposición de la penitencia se explaya Clemente en las cuestiones dudosas con el mismo estilo de debate abierto que en el resto de la obra. Y ello nos hace suponer que con el mismo resultado de condena por parte de su inquisidor. No es el caso de exponer las detalladamente. Me fijaré sólo en una, como ejemplo. Clemente no se priva de traer a colación la cuestión, básicamente resuelta ya en su tiempo, de si la sola contrición perdona los pecados: «Algunos doctores ponen quistion..., pero dicen algunos que esto ha lugar quando non puede aver sacerdote a quien se confiese»<sup>58</sup>. No es que Clemente no tenga clara la cuestión, es la osadía de plantearla y la manera nada contundente de resolverla, dejando en el lector el regusto del debate.

Con ocasión del interrogatorio del confesor al penitente sobre las circunstancias de los pecados, en la primera, *quis*, el confesor debe identificar al penitente, inquirir sobre sus datos personales: si es hombre o mujer, joven o viejo, esclavo o libre, etc. Quizá de modo inadvertido, en los manuales de confesores de los siglos XIII-XV era común introducir entre las preguntas la de si el penitente era cristiano, judío, moro o pagano. Raimundo de Peñafort, de quien beben la mayoría de los manuales, no especifica lo de judío o moro, pero sí habla de cristiano, o pagano y similares. Tal pregunta podía encajar bien como previa a la aceptación del penitente al acto sacramental, pero no ya dentro de la confesión, a la que, por principio, sólo se puede admitir al cristiano; ni, por ende, en el interrogatorio sobre las circunstancias del pecado<sup>59</sup>.

Y en relación con el sacramento de la penitencia, Clemente tiene un desliz serio, al menos en cuanto a la *expresión*. Tratando de la forma de absolver, después de señalar que en la absolución se requiere usar el verbo en indicativo, dice: «e non se requiere que ponga la mano encima dela cabeza porque este sacramento non da gracia mas quita los pecados»<sup>60</sup>. Usando una vez más de la benevolencia que el autor pedía en el prólogo, lo de no dar gracia se podría entender en el sentido de que el sacramento de la penitencia no da otra gracia que la que supone el perdón de los pecados, que su gracia es justamente esa, pero no lo pone fácil para una interpretación a la *más sana parte*. Lo normal es entender que lo que Clemente quiere decir es que el sacramento de la penitencia, a diferencia de los demás sacramentos, no da gracia *positiva*, sino que, al quitar los pecados, que son el obstáculo para recibir la gracia, pone al absuelto en estado de merecer gracia. Así visto, concuerda en algo con el sentir tridentino: «Sane vero res et effectus huius sacramenti, quantum ad eius vim et efficaciam pertinet, reconciliatio est cum Deo»<sup>61</sup>. Pero los inquisidores, más que esta relativa *conformidad*, sentirían la afirmación

<sup>55</sup> f.99v [3, 5].

<sup>56</sup> f.100r [3, 6].

<sup>57</sup> f.101v [3, 10].

<sup>58</sup> f.101r [3, 9].

<sup>59</sup> f.121 [3, 52]. Naturalmente, en el interrogatorio posterior a realizar a cada penitente según su oficio, estado y profesión no entran más que los cristianos (f.122r-128r [3, 53] y f.128r-v [3,54]).

<sup>60</sup> f.149r [3,104].

<sup>61</sup> Sesión 14 de 25 de noviembre de 1551, cap. 3 [COD, 704].

de Clemente como un auténtico mazazo a varios cánones del mismo concilio tridentino sobre los sacramentos, dadores de la gracia que significan; y hasta podrían hacer recaer sobre la persona de Clemente, a título póstumo, los *anathema sit* correspondientes<sup>62</sup>.

Las **imprecisiones** y **excesos de opinión** expuestos son sólo algunos ejemplos, los que me han parecido más llamativos para un examen *inquisitorial* del **Sacramental**. Si a ello se une el talante *liberal* que le adorna y el uso romanceado de la Biblia, hallamos motivación bastante para la inclusión de la obra en el **Índice de Libros prohibidos**.

---

<sup>62</sup> Sesión 7 de 3 de marzo de 1547, cánones 6-8 [COD, 684-685]: ·Si quis dixerit, sacramenta novae legis non continere gratiam, aut gratiam ipsam... non conferre...: anathema sit· (c.6); ·Si quis dixerit non dari gratiam per huiusmodi sacramenta...: anathema sit· (c.7); ·Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam...: anathema sit· (c.8).