

# EREBEA

Revista de Humanidades  
y Ciencias Sociales  
Núm. 1 (2011), pp. 253-280  
ISSN: 0214-0691

## FRAY PEDRO DE VALDERRAMA (1550- 1611): UN PREDICADOR ANDALUZ LEÍDO Y CENSURADO EN LA SORBONA

Manuela Águeda García-Garrido  
*CLEA. Universidad Paris-Sorbonne (Paris IV)*

---

### RESUMEN

En 1610, el agustino sevillano Pedro de Valderrama predicó con éxito un sermón en la fiesta que los Jesuitas organizaron en su Casa Profesa, en honor a la beatificación de San Ignacio de Loyola. Apenas un año después, el jesuita François Solier decidió traducirlo a su lengua, una idea que atrajo nuevos enemigos a la Compañía de Jesús, principalmente, la Facultad de teología de París, el Parlamento y los Protestantes. El 1 de octubre de 1611, la Sorbona decretó su censura contra la obra del fraile sevillano, lo que puso en evidencia los interminables conflictos de jurisdicción que generaba la Francia moderna entre el poder civil y el eclesiástico.

---

### PALABRAS CLAVE

Censura, Herejía, Imprenta, Jesuitas, Predicación, Sevilla, La Sorbona, Traducción

Fecha de recepción: 11 de febrero de 2011

Fecha de aceptación: 1 de marzo de 2011

---

---

### ABSTRACT

In 1610, the Augustinian friar Pedro de Valderrama successfully preached at Seville's Casa Profesa, where the Jesuits had gathered to celebrate Saint Ignatius of Loyola's beatification. Almost one year later, the Jesuit François Solier decided to translate it, a step that created new enemies for the Society of Jesus-notably, the Faculty of theology in Paris, the French Parliament and the Protestants. On October 1<sup>st</sup>, 1611, the Sorbonne banned the Sevillian friar's sermon, evidencing the endless jurisdictional conflicts between civil and ecclesiastical powers in early modern France.

---

### KEYWORDS

Censorship, Heresy, Jesuits, Preachin, Seville, The Sorbonne, Traducción.



*Yo, señores, he venido de Andalucía, largo camino  
(atropellando incomodidades y obligaciones que me tiraban allá)  
a predicar a esta nobilissima República<sup>1</sup>*

El 15 de julio de 1611, día de san Buenaventura, la imprenta de Antoine Mesnier, instalada en Poitiers, saca a la luz la versión francesa de tres sermones españoles que un año antes, celebrando la beatificación de Ignacio de Loyola, predicaron los dominicos Pedro Deza<sup>2</sup>, del convento de Valencia, Jaime Rebullosa<sup>3</sup>, del convento de Barcelona, y el agustino sevillano Pedro de Valderrama. El metódico y esmerado trabajo de traducción fue atribuido al jesuita lemosino François Solier (1558-1628)<sup>4</sup>, estudioso infatigable que, acostumbrado a dar a la estampa obras escritas en italiano o español, así como a recibir los más altos elogios de sus correligionarios, no vaciló en titular su nueva empresa literaria *Trois excellentes prédications prononcées au iour & feste de la Béatification du glorieux Patriarche le bienhereux saint Ignace, fondateur de la Compagnie de Jésus*<sup>5</sup>. Con

1 Salutación que hizo Fray Pedro de Valderrama en el sermón del jueves de Cuaresma pronunciado en la catedral de Zaragoza. Véase Francisco de Luque Fajardo en su *Razonamiento grave y devoto que hizo el padre Maestro Fray Pedro de Valderrama, prior del conuento de San Agustín de Seuilla, delante del Santísimo Sacramento, estando para recibirle por viático, muy cercano a la muerte*, Sevilla, Luis Estupiñán, 1611, fol. 15v°.

2 Armando Cotarelo y Valledor en su ensayo biográfico de Fray Diego de Deza menciona a un tal «Pedro de Deza» como dominico aragonés que predicó en Valencia un *Sermón a Santo Inácio* en 1610. Véase el capítulo «sobre el linaje de Fray Diego de Deza» (Madrid, José Perales y Martínez, 1902, p. 35).

3 Ocupó el cargo de lector de Sagrada Escritura en la Iglesia de Lérida. Natural del pueblo de Castellvell, distante una hora de la ciudad de Solsona. Tomó el hábito en el convento de Santa Catalina de la ciudad de Barcelona y murió en el convento de dominicos de la ciudad de Lérida el 9 de octubre de 1621. Autor de una treintena de obras, la mayoría de ellas, traducciones. Un detalle de las mismas aparece en *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes*, de Félix Torres Amat, Barcelona, imprenta Verdaguer, 1836, p. 528-529.

4 Véase la *Biographie universelle ancienne et moderne*, Paris, G. Michaud, 1825, vol. 43, p. 24. Sobre la vida y obra del jesuita francés, recomendamos la *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, de los hermanos De Backer, 1ª serie, Lieja, librería de L. Grandmont, 1853, p. 754. También podemos encontrar una sucinta información bio-bibliográfica en el *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Ch. E. O'Neill y J. M. Domínguez (dirs.), Roma (IHSI)-Madrid (Universidad Pontificia de Comillas), tomo iv, 2001.

5 In-8°, [8]+ [22]+[2] pp. Los padres De Backer en su *Bibliothèque* (p. 744), aseguran que esta obra pertenece al confesor de Luis XIII, Gaspar de Séguiran (1568-1644), pero apuntan que el padre Sotwell (1598-1676) no admite como autor a ninguno de los dos. En cambio, C.-F. Achard, en su

un título que declaraba santo al fundador de los padres jesuitas once años antes de su canonización y, a pesar de la temeraria aprobación de Mathieu le Heurt (1561-1620), Doctor en la Sorbona y guardián del convento de Poitiers, lo que para Solier fueron «predicaciones excelentes» se convirtió en pocos meses en una materia de encendida controversia que los sorbonistas<sup>6</sup> o miembros de la Facultad de teología de París decretaron categóricamente como herética, por la censura votada en una asamblea extraordinaria el 1 de octubre de 1611.

El presente artículo se propone, pues, exponer las razones por las que la dicha Facultad de París decretó una contundente censura a la traducción del jesuita francés y, en particular, al sermón que pronunció Pedro de Valderrama en Sevilla en 1610<sup>7</sup>. Nos adentraremos así en un episodio apasionante de la historia religiosa y política de la Francia moderna en el que se erige como protagonista uno de los más ilustres predicadores españoles de la Reforma católica, un baluarte del humanismo tardío, hasta hoy casi desconocido, cuya obra ha dejado, sin duda, una huella indeleble en el paisaje espiritual del siglo XVII. Con fray Pedro de Valderrama podremos evaluar, no sólo el alcance y la recepción de la oratoria sagrada andaluza más allá de las fronteras de la monarquía hispánica, sino también descubrir el sentido pluridimensional de la censura institucional en un contexto marcado por la dinámica generadora de corrientes heterodoxas, la propagación de reformas en el seno de diferentes comunidades religiosas y el progreso inexorable de los jesuitas en el complejo mapa confesional constituido tras el concilio de Trento.

#### FRAY PEDRO DE VALDERRAMA (O.S.A.) : EL PREDICADOR Y SU TIEMPO<sup>8</sup>

Pedro de Valderrama, nacido en Sevilla en 1550, mantuvo desde su infancia una estrecha relación con los jesuitas con quienes aprendió sus primeras letras,

---

*Histoire des hommes illustres de la Provence ancienne et moderne* (Marseille, 1787, 2ª parte, p. 203) afirma que el autor es el padre Séguiran.

6 En francés, « sorbonnistes », es el término que encontramos en todas las fuentes contemporáneas. Los teólogos de París llevaban este título por ser la Sorbona el lugar donde se presentaban los aspirantes al título de Doctor en teología. Cf. Gilles Corrozet, *Les Antiquitez, chroniques et singularitez de Paris*, Paris, Nicolas Bonsons, 1586, p. 96. En *Histoire de la Sorbonne*, la primera historia de la universidad escrita en francés (Paris, Buisson, 1790), Théophile-Imarigeon Duvernet emplea el mismo término para referirse a los Doctores en teología. C. Égasse du Boulay en su *Historia universitatis parisiensis* publicada en seis volúmenes entre 1665 y 1673 (Paris, François Noël) tampoco elude el sobrenombre que entonces se atribuía a la elite intelectual de la universidad parisina.

7 El sermón fue pronunciado, según Luque Fajardo, durante el mes de febrero, en la fiesta que la Casa profesa de Sevilla celebró tras la noticia de la beatificación de Ignacio de Loyola. Por su parte, François Solier, en su carta a los sorbonistas, apunta que fue pronunciado el 31 de julio de 1610.

8 Sobre la vida y obra de Valderrama, disponemos del tratado ya citado (ver nota 1) que el licenciado Francisco de Luque Fajardo, antiguo amigo, capellán auxiliar del agustino y su primer biógrafo, hizo imprimir en casa de Luis Estupiñán en 1612, justo después de fallecer el religioso. Una copia de este documento se encuentra en el fondo antiguo de la biblioteca de la Universidad de Granada. Sobre la bibliografía relacionada con el maestro Valderrama, véase Rafael Lazcano, *Agustinos españoles escritores de María*, Madrid, Ed. Revista Agustiniiana, 2005, p. 308.

según afirma él mismo en la dedicatoria que incluye en la impresión sevillana de 1610 del sermón a san Ignacio. Su experiencia en el colegio de la Compañía, en cambio, no llegó a determinar su elección de hábito, puesto que el 27 de agosto de 1569 decidió entrar en el convento de los agustinos de su ciudad natal<sup>9</sup>.

Reconocido por todos como un estudiante brillante, se trasladó pronto a Salamanca para continuar su formación superior y obtener el título de Maestro de Teología. Durante aquellos años, ya empezó a granjearse cierta reputación como excelente predicador, tarea que supo conciliar a la perfección con las responsabilidades administrativas que le acordaron más tarde en el seno de su orden. Ya en 1578, año en el que regresó a Sevilla, aunque era todavía un principiante, su fama de predicador sobrepasaba a la de los más entendidos en el oficio del púlpito, razón por la que su comunidad decidió enviarlo al Puerto de Santa María pensando que allí se concentraría principalmente en el estudio de las Sagradas Escrituras. Para decepción de muchos de sus competidores, el agustino nunca descuidó su vocación del púlpito y, habiendo superado la prueba en el Puerto, al año siguiente lo nombraron prior del convento de Málaga donde fue recibido con entusiasmo por aquellos hermanos con los que residió durante tres años. El poco tiempo que convivió en aquella comunidad no fue óbice para emprender el gran proyecto de construcción de la iglesia y la capilla del convento malagueño. Éste fue modelo del que se construyó en Granada, ciudad a la que fue enviado por tiempo de seis años<sup>10</sup>. El fraile dejaba así el cargo de definidor que ocupaba en el convento de Córdoba donde sólo permaneció año y medio<sup>11</sup>. Las cuaresmas que allí predicó fueron fruto de un riguroso ritmo de estudio que le valieron el ser tenido por eminente<sup>12</sup>. En total, fueron doce años de gobierno pastoral en diferentes conventos andaluces, tiempo necesario para que su religión aceptara el talento de Valderrama en el púlpito y su convento sevillano decidiera reclamarlo para que conviviera entre los suyos.

Estando en Sevilla en 1588, cuenta su biógrafo Luque Fajardo que el general de la orden, Gregorio de Montelparo, más tarde cardenal de Elparesis, que se encontraba de visita por la ciudad del Betis, escuchó un sermón que el agustino

9 La información procede del artículo de A. Derville que aparece en el *Dictionnaire de spiritualité* (VV. AA.), París, Beauchesne, 1992, vol. 16, p. 118-119.

10 Según Fray Tomás de Herrera, el agustino fue elegido provincial del capítulo de Granada el 5 de mayo de 1607, presidiendo el capítulo el padre Fray Juan Farfán. Véase su *Historia del conuento de S. Agustín de Salamanca*, Madrid, Gregorio Rodríguez, 1652, p. 100. Hay una clara ambigüedad en los testimonios de Luque Fajardo y en los de Herrera. Ambos se contradicen cuando mencionan el tiempo que Pedro de Valderrama estuvo en Granada y Córdoba.

11 Según Fray Tomás de Herrera, fue elegido prior del convento cordobés en 1598 y a continuación, provincial de Andalucía. Según nota Herrera, el 29 de noviembre de 1599, el eminente agustino pasaba a ser nombrado prior del convento de Sevilla, Véase su *Historia* (op. cit.), p. 92 y 139.

12 Luque Fajardo, op. cit., fol. 7vº.

predicó entre sus hermanos. Al general le sorprendió tanto que pidió que lo die-  
ran a la imprenta lo antes posible para que el Papa pudiera leerlo<sup>13</sup> y así conociera  
la calidad y refinamiento con que los agustinos de la provincia bética trabajaban  
el ministerio de la palabra. Este acontecimiento hizo que la fama del religioso se  
propagara fuera de Andalucía hasta tal punto que el cabildo de Zaragoza le invitó  
a predicar una cuaresma en su Hospital Real, un reto pastoral al que Valderrama  
supo hacer honores con su admirable talento<sup>14</sup>. Por aquellos años, nadie podía  
poner en duda que los púlpitos más lucidos se disputaban la presencia del fraile  
sevillano, «vno de los más sustanciales de su religión», opinión que compartía tan-  
to su propio biógrafo<sup>15</sup>, como otros testimonios contemporáneos al predicador.

El pintor Francisco Pacheco (1564-1644), en su *Libro de los retratos*, también  
nos aporta esa imagen de hombre profundamente devoto, entregado por comple-  
to a las obligaciones del ministerio pastoral, al estudio constante y a su insaciable  
afán de saber, pasión que le absorbía más de catorce horas al día, encerrado en su  
celda y rodeado de los libros que siempre le acompañaron en su incesante itine-  
rario andaluz. El 25 de septiembre de 1611, a la edad de 61 años, con aspecto ya  
degradado por la enfermedad y la fatiga<sup>16</sup>, falleció nuestro religioso dejando tras  
de sí una estela de erudición irreplicable en la literatura sapiencial de la orden de  
san Agustín.

Son numerosas las obras impresas que atribuimos hoy día al fraile sevillano, lo  
que demuestra la fecunda actividad intelectual que desde su celda, y desafiando  
la progresiva flaqueza de su constitución, llegó a desarrollar el maestro andaluz  
de los sermonarios cuaresmales. El conjunto de su obra aparece inventariado en  
el *Diccionario de historia eclesiástica de España* (Madrid, CSIC, vol. IV, 2684),  
donde se clasifica al padre Valderrama como uno de los ejemplos indiscutibles de  
la oratoria sagrada postridentina<sup>17</sup>.

13 Luque Fajardo nos dice que se trataba de un sermón de capítulo dominical cuyo tema era  
*ego sum pastor bonus*.

14 Sobre la asombrosa intervención de Valderrama en Zaragoza, véase Andrés Soria «La pre-  
dicación de Pedro de Valderrama (1550-1611) », *Revista de Literatura*, tomo 46, n° 92 (1984), p.  
31-32.

15 Op. cit., fol. 11v°.

16 Luque Fajardo apunta que en fecha del 26 de julio de 1611, el religioso fue víctima de unas  
fiebres tercianas (paludismo) que, a todas luces, fue la causa de su fallecimiento (véase el fol. 3v°  
del *Razonamiento*).

17 Valderrama sirvió de modelo para los religiosos de su tiempo e incluso posteriores. Melchor  
Gómez de Torres lo menciona como autoridad en su *Lucha interior y modos de victoria*, Zaragoza,  
Carlos de la Bayen, 1608. El dominico Jaime Bleda, autor de la *Defenso fidei* (1610), hablando del  
poder milagroso de la limosna, hace alusión a su sermón para la segunda dominica de Cuaresma.  
Véase su edición anotada de la *Vida y milagros de su glorioso San Isidro Labrador*, Madrid, Tomás  
Junti, 1622, p. 169. Incluso Baltasar Gracián, al comentar el uso acertado que había de hacerse de  
los discursos profanos en la oratoria sagrada, señala al agustino sevillano como perfecto conocedor  
del tal ejercicio, llamándolo así “erudito y conceptuoso”. Citado en *Agudeza y arte de ingenio*, Hues-

Su participación en la vida religiosa de la diócesis sevillana no sólo podía observarse en su empeño por celebrar los diferentes ciclos del año litúrgico con un entusiasmo exacerbado, especialmente la Cuaresma, sino en la manera en que, desde el púlpito, consiguió favorecer a los hombres más influyentes de su tiempo, acordando de esta manera un mayor poder patrimonial a su convento de San Agustín. Entre los personajes más allegados al predicador sabemos que se encontraban los duques de la Casa de Arcos, mecenas incondicionales de los agustinos de Sevilla, y hacia quienes estos redactaron el 15 de marzo de 1589, en pleno auge de la descalcez, una carta de petición para nombramiento de Don Rodrigo Ponce de León como patrón de toda Andalucía, justificando «la grandeza de su ánimo y la estremada devoción que tiene a nuestra horden<sup>18</sup>». El padre Rodrigo de Chaves, provincial de Andalucía y Juan Farfán, prior del convento sevillano, junto con otros siete maestros de teología fueron los signatarios de este documento, que se apoyaba en la bula que Sixto V había acordado a la provincia andaluza el 12 de marzo de 1588. El padre Valderrama se suscribió a la petición de su orden, enviada al capítulo celebrado en Córdoba en 1591. A partir de entonces, quedó establecido que en todos los sermones de los futuros capítulos, el predicador: «pida a los oyentes rueguen a Dios por la dicha duquesa, mi muger, por mi hijo e por mí después<sup>19</sup>». La cláusula se había convertido en un nuevo voto de obediencia a una rama poderosa de la nobleza de Andalucía, una obligación que nuestro predicador decidió cumplir sin vacilaciones con la impresión de su *Teatro de las religiones* en 1612<sup>20</sup>. Esta obra surgió como el resultado de un largo periodo de gestación intelectual, como sublimación del género de la oratoria sagrada que supo ser testimonio fiel de su tiempo, en particular, de los acontecimientos que tuvieron lugar dos años antes y que marcaron profundamente la historia de España, así como la obra del agustino.

Sin duda alguna, su envidiable posición en el seno del ámbito eclesiástico local y su intachable reputación como predicador, le permitieron una mayor implicación en las resoluciones que el poder temporal y espiritual de la ciudad habían adoptado recientemente para culminar el proyecto contrarreformista. Las principales resoluciones tomadas por las autoridades sevillanas desembocaron en dos grandes acontecimientos que vieron la luz en 1610. El primero de ellos tuvo lugar el 17 de enero de ese año. Ese día, el marqués de San Germán se encargaba de pronunciar el bando de expulsión de los 7000 moriscos que vivían en la ciudad de Sevilla. Como se ha venido diciendo en los últimos años, este hecho simboliza el punto y final de un largo proceso de asimilación, promovido desde 1589

ca, Juan Nogue, 1648, p. 238.

18 AHN, sección nobleza, Osuna, código 124, D 44-49, fol. 34r°.

19 *Idem*, fol. 43r°.

20 La práctica llegó a extenderse a otros insignes predicadores de la orden. Es el caso de Juan Galvarro quien, en la Cuaresma gaditana de 1621, dedicó su *Glosa moral* al noble patrón.

por el arzobispo Rodrigo de Castro quien estaba convencido de que reforzando el ministerio pastoral en las parroquias con fuerte presencia morisca, podría garantizarse el éxito de la evangelización. Como todos los miembros del estamento eclesiástico, Pedro de Valderrama tuvo su parte de protagonismo en el proyecto de instrucción de los moriscos, en particular, a través de su predicación<sup>21</sup> donde el musulmán (que no el morisco) no aparece más que como referencia directa a la “no-catolicidad”, como sinónimo de infidelidad. La imagen del musulmán en la obra del agustino invita finalmente a despertar en el auditorio el miedo al infiel, por lo que de ninguna manera podemos discernir en su obra la intención o voluntad de alimentar el sentimiento de fraternidad cristiana hacia los moriscos. En sus *Exercicios espirituales para todos los días de Quaresma*, obra redactada en los últimos años del siglo XVI, el predicador agustino reúne 38 sermones en versión más generosa y prolija que la que ciertamente pudo oírse en los púlpitos. En el sermón del sábado primero después del miércoles de ceniza, apoyándose en la memoria histórica más reciente, en el extendido clamor por la sublevación morisca en Granada y sus contactos con Berbería, afirmó de viva voz que la Iglesia de Roma se imponía con toda su supremacía para defensa de todos los cristianos, que son «nauíos benditos porque conseruan la hazienda del que justamente la posee en su tierra y ofenden al Moro y al Turco, que quiere captiuar y robar contra justicia. ¡Cómo son malditos aquellos nauíos que con suma injusticia andan robando y captiuando quantos passageros nauegan !<sup>22</sup>».

El segundo acontecimiento tiene lugar el 6 de febrero de ese mismo año, fecha en que la *Casa Profesa* de la Compañía celebraba la noticia de la beatificación de su fundador<sup>23</sup> impulsando así a otras sedes episcopales andaluzas a seguir su ejemplo. Se trataba de la primera gran victoria de los jesuitas tras su instalación en Sevilla en 1554, lo que anunciaba la declaración de un serio competidor para otras familias religiosas que, de esta forma, veían peligrar el monopolio de su actividad pastoral durante las misiones cuaresmales. El furor devocional que había colmado de satisfacción tantos espíritus encomendados al fundador de la Compañía de Jesús, en ninguna medida debe analizarse como un hecho aislado.

21 Para M. Boeglin, los curas, desde sus parroquias, fueron la piedra angular del dispositivo de control articulado en torno a la minoría morisca sevillana. Véase su artículo « De la déportation à l’expulsion: évangélisation et assimilation forcée. Les morisques de Séville (1560-1610) », *Cahiers de la méditerranée*, n° 79 (2009), p. 20. Cabe precisar, sin embargo, que desde esas mismas parroquias se operaba a favor de una lenta y potencial asimilación, pronto interrumpida por una disposición civil cuyas consecuencias fueron de magnitud aún difíciles de sopesar.

22 Barcelona, Jaime Cendrat, 1604, Iª parte, fol. 35r°.

23 Sobre esta fiesta, puede consultarse otra obra de Luque Fajardo, *Relación de la Fiesta que se hizo en Sevilla a la beatificación del Glorioso san Ignacio, fundador de la Compañía de Jesús*, Sevilla, Luis Estupiñán, 1610.

La expulsión de los moriscos y la beatificación de Ignacio de Loyola están estrechamente vinculadas, puesto que ambos sucesos se producen en el seno de una coyuntura histórica favorable al resurgir de una religiosidad popular eminentemente defensiva<sup>24</sup>. La preservación de la ortodoxia religiosa -la defensa de lo que se consideraba un bien heredado- es el primer objetivo fijado en el combate contrarreformista de la Monarquía hispánica, cuyo propósito de extirpar todo elemento que amenazara los pilares de su proyecto confesional monolítico, situó la cuestión morisca en un primer plano. En medio de todas las controversias de purificación de la sociedad civil que venían tratándose como prioritarias entre los asuntos de Estado, los jesuitas también tuvieron su parte de protagonismo. Recordemos que en la década de 1520 surge en Castilla la fiebre iluminista, manifestación heterodoxa que es asociada directamente a los conversos. Los primeros predicadores que constituyeron más tarde la Compañía de Jesús, fueron vinculados de inmediato a esta red de iluminados castellanos por el contenido de sus prédicas<sup>25</sup>. Desde entonces y hasta bien entrado el siglo XVII, los «hombres de gris», como los llama Jean Lacouture, tuvieron que enfrentarse a la ira de otras familias religiosas que no aceptaban que en la nueva orden entraran a profesar los cristianos nuevos<sup>26</sup>. Con la beatificación de Ignacio de Loyola, se vio al fin reconocida la figura protectora de su fundador, lo que, de algún modo, acabó con los rumores -no infundados- sobre la descendencia conversa de sus religiosos. Sólo así, los jesuitas pudieron adherirse de lleno al programa de ortodoxia católica que culminó ese mismo año con la expulsión de los moriscos.

Pedro de Valderrama, por su parte, quería participar con un sermón en la fiesta que había organizado la *Casa Profesa* para celebrar la victoria de toda la Compañía, lo que debe interpretarse como un gesto voluntario si nos atenemos a lo que el mismo predicador declara en los preliminares del sermón impreso: «de la fuente de mi voluntad que es limpia y clara<sup>27</sup>». Detrás de tal enunciación, es difícil no advertir la intención de recuperar los devotos que los jesuitas habían consegui-

24 El carácter defensivo de la España de los Austrias a todos los niveles ha sido analizado por John Lynch en *Los Austrias (1516-1700)*, Barcelona, Crítica, 2009 (1ª ed. española 2000).

25 Marcel Bataillon ya destacó la sutil identificación entre Ignacio de Loyola y el alumbradismo de corte erasmista de su tiempo: «qu'il ait mérité ou non le qualificatif d'*alumbrado* [...] il est apparu comme solidaire de cette révolution religieuse dont Érasme devenait le symbole en Espagne», *Érasme et l'Espagne*, Genève, Droz, 1998 (1ª ed. 1937), p. 229.

26 Sobre los controversias de admisión de conversos en la Compañía, debemos mencionar el decreto de limpieza de sangre que Roma publicó el 23 de diciembre de 1593 a favor de la exclusión absoluta de los descendientes de moros y judíos en la orden. Véase el capítulo «Judíos y jesuitas en el Siglo de Oro» de Jean Lacouture, *Jesuitas. Los conquistadores*, Barcelona, Paidós Surcos, 2006 (1ª ed. Paris, 1991), p. 256.

27 El sermón suelto, de 24 hojas, se imprimió en casa de Luis Estupiñán en 1610. También lo encontramos en el sermonario que el agustino entregó al mismo impresor en 1612 bajo el título *Teatro de las religiones*.

do atraer hasta entonces. Entre los nuevos admiradores de la orden, destacaban los mecenas más acaudalados, la pequeña burguesía local que se sentía fácilmente seducida por la retórica espiritualista ignaciana. Tampoco debemos olvidar otro factor determinante : el agustino sabía que era necesario confraternizar con una joven congregación cuya influencia prodigiosa iba ganando terreno en la diócesis sevillana. Ninguna razón le impedía calificarla de «resplandor y gloria de la Iglesia, prodigio y assombro del universo», y aún menos, silenciar «que ha sacado su hidalguía y executoria de nobleza, litigada en contradictorio juicio, por la qual consta ser hija de padre noble y de solar conocido<sup>28</sup>». Con su sermón a san Ignacio de Loyola, fray Pedro de Valderrama celebraba juntamente con la Compañía el aumento y progreso de la Iglesia católica, la hegemonía de los linajes acendrados, o lo que es lo mismo, anunciaba públicamente la naturaleza de su proyecto pastoral, plenamente identificado con los valores de la Contrarreforma. Nadie habría puesto entonces en duda que el gran predicador sevillano se ocupaba, afanoso, del acrecentamiento de toda la catolicidad.

#### PEDRO DE VALDERRAMA : DE SEVILLA A PARÍS

Pocos son los predicadores españoles del siglo XVII que gozaron el privilegio de ver en vida casi todas sus obras traducidas a otras lenguas europeas y, en particular, al francés, cuyos traductores limitaron su interés a la producción bibliográfica hispánica relacionada con las obras de perfeccionamiento moral y las lecciones de teología<sup>29</sup>. El padre Fray Pedro de Valderrama fue uno de aquellos predicadores privilegiados que conocieron en vida la traducción al francés de todos sus trabajos, lo que no debió de sorprenderle en absoluto, teniendo en cuenta la fama que se había granjeado desde finales del siglo XVI ya no sólo en la Península ibérica sino en toda la América colonial, donde sus obras se distribuían en cantidades ingentes y se leían con provechosa afición<sup>30</sup>.

28 Valderrama, *Sermón a san Ignacio*, Sevilla, Luis Estupiñán, 1610, fol. 3v°.

29 En los catálogos de libros de la mayoría de las bibliotecas francesas, existe una sección consagrada exclusivamente a predicadores extranjeros donde podemos evaluar el número de sermonarios que fueron traducidos al francés y cuáles fueron los predicadores favoritos. Entre ellos, los más recurrentes son Juan de Ávila, Cristóbal de Avendaño, Cristóbal de Fonseca, Luis de Granada, Jerónimo Bautista de Lanuza, Mendoza Salmerón, el agustino Basilio Ponce de León o el franciscano Diego de la Vega.

30 Pedro Rueda Ramírez, en un artículo sobre el comercio de libros con América, cuenta que la *Tercera parte de los ejercicios espirituales para todas las festiuidades de los santos* (Barcelona, 1607) fue «un auténtico éxito editorial» y sabiéndolo el predicador, mandó enviar a Tierra Firme 4 cajones con 250 ejemplares del santoral. Esta información está extraída del AGI (Archivo General de Indias), Contratación, 1151A. *Jesús, María y San Esteban*, fol. 230r°. Véase el artículo «Alonso Rodríguez Gamarra en el comercio de libros con la América colonial (1607-1613)», *Revista general de información y documentación*, n° 18, (2008), p. 134.

Su voluminoso sermonario de más de quinientas hojas titulado *Exercicios espirituales para todos los días de la Quaresma* fue impreso por Francisco Pérez en su convento sevillano, en 1602<sup>31</sup>, edición a la que siguieron las de Barcelona (Jaime Cendrat, 1604), Zaragoza (1605) y Lisboa (Pedro Crasbeek, 1606). El agustino italiano Gil Gottardo (Egidio Gottardo) la tradujo a su lengua materna y la hizo imprimir en Venecia en 1609. Juan García, mercader de libros de Salamanca, preparó una elegante edición en la imprenta de Francisco de Cea Tessa en 1611, en la cual encontramos el grabado de Francisco Heylan, que es una copia conforme al retrato del agustino que Pacheco había elaborado para su famoso libro.

Otro de sus sermonarios, titulado *Primera parte de los ejercicios espirituales para todas las festividades de los Santos*, apareció en la imprenta de Antonio Álvarez de Lisboa en 1606. Más tarde, en 1608, sale a la luz en Barcelona y en Madrid, con la particularidad de que a esta segunda edición se le habían añadido la segunda y la tercera parte. Su obra póstuma *Teatro de las Religiones*, impresa por Luis Estupiñán en Sevilla en 1612, conoció múltiples ediciones, como la de Barcelona de 1615 y la de Venecia de 1616.

La entrada de las obras de Valderrama en Francia no se hizo tardar. Tenemos constancia de que se distribuyeron principalmente a través de tres importantes focos de la vida intelectual y de la actividad tipográfica del reino galicano: Lyon, París y Poitiers. En estas tres ciudades, varios religiosos se consagraron con atinado acierto a la traducción de sus obras. El primero fue el dominico Antoine Siméon (†1615, en Angulema)<sup>32</sup> que tras haber obtenido el cargo de prior del convento de Saint-Jacques de Paris en 1611, se entregó a la traducción de un extenso sermonario de santos de Valderrama<sup>33</sup>. Se trataba ciertamente de una segunda edición parisina de la obra homónima ya aparecida dos años antes en cuatro volúmenes, que contenían además, sermones de cuaresma y de pascua.

31 Cf. Palau 347285. Klaus Wagner menciona la edición de 1603 en su *Catálogo abreviado de los libros impresos de los siglos XV, XVI y XVII. Biblioteca de las facultades de filología y geografía e historia*. Universidad de Sevilla, 1987, p. 76.

32 Paul Piolin, en su *Histoire de l'Église du Mans* (Paris, H. Vrayet de Surcy, 1863, vol. VI, p. 123), dice que Antoine Siméon nació en Mans, una ciudad noroccidental del País del Loira. Hizo profesión en el convento de esta ciudad y pronto se doctoró en la Sorbona, ejerciendo el cargo de prior del convento de París. Sobre su actividad en dicho convento, Daniel Antonin Mortier nos ofrece información de gran valor en su *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des frères prêcheurs: 1589-1650*, Paris, A. Picara, 1913, p. 185. Charles Cosnard, en su breve descripción de los frailes predicadores de Mans, no olvida mencionar a fray Siméon. Véase su *Histoire du couvent des Frères prêcheurs du Mans, 1279-1792*, Le Mans, E. Monnoyer, 1879, p. 85.

33 El título francés es *Sermons sur toutes les festes des saints de l'année... depuis le premier dimanche de l'Advent jusques à la Pentecoste*. Paris, R. Thierry, 1612, in-8° (972 pp. + tablas). La obra aparece en el *Catálogo général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale de France*, Paris, Imprimerie Nationale, 1968, vol. 198. En el *Dictionnaire de bibliographie catholique* de Jean-Paul Migne (1839, tomo XII, p. 1014) se mencionan los 2 volúmenes de *Sermons des saints*, impresos en casa de Pierre Chevalier en París en 1610.

Sin embargo, la primera traducción conocida del predicador agustino a cargo del padre Siméon fue la de un volumen de sermones marianos, impresa en casa de Pierre Chevalier en 1609. Las traducciones no fueron en ningún caso un producto más de la curiosidad sapiencial del fraile francés, ni aún menos, debemos ver en ellas un gesto de declarada hispanofilia. La intención del prior de Saint-Jacques no era otra que la de poner a disposición de todos los frailes de su comunidad un instrumento de formación espiritual ejemplar en un momento crucial para la historia de su orden, marcado por el signo de una reforma ante la que muchos hermanos se mostraron radicalmente reticentes. Sabemos la dificultad que tuvo el superior de la orden para convencer a sus hermanos de la necesidad de imponer esta reforma en toda la provincia. No obstante, el año de 1611 el Padre Michaëlis que había encabezado el movimiento reformador, consiguió por fin introducirla en los conventos de París, siguiendo los modelos ya implantados en Languedoc y en Provenza<sup>34</sup>. Su proyecto recibió el apoyo decisivo de la casa real y de Henri de Gondy, arzobispo de París, quien financió la fundación en 1611 de un nuevo convento reformado en la calle Saint-Honoré y en 1613, en el barrio de Saint-Germain. El segundo traductor francés fue un tal Gabriel Chapuis, del que sabemos que provenía de la región de Tours pero que en 1572 se trasladó a Lyon buscando un oficio del que vivir. Aprovechando sus talentos literarios se puso en manos de los muchos librerros que allí había, que le encargaron la traducción de numerosas obras españolas e italianas<sup>35</sup>. Nombrado 1596 «secretario intérprete del Rey en lengua española», se convirtió muy pronto en el gran historiador de Francia. Entre sus numerosos trabajos, aparecieron en 1610 -tan sólo un año antes de su muerte-, dos volúmenes bajo el título *Sermons et saints exercices sur tous les évangiles du saint Caresme* (París, R. Fouet). Cada uno de los tomos tenía más de 1200 páginas e iban precedidos por una dedicatoria de Chapuis al cardenal du Perron, un personaje controvertido, conocido ante todo por ser el artífice de la conversión de Enrique IV.

Pedro de Valderrama era, por lo tanto, un personaje conocido en los círculos intelectuales franceses cuando apareció la azarosa traducción del jesuita François Solier : el sermón a san Ignacio de Loyola. Ni Gonzalo Sánchez Lucero ni Álvaro

34 Ese mismo año, el 27 de mayo, debía reunirse el Capítulo general de la Orden en París. El presidente de la Junta doctoral de la Sorbona, Edmond Richer, fue el primero en acudir pensando que sería la ocasión de quejarse, frente a padres tan ilustres como Nicolas Coeffeteau, de tres artículos que los dominicos iban a votar. Estos artículos eran visiblemente contrarios al concilio de Constanza y a las máximas de la Iglesia galicana. El episodio es narrado por L. Ellies Dupin, *Histoire ecclésiastique du XVII<sup>e</sup> siècle*, París, André Pralard, 1714, vol. 1, pp. 378-383.

35 Ya en 1608 imprime en casa de Regnaud Chaudière (París) la primera y la segunda parte de un sermonario para los domingos de todo el año, de Fray Diego de la Vega. *Bibliographie hispanique*, New York, The hispanic Society of America, 1912, p. 239. Las traducciones de Chapuis aparecen en un catálogo minucioso que el padre Nicéron incluye en sus *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des lettres*, París, Briasson, 1738, vol. 39, pp. 90-114.

Pizaño de Palacios, dos predicadores de enorme talento en Andalucía que habían pronunciado un sermón para celebrar también la beatificación de san Ignacio, tuvieron el honor de llegar a oídos del padre francés. No obstante, el sermón de Valderrama llegó pronto al colegio de la Compañía en Poitiers, regentado entonces por el padre Jean de la Renaudie<sup>36</sup>.

El padre Solier, que en otro tiempo fue rector del colegio que los jesuitas detentaban en la diócesis de Limoges<sup>37</sup>, era sin duda la persona mejor indicada para leer y traducir el sermón del fraile sevillano. El jesuita lemosino siempre encontró en el trabajo intelectual una estrategia eficaz para afrontar las dificultades que los discípulos de san Ignacio venían encontrando en Francia para ampliar su patrimonio religioso. No era un simple aficionado a las traducciones. Maestro de retórica durante más de diez años y afamado predicador, el padre Solier mostraba cierta afición por la oratoria sagrada española y, en general, por toda la producción literaria hispánica. Su red de contactos entre librerías, impresores y dignidades eclesiásticas se extendía por todo el hexágono lo que le permitía imprimir, a un ritmo acelerado, voluminosos tratados de autores españoles traducidos a su lengua materna. Pierre L'Oyselet, Guillaume Chaudière, Nicolas Chauquenot, Balthazar Bellère, Abraham Coqueman, Robert Maudhuy, se convirtieron en sus impresores favoritos. De las prensas de Aviñón, Arrás, Douai, Lyon, París y, en particular, de Poitiers, las obras de Solier se reproducían a centenares y tenían una amplia difusión en todo el reino. Sabemos que ya en 1598 corre a su cuenta la traducción en Lyon del *Tratado de la oración mental* del jesuita Francisco Arias, aunque no hay referencia explícita del nombre de su autor en el índice del mismo. La mención a otras obras que hoy le son adjudicadas y la rúbrica «el traductor del lemosín», confirman que el tratado del padre Arias fue traducido por François Solier, el cual revelará finalmente su nombre en la edición de Douai de 1603. En esta misma ciudad, saca en 1599 el *Tratado de la tribulación* del padre Ribadeneira y en Lyon, la traducción de la vida del padre Laínez, segundo general de la Compañía de Jesús, obra destinada a François de la Rochefoucauld, obispo de Clermont. En 1606, demostrando su profunda admiración por el padre Arias,

36 La región gozaba de un innegable emplazamiento estratégico por situarse en el eje del comercio franco-español que dinamizaba la feria del Poitou. Es posible que los sermones del fraile sevillano llegaran de manos de algún mercader de libros al colegio jesuita de Poitiers, entonces uno de los más activos de Francia.

37 Como puso de manifiesto Joseph Delfour, en este colegio existía un cenáculo intelectual de gran influencia, contrario a la labor pastoral que los jesuitas realizaban con las religiosas del monasterio real de Sainte-Croix. Alejar a los jesuitas de esta institución de patronazgo real fue el objetivo de Jean Duvergier cuando llegó en 1612 a Poitiers como vicario del obispo, de la Roche-Posay. Duvergier, más tarde abad de saint-Cyran, había sido muy amigo de Jansenio y se reunía en casa del obispo, a la que asistía el futuro cardenal Richelieu. Los tres trataban los temas más importantes, entre ellos, la influencia directa de los jesuitas en el monasterio real de Poitiers. Véase *Les jésuites à Poitiers (1604-1762)*, París, Librairie Hachette, 1901, p.42.

consigue imprimir el *Libro de la imitación de Christo Nuestro Señor* en la imprenta parisina de Guillaume Chaudière y dos años más tarde, saca una nueva edición en Douai.

El sermón en francés a san Ignacio de Loyola, aparecido en Poitiers en 1611, no tuvo la misma acogida que sus trabajos precedentes. Ese mismo año, el 1 de octubre, la Facultad de Teología de París votó la censura de dos artículos de fe contenidos en el sermón de Valderrama<sup>38</sup> que, por haberle sorprendido la muerte semanas antes, no llegó nunca a conocer la resolución inapelable de la Sorbona. Jean de Filesac, Doctor en esta misma universidad desde 1590, decano de la facultad y cura de Saint-Jean-en-Grève<sup>39</sup> no podía comprender las razones que motivaron a uno de los miembros del cuerpo doctoral, Mathieu le Heurt, a aprobar la impresión de un sermón con proposiciones «aparentemente escandalosas, erróneas, abiertamente heréticas, revestidas de puras blasfemias e impiedades<sup>40</sup>». Como ya lo señaló en su momento Barthélemy Hauréau, pueden barajarse dos explicaciones posibles: o bien Le Heurt aprobó con deliberada intención la traducción del sermón, previendo la reacción que éste podía provocar entre los teólogos de la Sorbona, o bien lo hizo sólo por inadvertencia<sup>41</sup>. De las dos opciones, la historiografía contemporánea, preocupada por rescatar la labor intelectual de la Compañía de Jesús, ha querido inclinarse por la segunda, convirtiendo así al maestro Filesac en una especie de inquisidor maldito, centrado en procurarse el favor del canciller de Francia, el nuncio, el cardenal du Perron, el obispo de París e incluso el reticente maestro André Duval, con la idea de destituir a Edmond Richer de su cargo de presidente de la Junta universitaria<sup>42</sup>. Desde entonces, en

38 Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, vol. 9, Paris, Desoer, 1820, p. 331-333.

39 Sobre la vida y obra del célebre sorbonista, remitimos a Louis Ellies Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, André Palard, 1708, 1<sup>a</sup> parte, pp. 354-393. Otras referencias inexcusables son las que aporta el *Dictionnaire historique portatif* de Jean-Baptiste Ladvocat, Paris, Didot, 1752, vol. I, pp. 355-356. Entre la vasta literatura enciclopedista francesa del siglo XIX, véase Ch.-Louis Richard, *Bibliothèque sacrée*, Paris, Méquignon, 1823, tomo XI, pp. 113-114.

40 La traducción al español es nuestra. En lo sucesivo, en todas las citas traducidas indicaremos T.d.A. « La faculté condamna les trois sermons par une censure du même jour, comme renfermant des propositions scandaleuses, erronées, manifestement hérétiques, ressentant de purs blasphèmes et impiétés ». Citado por Georges Émond en *Histoire du collège de Louis-le-Grand : ancien collège des jésuites à Paris. Depuis sa fondation jusqu'en 1830*, Paris, Durand, 1845, p. 89.

41 T.d.A. « L'avait-il accordée sciemment ou par mégarde? Par mégarde, sans doute. Quoi qu'il en soit, son approbation fut blâmée ». Citado por B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, Paris, Dumoulin, 1874, vol. 7, p. 145.

42 Adrien Baillet trae a colación numerosos aspectos de la personalidad de Filesac que fueron determinantes en el devenir de los acontecimientos que ensombrecieron durante más de una década la administración de la Sorbona. En *La vie d'Edmond Richer*, Amsterdam, Étienne Roger, 1715, encontramos algunas líneas bastante esclarecedoras donde, sin ningún escrúpulo, Baillet describe a Filesac como un individuo prepotente: “quería dominar solo en la Sorbona” (*qui voulait dominer seul en Sorbonne*, p. 228); “Filesac se había vuelto insoportable a Duval por su ambición y su in-

el seno del ambiente intelectual francés, el que fuera uno de los predicadores españoles más destacados de la Contrarreforma comienza a ser calificado con harto despropósito como un autor herético. No en vano, Louis Ellies Dupin sitúa Valderrama entre los autores prohibidos, mencionando una de sus obras más brillantes traducidas al francés en 1611 por Antoine Siméon: *Les exercices spirituels pour tous les jours de Carême*<sup>43</sup>. Joseph Romain Joly en su *Histoire de la prédication* (Amsterdam, 1767) señala que el maestro Valderrama, a quien designa por error como fraile dominico, ocupaba un lugar indigno en la oratoria sagrada de su tiempo. El conjunto de sus sermones, que Joly parece conocer gracias a la traducción de Chapuis, ilustra la decadencia de la elocuencia cristiana, eclipsada, según el autor, por el mal gusto y la vana ostentación del espíritu. Su nombre evocaba el infamante modelo de predicación que ofendía el honroso oficio del púlpito, tanto o más que su coetáneo francés André Valladier. Este fraile benedictino, canónigo de la catedral de Metz y predicador de la corte, pronunció la oración fúnebre en las exequias de Enrique IV por orden de María de Médicis, a quien en gesto de reconocimiento, en 1612, dedicó unos sermones de Adviento que Joly describe como propios de la pluma de Rabelais<sup>44</sup>. Gabriel Peignot, por su parte, no se muestra menos indulgente y, sin apoyarse en otras consideraciones que las que ofrece una rápida lectura, describe su panegírico a san Ignacio como «obra maestra del ridículo y la extravagancia<sup>45</sup>». Collin de Plancy, buscando en la superstición la denuncia del miedo y la restauración de la verdad que anuncia la Iglesia, en su cuarta edición del *Dictionnaire infernal* (Arras-Amiens, 1853), se hace eco del sermón censurado de Valderrama. La obra, aunque no es mencionada explícitamente, no recibe mayores elogios que otras aquí reunidas, calificadas sin excepción alguna como un peligroso arsenal de superchería, «indigestos montones de extravagancias, compilaciones incompletas, fríos diálogos mal armonizados<sup>46</sup>». Sus comentarios sobre el poder de los apóstoles a través del nombre de Jesús, uno de los puntos sustanciales de la censura de 1611, lo convierten, según Collin de Plancy, en un fuerte adepto de la cabalística judía<sup>47</sup>. André Derville, en

constancia» (*Filesac étoit devenu insupportable à Duval, par son ambition et son inconstance*, p. 220).

43 *Table universelle des auteurs hérétiques et de leurs ouvrages*, París, A. Pralard, 1704, p. 1295.

44 Véase la comparación cualitativa entre Valladier y Valderrama en la obra citada, edición de 1767, p.415.

45 T.d.A. « ce discours, chef-d'œuvre de ridicule et de bizarrerie, a été traduit en français par le père François Solier ». Véase *Pedicatoriana ou Révelations singulières et amusantes sur les prédicateurs*, Dijon, Victor Lagier, 1841, p. 272.

46 T.d.A. « Les ouvrages qui traitent de ces matières ne sont généralement que d'indigestes amas d'extravagances, ou d'incomplètes compilations, ou de froides discussions mal coordonnées » (prefacio, p. 4). Anótese que la primera edición del *Dictionnaire infernal* es de 1818.

47 *Op. cit.*, « Les Juifs conservent la cabale par tradition orale [...] Valderrame remarqua que les apôtres faisaient pareillement des miracles avec le nom de Jésus, et les partisans de ce système citent plusieurs saints dont le nom ressuscita des morts ». (p. 106).

un artículo dedicado al agustino sevillano inserto en el *Dictionnaire de spiritualité* (París, 1992), embiste contra el carácter farragoso de su obra y denuncia la extraordinaria ausencia de estructura y de espíritu crítico:

Abundan los textos bíblicos y las imágenes de la naturaleza, utilizadas con una ausencia casi absoluta de sentido crítico; sin embargo, éstas proporcionan esencialmente historias y ejemplos. Parece difícil hallar en esta masa de textos algunas líneas mayores que pudieran esbozar una orientación espiritual<sup>48</sup>.

A la vista de tales clasificaciones y de observaciones tan injuriosas, cualquier lector poco avezado demostraba un profundo recelo y no menos prejuicios ante la obra del agustino sevillano. Y si bien es cierto que los sorbonistas fueron los primeros en denunciarlo, también queda por determinar si la suya fue tan sólo una censura más. Con toda probabilidad, aquellos teólogos inflexibles jamás habrían imaginado que su condena de 1611 supondría el envío de la totalidad de la obra de Valderrama a los confines del oprobio, puesto que seis años después de su muerte cesaron las ediciones francesas. Se trataba, sin duda, de un claro ostracismo literario jamás contestado en España, donde la historiografía moderna ha silenciado el episodio protagonizado por Filesac, así como sus nefastas consecuencias<sup>49</sup>.

#### LOS JESUITAS EN LA ENSEÑANZA: LA GÉNESIS DE UN CONFLICTO

Sería imposible comprender las razones de la censura contra fray Pedro de Valderrama sin conocer el contexto político-religioso francés en el que aparece y las circunstancias exactas en las que se decretó la condena a los 4 artículos del sermón a san Ignacio de Loyola, traducido del español con ejemplar pulcritud por el jesuita François Solier. La terrible recepción que la obra tuvo en Francia no puede sólo atribuirse a un mero defecto de literalidad, o a una lectura tendenciosa de la misma. Sabemos que el sermón en España recibió aplausos y elogios, tanto de fray Jerónimo de Vera, prior del convento de san Agustín de Sevilla como de Francis-

48 T.d.A, «Les textes bibliques et les images de la nature abondent, utilisées avec une absence quasi totale de sens critique, mais fournissent surtout des histoires, des exemples, des types. Il semble difficile de trouver dans cette masse de textes quelques lignes majeures qui pourraient dessiner une orientation spirituelle», *op.cit.*, p.119.

49 Entre los historiadores españoles que mencionan la censura de los sorbonistas, encontramos a Ramón Martínez Vigil quien, hablando del dominico Pedro Deza, uno de los tres predicadores censurados, admite que su único error fue tributar demasiados elogios a San Ignacio, hipótesis que debe extenderse a Valderrama. No obstante, inseguro de su afirmación, se atreve a declarar que «tal vez la traducción no sería fiel, pues en España nada se dijo contra ese sermón», en *La orden de predicadores: sus glorias en santidad, apostolado ciencias, artes y gobierno de los pueblos*, Madrid, Pérez Dubrull, 1884, p. 272.

co de Velasco, canónigo de la catedral. Sus dos lisonjeras aprobaciones, firmadas respectivamente el 5 y 15 de febrero de 1610, señalan que puede imprimirse por «ser de buena, sana y provechosa doctrina». En Francia, sin duda, el lenguaje de Valderrama se alejaba demasiado de aquella elocuencia ortodoxa que practicaban los más brillantes teólogos de la catolicidad: los doctores de la Universidad de París. El asunto demuestra a la perfección la existencia de profundas discrepancias doctrinales entre la iglesia hispánica y la galicana, unas diferencias que deben ser interpretadas y evaluadas correctamente en el contexto histórico preciso en el que surgieron. En este sentido, los procesos y cambios que propiciaron la ejecución de la censura deben situarse en torno a 1600, fecha que marca un nuevo rumbo en las relaciones mantenidas entre Iglesia-Estado e inaugura un agitado siglo de incuestionable supremacía política de Francia.

Cuando el abogado general del parlamento de París, Louis Servin, presentó el reglamento de la reforma y restablecimiento de la antigua disciplina universitaria el 18 de septiembre de 1600, recordó el afán con que Carlos II y Luis XII habían defendido las libertades de la iglesia galicana, alentando a la Universidad a profesar con determinación tales principios conservadores. De esta manera, uno de los hombres más influyentes del rey francés reivindicaba el lustre atávico de una institución influida entonces por los llamados «hombres nuevos», es decir, los jesuitas. El reglamento que se iba a introducir, conocido con el nombre de *reforma de Enrique IV*, pugnaba por la defensa de los valores tradicionales de la universidad francesa, llamada a erigirse como «una nueva Cartago que ha venido a establecer su campo en el país latino<sup>50</sup>». De todas las Facultades, la de Teología fue la que más responsabilidad se asignó ante la imposición del reglamento de Servin. Prueba de ello es la abundante documentación manuscrita del siglo XVII, en bastante buen estado, que encontramos en la actual Biblioteca de la Sorbona. Reunida en voluminosos libros catalogados por criterios temáticos, gran parte de la documentación aborda, entre variados temas, los conflictos jurisdiccionales entre poder civil y eclesiástico. Este último, sin duda, aparece como víctima de una reducción improcedente de su competencia, puesto que muchos de los epígrafes se centran en dirimir si la Iglesia de París ha sido la cuna de tan sólo la facultad de Teología o de toda la universidad y «si una u otra han surgido como un enjambre, de tal forma que deben su origen a la escuela episcopal de esta tan célebre ciudad<sup>51</sup>». La Facultad de Teología de París no dudó en ningún momento en aplicar todos los artículos de la reforma considerándolos necesarios para asegurar su reputación

50 T.d.A. Véase la *Histoire de l'Université de Paris* de Eugène Dubarle, París, Firmin Didot, 1844, vol. 2, tomo 2, p. 173.

51 « Si l'Église de Paris a été le berceau de la faculté de théologie ou de l'Université de Paris, et si l'une ou l'autre en sont sorties comme un essaim, de sorte que qu'elles doivent leur origine à l'écholle épiscopale de cette ville si célèbre », m. 403 de la Bibliothèque de la Sorbonne (Sorb.) : *Recueil de pièces sur la Faculté de théologie de Paris, réunies par G. de Montempuy*, fol 45r°.

como institución académica, ya que esto reforzaría su autonomía jurisdiccional frente a las incursiones puntuales del rey y el Parlamento de París.

Entre tanto, la Compañía de Jesús, en busca de un perpetuo renacimiento, asistió de nuevo a un periodo de prosperidad que le permitió adentrarse de nuevo en las aulas universitarias. Restablecidos el orden y la tranquilidad en la Universidad de París, los estudiantes acudían en masa a sus clases, lo que demostró que ni las proscripciones de la magistratura, ni el peso de la opinión pública consiguieron que la orden dejara de existir. Por su parte, el Parlamento se mostró siempre atento a su conducta, haciendo que se imprimieran sucesivas circulares que impedían la intrusión de los jesuitas en las aulas de los colegios franceses, alegando que «hay peligro de que la juventud se corrompa por causa de seducción y atractivo de malas doctrinas<sup>52</sup>». No será hasta el 2 de septiembre de 1603, cuando por influencia del padre Coton<sup>53</sup>, confesor jesuita del monarca francés, se firmen en Ruán las cartas patentes que ordenaban la entrada de los jesuitas, una vez más y de pleno derecho, en el mundo universitario.

Las quejas no se hicieron esperar. El primer presidente del Parlamento, Achille de Harlai, introdujo en su discurso la amenaza que tal resolución podía pesar sobre los intereses de la Universidad. Ésta última, defendiendo que el restablecimiento de la Compañía en la enseñanza de los jóvenes del reino supondría una pérdida indudable de su preponderancia en el ámbito de la educación de las elites, decidió que sólo se opondría al edicto si los jesuitas enseñaban a otros estudiantes que no fueran los de su orden. París, hasta entonces, seguía siendo una ciudad prohibida, por lo que no cesaron de exigir nuevas ampliaciones de sus derechos, una acción que se vio por fin recompensada cuando el 17 de julio de 1606 consiguieron entrar en el Colegio de Clermont. El acontecimiento fue percibido por la Universidad de París como una injerencia deplorable en la enseñanza superior, una auténtica invasión, teniendo en cuenta que los jesuitas poseían ya por entonces 35 colegios por toda Francia y se jactaban de enseñar a más de 40 000 estudiantes<sup>54</sup>. El progreso inexorable de la Compañía en París significó el inicio de duras contiendas entre la Universidad y el Parlamento de las que los padres jesuitas salieron finalmente vencedores.

La obstinación con la que la Universidad defendía una causa que ella consideraba determinante para su existencia, le atrajo serios enemigos en el clero y la corte de Roma, quienes veían asomar en el devenir interno de la misma, la des-

52 T.d.A. « y a péril que la jeneusse ne soit corrompue par blandices et alléchements de mauvaises doctrines ». Citado por E. Dubarle, *op. cit.*, p. 178.

53 Sobre su vida y obra, remitimos a la obra de Joseph d'Orléans, *La vie du père Pierre Coton*, Paris, E. Michallet, 1688. Paul Jacquinet le dedica excepcionales elogios vinculados a su habilidad política y negociadora en el seno de la Corte. Véase su obra *Des prédicateurs du XVII<sup>e</sup> siècle avant Bossuet*, Paris, Didier et C<sup>ie</sup>, 1863, p. 67 y ss.

54 *Ibid.*, p. 183.

trucción de los principios del galicanismo. Con el objetivo de conciliar a ambas partes y contentar a los miembros del cuerpo universitario, el 23 de diciembre de 1609, Enrique IV decide comunicar al cardenal du Perron, al duque de Sully y al presidente de Thou que va a construir lo que más tarde se llamará el *Collège Royal*. El destino, en cambio, se encargó de que el monarca no viera cumplido su deseo ya que fue asesinado el 10 de mayo de 1610, víctima del fanatismo y la superstición. La muerte de Enrique IV y la supuesta vinculación de los jesuitas, hizo resurgir de nuevo, entre la Universidad y el Parlamento, el deseo intacto de renovar antiguos decretos, como el del 13 de diciembre de 1413 contra la doctrina del tiranicidio expuesta por Jean Petit<sup>55</sup>. Al mismo tiempo, la polémica reanimaba el conflicto jurisdiccional en materia de fe, enfrentando el poder civil y el eclesiástico. Tanto fue así, que a partir del 27 de mayo del mismo año, fecha en que el Parlamento y la Facultad de teología de París abrieron las instancias contra la cuestión del tiranicidio, también se inició una auténtica contienda contra el poder episcopal, encabezado entonces por el arzobispo Henri de Gondy<sup>56</sup>. Sintiendo que la autoridad eclesiástica había sido obviada en un asunto que requería la opinión de la Iglesia, la máxima autoridad religiosa de París no dudó en atacar la intromisión de la Corte y el derecho que se arrojaba de hacer deliberar a la Facultad sobre materias que incumbían esencialmente a la jurisdicción episcopal<sup>57</sup>. En cuestión de meses se dejaron ver los primeros resultados que se materializaron en la condena unánime de la obra de Belarmino<sup>58</sup>. Como antes lo hiciera Mariana, este cardenal jesuita defendía la supremacía espiritual del Papa sobre la del Rey y sus ideas se asimilaban a un alegato del tiranicidio. Venía a complicar la situación el hecho de que todos ellos pertenecieran a la Compañía, lo que reforzó aún más

55 La idea era renovar el decreto de la censura que pronunciaron 141 doctores de la Facultad de Teología en lo que ellos llamaron «concilio de la Fe» y que fue más tarde ratificado en el concilio de Constanza. De alguna manera, lo que se pretendía era recordar que el poder eclesiástico gozaba de ciertas prerrogativas en la justificación del poder temporal. Sobre este asunto, remitimos a los dos últimos capítulos de un libro indispensable: Albert Coville, *Jean Petit. La question du tyrannicide au commencement du XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Picard, 1932, pp. 439-564.

56 La Facultad de Teología había declarado al Parlamento que no se debía atentar contra la vida de los soberanos. Es el tema que se desarrolla en el fol. 71v° del m. 403 de la Sorbona, donde se trae a colación la llamada que el Parlamento hizo a la Facultad de Teología para deliberar sobre la cuestión. El encuentro influyó sin duda, en la censura que se hizo del libro de Mariana el 8 de junio del mismo año.

57 Charles Jourdain narra con todo detalle el episodio en su *Histoire de l'Université de Paris aux XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Librairie de L. Hachette et C<sup>ie</sup>, 1862, p. 60.

58 El 26 de noviembre de 1610 fue condenado su *Tractatus de potestate Summi Pontificis* donde se reafirmaba la tesis sobre la limitación del poder espiritual ante la sociedad civil a través de un poder indirecto, introduciendo así la «teoría teo-democrática de la autoridad civil». Sobre su doctrina política y la censura que el Parlamento de París hizo de su obra, el padre Gustavo Galeota no hace apenas mención en el *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, vol. 1, pp. 387-390.

las sospechas y el odio que, años atrás, habían nacido contra ella<sup>59</sup>. Para satisfacer su ira, los sorbonistas afirmaban que la doctrina de los jesuitas contra la vida y la autoridad de los reyes había generado un aumento de las amenazas heréticas que sufría la Iglesia<sup>60</sup>.

Poco tiempo después, sin embargo, el Parlamento, apoyado por la Sorbona, pudo constatar que no sólo debían combatir por alejar a los jesuitas de los centros de enseñanza sino también rebatir las decisiones del consejo de regencia, en particular, las de María de Médicis, partidaria incondicional de la orden<sup>61</sup>. La oposición iba creciendo en un ambiente cada vez más hostil al progreso incontrollable de los discípulos de Loyola, sobre todo, tras conocerse que el 20 de agosto de 1610 se les otorgaban unas cartas patentes para que pudieran dar lecciones públicas en su colegio de Clermont. Pierre d'Hardivilliers, rector de la Universidad, no quiso dejar escapar la oportunidad y pronunció un apasionante discurso en el que rogaba a los magistrados del Parlamento que protegieran a la universidad de «la ambición de los jesuitas<sup>62</sup>». La Sorbona se había convertido entonces en un lugar de máxima eferescencia intelectual y propicio, por otra parte, a nuevos cambios en el seno de su organigrama. Las acusaciones que recibió por actuar como una institución más regalista que papista y por representar a una asamblea de parlamentarios más que a una de religiosos, generó una crisis interna que enfrentó a tres de sus doctores más eminentes: Duval, Filesac y Richer.

En los primeros meses de 1611, la polémica en torno a las tesis ignacianas sobre la supremacía del poder espiritual y el tiranicidio dio un fuerte impulso a los nuevos cambios que se habrían de introducir en la jerarquía de la Sorbona. La publicación del *Anti-Coton*, un libelo infamatorio contra el confesor del Rey había generado profundas disensiones entre algunos doctores. Joachim Forgemont, Nicolas Fortin, deán de la Iglesia de Avranches, Raoul de Garil, cura de Saint-Jacques-la Boucherie y André Du Val, lector del rey, publicaron el 2 de enero de 1611 la *Réponse apologétique à l'Anti-Coton* en el que señalaban que los jesuitas habían sido el blanco de los herejes calumniadores y, en cierto modo, defendían el

59 Los sorbonistas daban por hecho que los Jesuitas habían levantado ampollas con la impresión de algunas obras, poniendo en entredicho los sentimientos ultramontanos sobre el poder eclesiástico y secular. Las censuras que sucedieron contra la orden, culpable de las más peligrosas controversias político-religiosas del momento, son mencionadas por L. Ellies Du Pin en su *Histoire ecclésiastique du XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, André Pralard, 1714, vol. 1, pp. 435-468.

60 «On peut dire que la doctrine des jésuites contre la vie et l'autorité des Rois a activé sur toute l'Église la persécution qu'elle souffrit dans ce temps-là», citado en un manuscrito antijesuitico titulado *Histoire du 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècle*, Archives Nationales, série MM « Registres et rouleaux », MM 648 : *La tradition meurtrière*, p. 127.

61 Sobre el favoritismo que la reina acordó a la Compañía, debe consultarse el capítulo de Aristide Douarche, «Marie de Médicis et les Jésuites», en *L'Université de Paris et les Jésuites*, Paris, Hachette, 1888, pp. 197 y ss.

62 E. Dubarle, *op. cit.*, p. 188.

tratado de Mariana. Edmond Richer, presidente de la Junta de Doctores desde el 2 de enero de 1608, condenó firmemente esta publicación en una asamblea general que adelantó a la fecha del 1 de febrero, sabiendo que así generaría crispación entre sus compañeros. El nuncio, que reaccionó rápidamente ante tal resolución, consideró que la reacción de Richer sólo serviría para satisfacer a los hugonotes y afligir a los católicos. María de Médicis, que también tuvo su parte de protagonismo en el asunto, encargó a su capellán que acudiera a la Junta directiva de la Sorbona para evitar que se hicieran diligencias desacertadas. Los cuatro doctores autores de la *Réponse apologétique* invocaron al Parlamento, que esta vez no quiso pronunciarse en contra de Richer. La nominación de Nicolas de Verdun a la presidencia del Parlamento, en abril del mismo año, hizo que las autoridades civiles se mantuvieran al margen durante cierto tiempo puesto que el nuevo presidente se declaró en todo momento un ferviente devoto de los jesuitas. Richer, por su parte, aprovechó para publicar en 300 ejemplares, y no sin escándalo, un librito titulado *La puissance ecclésiastique et politique*. El doctor Filesac, después de haberlo leído, le aseguró que la obra no gustaría en Roma, una opinión que dejaba entrever lo que ya pensaba de su autor<sup>63</sup>. La ocasión era idónea para iniciar el proceso de descalificación de Richer. Sin embargo, antes de tomar decisiones apresuradas, Filesac también dejó que las cosas fueran tomando su propio rumbo y que la imprudencia del entonces presidente de la Junta se convirtiera en el motivo de su propia destitución. Durante algunos meses, se dejó a un lado el asunto pensando que terminaría en el olvido, hasta que en octubre, con la publicación en francés de los sermones a san Ignacio, la Sorbona decide romper la breve tregua que había acordado a los jesuitas<sup>64</sup>.

#### FRANÇOIS SOLIER DEFIENDE A FRAY PEDRO DE VALDERRAMA

No hay duda de que Filesac recibió la traducción de los sermones españoles a san Ignacio de manos de ciertos hombres doctos de la ciudad y, nada más leerlos, descubrió que estos «donnoient à plusieurs catholiques occasion de scandale<sup>65</sup>». Con toda seguridad, los franceses, amantes de una elocuencia natural, no iban a aprobar la ampulosa retórica de los predicadores españoles, cuyos sermones aparecían: « tout hérissés de pointes frivoles, tout remplis d'allusions froides, d'allégories forcées, d'hiperboles ridicules, de jeux de mots puériles et de fades comparaisons<sup>66</sup>».

63 Edmond Richer, *Histoire du syndicat d'Edmond Richer*, Avignon, Alexandre Girard, 1753, p. 46.

64 Henri Fougeray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France. Époque des progrès (1604-1623)*, Paris, Bureau des Études, 1922, tomo III, p. 266.

65 *Mercure François*, Paris, Estienne Richer, 1613, fol. 45.

66 Hercule Rasiel (Quesnel), *Histoire de l'admirable Dom Inigo de Guipuscoa*, La Haye, Charles le Vier, 1736, vol. 2, p. 286. Rodolphe Hospinien, enemigo acérrimo de los jesuitas, estaba conven-

De los cuatro artículos que fueron censurados, sólo dos pertenecían al sermón del sevillano Valderrama. Aunque el maestro Duval consideraba que todos ellos « se pouuoient interpréter pieusement », la Facultad decretó que había pasajes inadmisibles. Sobre el primer artículo, opinó que era escandaloso, erróneo, blasfematorio e impío el decir que el nombre de la criatura es equiparable al de Dios todopoderoso, que los milagros hechos en nombre de Dios se reducen y, finalmente, que vale más un posible milagro que los ya constatados, indudablemente, por la fe católica<sup>67</sup>. Sobre el segundo, señala que es en sí detestable, falsa y declarada herejía hacer creer que Dios recibe algún bien de la visión de la criatura<sup>68</sup>. El primer artículo desaprueba el contenido de un pasaje de la traducción magistral de Solier:

Bien sabemos que Moysén con la vara en la mano hazía estupendos milagros en el ayre, en la tierra, en el agua, en las piedras, y en todas las cosas, hasta hundir a Faraón en la mar. Pero en essa vara, como dize Abulense, yua la firma de Dios, porque allí yua su nombre inefable escripto. Y no era mucho que siendo Dios vniuersal Rey y Señor de todas las criaturas y elementos, en viendo sus reales prouisiones firmadas con su nombre, obedeciesen todas ellas. Y que los Apóstoles hiziessen tan grandes marauillas no era mucho, porque también notificauan la firma de Dios con la qual las hazían : *in nomine meo, demonia eficient linguis loquentur nouis [etc]* Pero que con su nombre Ignacio haga más milagros que Moysén, tantos como los Apóstoles, y que su firma y nombre tenga crédito con todas las criaturas, tan grande que luego le obedezcan. Gran resplandor es este<sup>69</sup>.

---

cido de que estos se habían puesto de acuerdo para redactar de los sermones en francés y que no se trataba de una traducción como querían hacer creer. Véase lo que dice de esta anécdota Pierre Bayle en el citado *Dictionnaire*, p. 148.

67 « elle a opiné é decreté sur le premier article que cette forme de parler par laquelle le nom de la créature est egalé au nom de Dieu tout Puissant, les miracles faicts au nom de Dieu, amoindris, et finalement, que les miracles qui n'estoient préférés à ceux que l'on deuoit tenir d'une foy catholique, indubitable, estoit escandaleuse, erronée, blasphemante & impie », *ibid.*, fol. 146°.

68 « Quant au second, que ceste assertion, laquelle feint que Dieu reçoit quelque bien de la vision de la créature, est de soy détestable, faulse & manifeste hérésie », *ibidem*.

69 Fray Pedro de Valderrama, *op. cit.*, fol. 14v°.

La traducción de Solier decía así : « Nous sçauons bien que Moysse portant sa baguette en main, faisoit de tres-grands miracles en l'air & en la terre, en l'eau, ès pierres & en tout ce qui bon luy sembloit, iusques à submerger Pharaon avec son armée dans la mer rouge, mais c'estoit l'ineffable nom de Dieu que le docte Tostat Euesque d'Avilla dit auoit esté graué en ceste verge ou baguette, lequel operoit ses merueilles. Ce n'estoit pas si grand cas que les créatures voyant les ordonnances de Dieu, leur souuerain Roy & Seigneur, souscrites de son nom, luy rendissent obeysance. Ce n'estoit pas aussi grande merueille que les Apostres feissent tant de miracles puis que c'estoit au nom de Dieu par la vertu & pouuoir qu'il leur en auoit donné, le marquant de son cachet, *in nomine meo demonia eficient linguis loquentur nouis* etc. Mais qu'Ignace, avec son nom écrit en papier, face plus de miracles que Moysse, & autant que les Apostres : que son signer aye tant d'autorité sur les créatures qu'elles luy obeysent soudain, c'est qui le nous rend grandement admirable », citado por el *Mercuré François*, fols. 145v°-146r°

El segundo artículo señala como igualmente blasfemo uno de los últimos párrafos del sermón donde Valderrama dice que : « Quando Ignacio viuía era vn santo tanpreciado del cielo, que si no era vn summo Pontífice como S. Pedro, vna Emperatriz como la madre de Dios, vn supremo Emperador como el Padre Eterno y su hijo, no le vían<sup>70</sup>».

Poco tiempo después de que se pronunciara la censura, el 9 de octubre, François Solier imprimió una dura epístola llena de invectivas contra la decisión de la Sorbona en la que además de defender y explicar el contenido doctrinal del sermón, alertaba contra la amenaza que algunos Doctores suponía para el futuro de toda la institución. Incluso se atrevió a declarar que ésta conspiraba con los Protestantes : «La Sorbonne maudit les Jésuites pendant qu'à Charanton l'on prie Dieu pour les Sorbonnistes<sup>71</sup>». El jesuita lemosino cree ver en la censura una estrategia más de Filesac y los sorbonistas para desprestigiar a los de su orden, que eran por excelencia el objeto de todo tipo de tribulaciones, calumnias y persecuciones, especialmente allí donde se implantaba el germen de la herejía. Empleando un tono bastante sarcástico que le acompaña a lo largo de todo el texto, confiesa que la Universidad sólo podría tener miedo de malgastar sus graves, serias y juiciosas censuras en un tema de tan poca relevancia<sup>72</sup>.

En la introducción, François Solier hizo creer que no conocía todos los puntos de la censura que, al parecer, se votó en asamblea improvisada y con toda diligencia. Parece ser que había oído hablar de ella a través de un amigo, un pretexto, quizás, para no responder al cuarto artículo de la censura que trataba un asunto relacionado con la autoridad del Papa. A grandes rasgos, podemos observar que la epístola se construye a partir de dos grandes líneas estructurales. Por un lado, se justifica la lengua y el estilo empleados por Valderrama, a quien considera un maestro del género demostrativo y encomiástico. Demuestra así que sus exageraciones no debían tomarse al pie de la letra. Por otro lado, explica con gran desenvoltura los matices de la traducción y aquellos puntos doctrinales que más polémica habían despertado, dando al mismo tiempo una extraordinaria lección de teología.

A propósito del sentido figurado o alegórico del sermón que el jesuita respetó en su traducción, sabiendo que aquello podía suscitar interpretaciones tenden-

70 Fol. 23<sup>o</sup>. Según Solier : « Tandis qu'Ignace vivoit, sa vie & ses mœurs estoient si graues, si saintes & si releuées, même en l'opinion du ciel, qu'il n'avoit que les Papes, comme saint Pierre, les Imperatrices comme la mère de Dieu, quelque souuerain Monarque comme Dieu, le Père & son saint Fils, qui eussent le bien de le voir », *op. cit.*, fol. 146.

71 *Lettre justificatiue du père François Solier*, Poitiers, Antoine Mesnier, 1611, p. 26. El jesuita francés se refiere aquí al ministro de Charenton, Pierre du Moulin (1568-1650), pastor protestante y hombre de letras brillante, conocido por ser el autor de numerosas obras satíricas y panfletos polémicos.

72 « Ces considérations (Monsieur) me persuadent, que c'est une terreur Panique qui vous a saisi, de craindre que la Sorbonne soit pour employer ses censures sérieuses, graues & iudicieuses en vn subject de si petit relief », citado por Solier, *op. cit.*, p. 24.

ciosas, ofrece varios ejemplos sublimes con el objetivo de convencer a su lector. Resulta difícil reconocer en Solier a un traductor libre de pautas rigurosas de trabajo, lo que lo sitúa de inmediato en la tradición humanista. A la lectura de su sermón, podemos constatar hasta qué punto consideraba la traducción como una exigente tarea de transmisión del conocimiento y la verdad. Como lo expone Peter Burke al tratar de la traducción en la Europa moderna, en la Francia del siglo XVII se abrió un amplio debate entre los que defendían la necesidad de adaptar o «domesticar» los textos para una mejor comprensión y los que consideraban que era necesario ser fiel al sentido original<sup>73</sup>. En el caso del sermón a San Ignacio nos encontramos más entre estos últimos, ya que el jesuita no practica ningún tipo de expurgación del texto original, ni sustrae información, ni omite pasajes o palabras y, aún menos, añade nada al texto traducido.

Uno de los pasajes que intenta esclarecer Solier para persuadir a su lector de la insensatez de ver blasfemias donde sólo hay voluntad de alabar a Dios y a sus criaturas, es el que se encuentra en la ya citada página 91 de su traducción. Afir- mar que Dios se contentaba al contemplar los secretos del corazón del santo no podía ser más absurdo que traducir por *delicias* el texto latino de Proverbios 8,31 en la versión francesa de la Biblia de Ginebra<sup>74</sup>. También encontramos este mismo sentido en el himno y cantos a Dios de los Salmos 146, 1 y 149,5, donde se dice que Dios tiene contentamiento en su pueblo<sup>75</sup>. El placer también aparece cuando el Señor dice «Mi siervo eres, oh Israel, porque en ti me gloriaré<sup>76</sup>» o aun cuando el Espíritu santo demuestra su deleite en la contemplación de su alma amada: «Muéstrame tu rostro, hazme oír tu voz; Porque dulce es la voz tuya, y hermoso tu aspecto<sup>77</sup>». Antes tales ejemplos escriturarios, no sin ironía, Solier lanza una pregunta retórica: «estoit ce point vn blasphème?<sup>78</sup>».

Los ejemplos que explican el extrañamiento de las palabras cuando pasan de una lengua a otra se van multiplicando progresivamente a lo largo de la carta, al mismo tiempo que se recrudece el tono del jesuita. Apoyándose en una lógica

73 « Culturas de traducción en la Europa moderna », en *La traducción cultural en la Europa moderna*, Madrid, Akal, 2010 (1ª ed. en inglés 2007), pp. 36-37.

74 *Deliciae meae esse cum filiis hominum*. Se trata con toda seguridad de la edición ampliada de Teodoro de Beza de 1588, reimpresa en Lyon, Caen, París, la Rochelle, Sédan, Charenton. Véase Emmanuel Pétavel, *La Bible en France ou les traductions françaises de Saintes Écritures*, Paris, Librairie française et étrangère, p. 171. Para Frédéric Delforge, ésta seguirá siendo durante más de un siglo el modelo de las ediciones de la Biblia. En Jean-Robert Armogathe (dir.), *Le grand siècle de la Bible*, Paris, Beauchesne, p. 326.

75 *Quia beneplacitum est Domino in populo suo*, citado por Solier, *op. cit.*, p.10.

76 Ct 2, 14: *ostende mihi faciem tuam, sonet vox tua in auribus meis, vox enim tua dulcis & facies tui decora*.

77 T.d.A. “¿Acaso no era esto una blasfemia?”. La cita en francés se encuentra en la página 10 de la carta.

78 Solier, *op. cit.*, p. 11.

aplastante, demostró que las Sagradas Escrituras ya ofrecían cientos de pasajes de difícil traducción, donde el gozo de la contemplación podía interpretarse como una experiencia de sensualidad inigualable, sugerente, aunque no menos turbadora para una lectura cristiana. Sin embargo, insiste que desde el punto de vista puramente literario, que es el tipo de lectura que debía hacerse del sermón de Valderrama, estos pasajes sólo podían leerse como canciones de amor, letras ditirámicas a la gloria de Dios, lo que ya explicó Sébastien Castellion (1515-1563) en su brillante traducción del Cantar de los Cantares de 1555: «ne droit on point auec Castalion, que se sont des baslphèmes ou des chansons d'Amour?<sup>79</sup>». Era injusto e insensato condenar un texto donde se daban a conocer los sentimientos de Dios por los hombres. En este sentido, había que admitir que Moisés blasfemaba cuando decía que Dios se arrepintió de haber hecho hombre en la tierra, y «le dolió en su corazón». Según esta misma regla, también lo hacía Salomón cuando le pedía a Dios respeto por los hombres; y Jeremías, cuando decía que Efraín era para Dios un hijo predilecto y que por él se conmovían sus entrañas y se desbordaba su ternura<sup>80</sup>. Con estas citas bíblicas, François Solier pone de relieve que Dios se ha manifestado siempre a los hombres con un lenguaje de amor y así es como los hombres que lo aman transmiten su mensaje.

Otro de los pasajes de Valderrama que requería una explicación, poniendo en entredicho el segundo artículo de la censura, es el que aparece en las páginas 54 y 55, donde se explica el sentido de la caridad, según san Pablo, a través de una cita de la *Historia naturalis* del italiano Ulisse Aldrovandi (1552-1607). Para los sorbonistas, el texto representaba el colmo del ridículo, además de ser una referencia a un autor acusado de herejía<sup>81</sup>:

De las auejas se cuenta vna cosa maravillosa, y es que si les abren las entrañas hallarán en medio dellas vna cabecita de buey, así lo dize Vlises Aldrobando *capite de apibus* [...] y la razón es porque de la cabeça del buey se engendran las auejas, y quiso naturaleza en tan pequenita cosa dar a entender cuánta razón es que en medio del corazón y de las entrañas esté estampado y sellado lo que nos dio ser y vida<sup>82</sup>.

79 Gn 6, 6 : *Et tactus dolore cordis intrinsecus*. Sb 12, 18 : *tu autem dominator virtutis cum tranquillitate iudicas et cum magna reverentia disponis nos*. Jr 31, 20 : *Si filius honorabilis mihi Ephraim, si puer delicatus!* Citado por Solier, *op. cit.*, pp. 11-12.

80 Aldrovandi fue acusado de hereje por mantener relaciones amistosas con el anabaptista siciliano Camilo Renato, pseudónimo de Paolo Ricci.

81 Valderrama, *op. cit.*, fol. 6r°.

82 « Quién hiziera tantos y tan prodigiosos milagros si no tuuiera vna autoridad de Dios? Quién pudiera gobernar tanta variedad de sujetos si no tuuiera prudencia y capacidad de Dios? » Valderrama, *op. cit.*, fol. 7v°.

Lo que tanto escandalizó a aquellos doctores fue la singular manera con que Valderrama había explicado cómo la caridad, en tanto que don de gracia, nace en el corazón del hombre para esparcirse naturalmente y sin esperar nada a cambio. Que en su ejercicio de la caridad, san Ignacio podía hacer milagros comparables a los de Moisés y los Apóstoles. Y cuando dice que estos hacían sus milagros en nombre de Dios y que san Ignacio los hacía por medio de su propio nombre escrito, lo que quería decir el agustino, señala Solier, es que san Ignacio llevaba a Dios en su nombre y con él ejercía una auténtica autoridad del bien y la caridad ante la cual todos le obedecían, teniéndolo por santo<sup>83</sup>.

Una vez refutados los artículos de la censura que se referían al fraile sevillano, se plantean 8 cuestiones sobre la manera en que los sermones describen al fundador y el valor de sus obras, así como si en todo ello se puede encontrar algún signo de herejía. El resultado, lejos de lo esperado, es un exaltado alegato a favor la superioridad y sus discípulos. François Solier emplea el tono de una declamación excesiva y artificial en la que, con poco éxito, ensambla algunos textos de los padres de la Iglesia o de las Sagradas Escrituras para dar crédito a sus ligeras proposiciones. De esta forma, el final de su réplica se traduce en una clara muestra de atrevimiento que podría haber evitado si no quería despertar entre los sorbonistas mayor repulsa hacia la Compañía<sup>84</sup>. Sin duda, sus arriesgados enunciados teológicos encenderían los ánimos de Filesac y la junta de Doctores, en concreto, cuando sostiene que Dios amaba de la misma manera a san Ignacio que a Jesucristo porque estando en todas sus criaturas, todas ellas aspiran a ser un solo espíritu con Él : *Qui autem adhæret Domino, unus spiritus est*<sup>85</sup>.

El traductor lemosino sabía que la Sorbona había utilizado los sermones como subterfugio para lanzar una censura que, en cierta forma, descalificaba públicamente el trabajo realizado por un jesuita y, a la vez, ensombrecía a toda la Compañía. Prueba de ello es la manera con que advierte a los Doctores de su supuesta ignorancia en temas de retórica eclesiástica. En este sentido, aprovecha para recordarles que los epítetos empleados para calificar la grandeza y suprema autoridad de Dios no sólo se usan entre los predicadores españoles, sino que la Biblia está repleta de ellos<sup>86</sup>. Llamar Doctor o Maestro a san Ignacio, como lo hace Valderrama, no era una licencia inadecuada sino un título tanto o más justificado que el que usaban los sorbonistas : «il n'y a rien de si commun parmi les sorbonistes que d'estre appellé *Messieurs nos maîtres*<sup>87</sup>». Con toda evidencia, los censores

83 «Elle ne fit qu'irriter encore davantage l'université, qui recommença peu de jours après ses poursuites contre ces pères, sous le recteur Pierre d'Hardivilliers», citado por A. Baillet, *op. cit.*, p. 107.

84 «celuy qui est ionct au Seigneur, est vn merme esprit » (I Cor 6, 17). Citado por Solier, *op. cit.*, p. 24.

85 Los citados por Solier son : Mt 23,9 ; He 13,1 ; Ef 6,4- 4,1 ; 2Tim 1,11 ; Heb 5,12.

86 Solier, *op. cit.*, p. 26.

87 Solier, *op. cit.*, p. 27.

debían conocer que los apelativos que designan cualquier tipo de potestad son corrientes en las Sagradas Escrituras, razón por la que el agustino usó de ellos en sus sermones. Sin embargo, algo parecía escandalizarles : «comment est-ce que toute la Sorbonne ensemble pourroit accorder les contrarietez qui semblent estre en l'Escriture?»<sup>88</sup>.

La censura fue juzgada por François Solier como un acto de imprudencia que apuntaba principalmente a restituir la autoridad de la Sorbona en un momento de su historia en el que los pilares de su jerarquía interna estaban siendo atacados por intereses ajenos a los de la propia Universidad. Imponer una inquisición en Francia que emulara la que en España ni siquiera había condenado a Valderrama no tenía ningún sentido: «ce seroit introduire en France vne Inquisition plus rigoureuse qu'elle n'est en Espagne»<sup>89</sup>. Acusar a agustinos y jesuitas de alguna falta cometida contra la fe no tenía ninguna credibilidad puesto que se ponía de manifiesto que aquellos que los desacreditaban en la Sorbona no eran ni los más doctos ni los más virtuosos: «ceux qui les contre-poincent avec tant d'outrance en toutes choses, ne sont ny les plus doctes, ny les plus vertueux»<sup>90</sup>. La ambición de algunos fanáticos, en opinión del padre lemosino, pondría a la Sorbona en el punto de mira de todas las otras universidades, haciendo que poco a poco perdiera su universal reputación académica.

#### A MODO DE CONCLUSIÓN

Ignorancia, malicia y ambición fueron, para François Solier, los tres factores determinantes para la resolución de la censura. Si realmente la Sorbona se preocupaba por proteger la integridad del catolicismo, era de esperar una reprobación de aquellos libelos que circulaban impunes por el reino. Sin embargo, no fue así.

Numerosos libros incomparablemente más infames pasaron desapercibidos para Filesac. Es el caso del *Anti-Coton*, de *La Monarchie Aristo-démocratique* de Turquet, que arremetía contra la religión y la regencia de María de Médicis. También lo es el libro de Vignier, *Le Théâtre de L'Anti-Christ*. Sin duda alguna, la retórica de los españoles era menos peligrosa que la doctrina de Edmond Richer, quien acababa de publicar su polémico tratado *La puissance ecclésiastique et politique*<sup>91</sup>. Tampoco podía ponerse en duda que Valderrama era un religioso que enseñaba, mantenía y se sometía humildemente al juicio de la religión

88 *Ibid.*, p. 30.

89 *Ibid.* p. 32.

90 « La rhétorique des prédicateurs espagnols était bien moins dangereuse que la doctrine d'Edmond Richer », citado por G. Émond, *op. cit.*, p. 89.

91 Contra los sermones a san Ignacio, Innocent Gentillet, presidente del parlamento de Grenoble, publicó rápidamente un libelo inculpativo titulado *Flosculi blasphemiarum Jesuitarum. Ex tribus concionibus super beatificationes Ignatii Loyolae habitis...* 1612, in-4°, 10 pp. Citado por De Backer, *op. cit.*, p. 744.

católica, criterios que no le evitaron recibir su única censura en la Sorbona de París<sup>92</sup>.

Los jesuitas debían interpretar esta censura como una nueva tribulación que añadía a su proyecto de expansión inexorable un carácter penitencial, lo que hacía que la Compañía se preciara de llevar el nombre del Hijo de Dios. Valderrama compartía el mismo lenguaje y doctrina que los padres de la Compañía. No obstante, su teoría del poder eclesiástico, anclada en los parámetros de la Monarquía católica, no encajaba en los esquemas impuestos por el nuevo gobierno francés. El desprecio que la Sorbona había mostrado ante el soberbio trabajo de Solier no fue finalmente más que un breve episodio de la Historia religiosa de la Francia moderna en el que se puso en evidencia la esclerosis de un sistema universitario feudal, incapaz de adaptarse a una realidad sensiblemente diferente. Si nos atenemos a algunas interpretaciones recientes, el enfrentamiento entre los sorbonistas y Solier encubría ante todo un problema de mayor amplitud: una pérdida de influencia religiosa en el mundo católico, un ineluctable proceso de «étatisation de la théologie parisienne<sup>93</sup>». Los jesuitas, en cualquier caso, supieron sacar partido a la situación y el 22 de febrero de 1612, ante el notario de la Corte, se comprometieron a someterse a la doctrina de la Sorbona, sobre todo, en lo relacionado con la teoría política y las libertades galicanas. No es milagro, pues, que los jesuitas empezaran a obtener lo que llevaban pidiendo en un siglo cruel, avaro y sordo ante la caridad. Su injusta asociación a las corrientes heréticas no podía reducir y destruir todas las obras producidas para la mayor gloria de Dios.

El tiempo dará la razón a Solier. La división y el conflicto permitirían reconocer a los verdaderos herejes y cismáticos ante los cuales sólo la Historia podía aplicar su justicia. Lo que no podía saber el traductor lemosino es que ninguna gloria es eterna; que los jesuitas, cada vez más presentes en el paisaje católico de la Europa moderna, acabarían confinados a un largo periodo de exilio. La indiferencia e incomprensión que la Sorbona manifestó ante la obra del genial Pedro de Valderrama, impuso al fraile sevillano el mismo destino. Porque la estima hacia los hombres es un sentimiento variable que puede convertirse, un día aciago, en el peor de los censores: «Il n'y a rien de si muable que l'estime des hommes, rien de si inconstant, l'vn exalte ce que l'autre méprise, & la même personne qui a été chérie le matin, souuent est persecutée sur le vespre».

92 Marc Venard, François Lebrun (dirs.), *Histoire de l'enseignement et de l'éducation en France*, tome II : De Gutenberg aux Lumières (1480-1789), Paris, Librairie Académique Perrin, coll. Tempus, 2003, p. 238.

93 T.d.A.: «No hay nada más variable que la estima de los hombres, nada más inconstante. Unos elogian lo que otros desprecian y la misma persona que quieren por la mañana, a menudo la persiguen al anochecer», Solier, *op. cit.*, p. 5.