
CONTROL EXTERNO Y LÍMITE GENÉRICO: LOS PLIEGOS POÉTICOS DE LA PASIÓN EN EL SIGLO XVI

JUAN MIGUEL VALERO MORENO
(Universidad de Salamanca & SEMYR)

Para Michel y Michèle García, apasionados

Los ignorantes del latín son como niños, protegidos por su ignorancia, a quienes casi todos los alimentos culturales son nocivos o arriesgados¹.

PESE AL hecho lamentable supuesto por Antonio Rodríguez Moñino de que son millones los pliegos sueltos o *flores bibliográficas* agostadas por diversos avatares de nuestra historia literaria², de los grandes vacíos positivos que pueblan esa biblioteca 'zen' que es hoy la de nuestros pliegos poéticos del siglo XVI respecto a la de su feracidad original,

1. Eugenio Asensio, «Censura inquisitorial de libros en los siglos XVI y XVII. Fluctuaciones. Decadencia», *El libro antiguo español. Actas del primer Coloquio Internacional*, edición al cuidado de María Luisa López-Vidriero & Pedro M. Cátedra, Salamanca & Madrid: Universidad de Salamanca & Biblioteca Nacional, 1988, págs. 21-36. Este trabajo se enmarca en el *Proyecto de investigación «Cultura popular y cultura impresa: corpus, edición y estudio de la literatura de cordel de los siglos XVI y XVII»* [BFF 2003-00011].

2. Véase en Antonio Rodríguez Moñino, *Nuevo diccionario bibliográfico de pliegos sueltos poéticos (siglo XVI)*, edición corregida y actualizada por Arthur L.-F. Askins & Víctor Infantes, Madrid: Castalia & Editora Regional de Extremadura [Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica, 12], 1997, pág. 17.

¿por qué los pliegos poéticos de la Pasión, que recogen el éxito de recepción de la *Vita Christi*, del triunfo de la cristología y los textos pasionales en la *devotio moderna* desde finales del siglo xiv, principalmente, aparecen tan escasamente representados en nuestro actual diccionario bibliográfico de pliegos sueltos poéticos del siglo xvi? ¿Es, en realidad, una cuestión puramente bibliométrica, que responde, como en otros casos, a una existencia y una transmisión precarias? ¿Acaso aquel producto editorial no funcionó y, simplemente, pasó de moda^{3?} ¿O bien existen razones de carácter doctrinal y literario que limitaron su expansión o la abortaron? Esto es, ¿qué problemas de índole cultural afectan de modo específico a la interpretación del conjunto, hoy limitado, de los pliegos de la Pasión en el siglo xvi?

La exigüidad de la que hablo es relativa. El *Nuevo diccionario* acaba en la entrada 1188. Aunque este número ya ha podido ampliarse, cualquier estadística sobre el conjunto no pasará de ser meramente circunstancial. Entre el corpus de pliegos poéticos del siglo xvi de temática religiosa, que estudia Eva Belén Carro Carbajal, la cristología, como no podía ser menos, se impone temáticamente. Entre estos pliegos, c. 300, son un 8 o un 10% los que presentan, como motivo dominante o exclusivo, la Pasión de Cristo. El relato de la Pasión se vertebra, tradicionalmente, entre la Cena y el Planto de la Virgen. La *Passión trovada* de Diego de San Pedro se inicia, en propiedad, *alçada* la mesa; la del Comendador Román como continuación de unas coplas anteriores específicamente dedicadas al *misterio* de la Cena, por *mandamiento* de los Reyes Católicos. He reflexionado, con un criterio ciertamente estrecho, acerca de los pliegos que contienen el relato poético exento de la Pasión, considerándolos, en su modelo editorial, como pequeños evangelios en verso, especializados en el segmento fuerte de la Pasión. Establecer una nómina y una tipología simplificaría la visión de conjunto, pero prefiero decaer en este derecho mecánico de la crítica.

En cualquier caso cabe mantener entre paréntesis textos poéticos de la Pasión tales cuales se insertan en otros conjuntos más amplios, como la *Glosa peregrina* de Luis de Aranda, impresa en Toledo por Juan de Ayala poco antes de 1556 [RM 23.5; cf. 24-26 y 27-28: López Alonso]; la *Vida de Iesu Cristo Nuestro Señor* injerida al principio de la tercera parte de la *Doctrina christiana* de Gregorio de Pesquera, Valladolid, 1554, estudiada en este mismo volumen por María Jesús Framiñán, o, incluso, la *Passión* trufada

3. No es el caso, desde luego, de la *Passión trovada*, cuya larga fortuna editorial estudió Antonio Pérez Gómez, «La *Passión trovada* de Diego de San Pedro», *Revista de Literatura*, 1 (1952), págs. 147-182.

en la tercera sección de la *Divinal historia de la Conquista de Orán* de Martín de Herrera. Podrían añadirse, por otro lado, las *Coplas sobre la Pasión*, que se mechan entre las *Coplas del memento homo* de Juan del Enzina y otras en forma de villancico sobre el perdón de la Magdalena [RM 179; Madrid: Biblioteca Nacional, R-3642].

Las relaciones por analogía son habituales, como en las *Coplas de la Magdalena* impresas en Valladolid en 1590 [no recogidas en RM]; las *Siete angustias* de San Pedro [RM 526; Londres: British Library, C.63; *vid.* 532, 532.3]; las *Coplas a la Verónica* [RM, 114; Viena: Oesterr. National Bibliothek, 32.T.29; *cf.* 1076]⁴; la *Gloriosa Resurrección* de Rodrigo de Castillo [RM 114; Madrid: Biblioteca Nacional, R-4142] o las *Coplas de la Resurrección* [RM 787.5; desconocidas pero Toledo: Juan de Ayala, ant. 1556?]. En una tesitura similar podría considerarse el *Tratado espiritual* compuesto por el ciego murciano Francisco González de Figueroa, que trata de la venta de Judas y el arrepentimiento de Pedro. En un término medio pero ya con la figura de Cristo como protagonista pueden citarse las *Coplas a la columna del Señor* de fray Ambrosio Montesino [RM 384; Sevilla: Juan Cromberger, 1515. París: Bibliothèque Nationale, Yg.100] o el interesante impreso quizás toledano y entre 1525-1530 que contiene *Las siete palabras que dixo Nuestro Señor en la Cruz* [RM 932; El Escorial: Biblioteca de El Escorial, 32-V-29 (2)].

Respecto a la cronología los pliegos de la Pasión anteriores a 1550 son la mayoría de los conservados o conocidos en el período que corresponde al siglo XVI, si dejamos de lado las *Coplas hechas sobre la Pasión*, sin datar, que ingresaron en la Biblioteca Nacional de Madrid en 1998, la *Pasión* de Diego de San Pedro impresa en Burgos poco antes de 1566 [RM 533] o el pliego que reza *Síguese un perqué: sobre la Pasión de Christo* del año 1555 [RM 1082; *cf.* 1083]. La realidad es que la práctica totalidad de los pliegos que hoy podemos sumar son anteriores a 1530, a excepción de las dataciones de RM para los *Cuatro passos de la Pasión* de Pedro Sánchez (1533) [RM 515; *Abc.* 15166. Desconocido] y las *Coplas* anónimas, en paradero desconocido, de *c.* 1540 [RM 787].

Buena parte, en efecto, de los pliegos pasionales repertoriados nos son hoy desconocidos y, en gran medida, proceden de las informaciones provistas por el *Regestrum* colombino: Fernando Díaz, *Conmemoración de la Pasión en coplas* [RM 164; *Abc.* 13132]; Ambrosio Montesino, *Coplas del rei de la gloria* [RM 386; *Abc.* 14589. *cf.* 385]; Montesino, *Itinerario de la*

4. Sobre los problemas textuales y la paternidad original de estas coplas, basculante entre Montesino y Mendoza, véase Michel García, «Las *Coplas a la Verónica*», *Iberica*, 2 (1979), págs. 171-180.

Cruz (1511-1515) [RM 387]; Juan Rodríguez de Villalobos, *Pasión* [RM 494; *Abc.* 13125]; Pedro Sánchez, *Cuatro passos de la Pasión* (1533) [RM 515; *Abc.* 15166]; *Égloga pasionalis en español* (c. 1524) [RM 527.5; *Abc.* 4048]; *Christi Passión de todas 4 passiones para jueves santo en coplas* [RM 904; *Abc.* 12963]; *Christi Passión en coplas de diálogo* [RM 905; *Abc.* 12591]; *Representación a la Pasión de Nuestro Señor en coplas* [RM 987.5; *Abc.* 13076]⁵.

Lo que resta es realmente parco: una *Pasión* de Diego de San Pedro, también en paradero desconocido [RM 528], y un *Romance de la sacratísima Pasión* [RM 574].

Aunque algunos textos [como RM 386 y 387] pueden recuperarse a través del *Cancionero* de Montesino es poco lo que queda para leer: 1) Comendador Román, *Trobas de la gloriosa Pasión*, Toledo: Juan Vázquez, c. 1490 [RM 495.5; El Escorial: Biblioteca de El Escorial, 38-I-22]; 2) Diego de San Pedro, *La Pasión*, Salamanca: Leonardo Hutz y Lope Sanz, c. 1494-1496 [RM 531; aunque sin licencias ni datos de impresión. Londres: British Library, G.19858]; Burgos: Juan de Junta, 1530 [RM 527; Londres: British Library, C.63]; Lisboa: Germao Galharde, c. 1530 [RM 529 = 530; Nueva York: Hispanic Society]; 3) Ambrosio Montesino, *Coplas hechas sobre la Pasión*, Sevilla: Jacobo Cromberger, 1511-1515 [RM 385; París: Bibliothèque Nationale, Yg. 112].

Esto es, tres piezas mayores compuestas con anterioridad a 1500, en el ámbito de los Reyes Católicos, con una intención y propósitos, e incluso una tradición textual, bien diferentes de las que dejan su impronta en el pliego suelto. La más antigua *Pasión* de Diego de San Pedro en pliego suelto, por ejemplo, ocupa, frente al formato que luego será habitual de 4 hojas, cinco pliegos completos, por no hablar del lujo xilográfico de la *Pasión* sampedrino de 1530.

5. La doble condición genérica de los pliegos poéticos de la Pasión merecería un estudio detenido. Pueden distinguirse, pese a la falta de textos para análisis concretos, dos modelos de pasiones poéticas, las lírico-narrativas y las dramático-dialogadas. Sobre la contaminación entre ambos modelos y su capacidad de transferencia genérica es muy valioso artículo de Mercedes Fernández Valladares, «Un taller de imprenta para la *Farsa llamada dança de la muerte*: Burgos como foco difusor del teatro de cordel en el siglo XVI», *Revista de Filología Románica*, 20 (2003), págs. 7-23. Ténganse también en cuenta las observaciones de Pedro M. Cátedra, «De sermón y teatro, con el enclave de Diego de San Pedro», *Bulletin of Hispanic Studies*, 11 (1989), págs. 6-35. Añadiré un ejemplo para la comparación, los *Tres passos de la Pasión y una égloga de la Resurrección* de Alfonso de Castrillo impresos en Burgos por Alonso de Melgar el 6 de abril de 1520 [Norton 326]; Frederick John Norton, *A Descriptive Catalogue of Printing in Spain and Portugal, 1501-1520*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

1. CONTROL EXTERNO

Los problemas derivados de las enconadas disputas espirituales en la Europa del siglo xvi llevan a la determinación a los prelados hispánicos y romanos de restringir la lectura de la Biblia, que conlleva la prohibición expresa de la disposición pública de biblias en romance, las que más comúnmente podían ser leídas o escuchadas por la comunidad cristiana⁶. Resulta paradójico, en efecto, que el texto cristiano por excelencia, el que guarda la palabra de Dios, un libro concebido como revelación o iluminación sea, al mismo tiempo, un libro parcialmente oculto. El religioso se convierte en un bibliotecario, nunca mejor, celoso de su depósito. Ángel Alcalá ha podido asentar que, «a juzgar por los datos de que disponemos quizá no resulte arriesgado afirmar que España no fue nunca un pueblo de la Biblia»⁷.

Centraré por un instante el problema que atañe a los pliegos sueltos de la Pasión desde el punto de vista del control externo, esto es, su censura, vigilancia, prohibición o expurgación. Si la lectura de los listados de las obras prohibidas entre los índices de 1559 (Valdés) a 1583-1584 (Quiroga), incluyendo algunos textos, como el de 1551 de Valdés, que conforman la llamada prehistoria de los índices inquisitoriales, no revelan una sanción negativa ni aspecto punitivo o expurgatorio explícito alguno

6. Ejemplos de los primeros *Índices*: (Valladolid, 1551: V.59) «Biblia en romance castellano [o] en otra qualquier vulgar lengua», o más específicamente en su impresión valenciana: «Nova ac vetera testamenta Hispano vel alio vulgari sermone traducta»; cf. 1559: V.440. Más detallada es la prohibición del *Index* de 1559 (V.69): «Los testamentos nuevo y viejo, evangelios, epístolas y profecías ni otros libros de la sagrada escriptura en romance castellano o en francés o flamenco o en otro qualquier lenguaje que sea, que tuvieren prólogos o postilas o glosas que sientan doctrina errónea, repugnante o contraria a nuestra sancta fe cathólica o a los sacramentos de la madre sancta iglesia». Utilizo la edición de J. Martínez de Bujanda, *Index de l'Inquisition Espagnole: 1551, 1554, 1559*, Sherbrooke: Centre d'Études de la Renaissance, Université de Sherbrooke [Index des Livres Interdits, 5], 1984. El cierre sobre los posibles dispositivos textuales se concreta en un aspecto literario próximo, sino idéntico, al de algunos pliegos (V.578-581): «Romances sacados al pie de la letra del Evangelio = *Romance de la Resurrección de Lázaro*; *Romance de Salomón*; *Romance del hijo pródigo*; *Romance de la Natividad de Ntro. Señor*. Vid. J. Enciso Viana, «Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino», *Estudios Bíblicos*, 3 (1944), págs. 523-560.

7. Ángel Alcalá, *Literatura y Ciencia ante la Inquisición española*, Madrid: Laberinto [Arcadia de las Letras, 5], 2001, pág. 60. El ensayo viene acompañado de una bibliografía selecta y comentada, como es costumbre en la colección. Extraña no encontrar ninguna de las aportaciones fundamentales de Eugenio Asensio.

con respecto a los pliegos pasionales, ¿es posible, en puridad, hablar de control externo, de una presión restrictiva o prohibitiva sobre este *género* literario? Mi respuesta es positiva⁸. Este producto editorial y espiritual mínimo, como la lira que le dio vida, es preciso situarlo en el contexto más amplio de la prohibición de traducciones o nuevas ediciones de la Biblia, los libros litúrgicos o los libros de devoción en general.

La Inquisición, que forma parte de la Leyenda Negra de nuestros Siglos de Oro se forja, como parecía obligatorio a sus funciones, en los *siglos oscuros*. Si el primer documento de carácter universal sobre el control de la imprenta es la bula *Inter multiplices* de Inocencio VIII⁹, que data del 17 de noviembre de 1487, no faltaban, con anterioridad, ejemplos notorios de la censura libraria, en especial en lo tocante a la Biblia. La Inquisición aragonesa es, en este sentido, una de las más activas, sin duda por su peligrosa proximidad a los territorios donde eclosionó la herejía cátara. En el Concilio de Tolosa de 1229 se prohibieron los libros sagrados en lengua vulgar, excepto el Salterio y las Horas de la Virgen y, como por eco, en el Concilio tarraconense de 1233 se prohibió la tenencia de libros en romance del Antiguo o el Nuevo Testamento, si bien Rubio y Lluch, en sus *Documents per l'història de Catalunya* (1908) pudo documentar el trasiego, en el ámbito regio, de biblias, horas y otros libros de la liturgia en romance¹⁰.

Se trata de una cultura profundamente empapada en el biblismo, como ya destacó Diego Catalán en una valiosa reseña: «En los poemas de Berceo los recuerdos bíblicos brotan con espontaneidad de una tradición cultural dentro de la cual viven inmersos el poeta y su público» en la que, por

8. Más cauto se muestra Pedro M. Cátedra respecto a la literatura popular impresa de tema religioso: «Ni siquiera a finales del siglo XVI, en tiempos en los que se produce un intento de ampliar las causas de inclusión y de censura, se encuentra un tratamiento específico de la literatura de cordel. Quizá la circunstancia antes comprobada de su uso en el terreno de la predicación y las estrechas relaciones formales que con la pastoral tiene ampare la tolerancia y la difusión de disparates e invenciones que sublevaban a los intelectuales coetáneos», *Invención, difusión y recepción de la literatura popular impresa (siglo XV-XVII)*, Mérida: Editora Regional de Extremadura, 2002, pág. 175.

9. El texto de la bula puede consultarse ahora en la cómoda compilación legislativa de Fermín de los Reyes Gómez, *El libro en España y América. Legislación y Censura (siglos XV-XVIII)*, Madrid: Arco [Instrumenta Bibliológica], 2000.

10. *Vid.* José Martínez Millán, «En torno al nacimiento de la Inquisición medieval a través de la censura de libros en los reinos de Castilla y Aragón (1232-1480)», *Hispania*, 40 (1980), págs. 5-35. Véase también Pedro Tena Tena, «Censuras literarias en España (1492-1505)», *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 7 (1997), págs. 139-150.

ejemplo, «la escena final de *El duelo que hizo la Virgen María* constituye un precioso testimonio del desarrollo alcanzado en el siglo XIII por el drama religioso en lengua vulgar», *duelo* animado también por otros textos tan significados en la tradición pasional como el *Liber de passione Christi et doloribus et planctibus matris ejus* de san Bernardo¹¹.

Algunos decenios más tarde, Alfonso X se iba a embarcar en uno de los proyectos bíblicos e historiográficos más espectaculares de la cristiandad, cuyo alcance ya perfiló Francisco Rico en un libro basar: la composición de la *General Estoria*¹². La censura sobre el libro se ejercía, con todo, de forma esporádica, y mayoritariamente en ámbitos académicos, no siempre tan *à la page* como suele suponerse, y vale por muestra el parisiño, que publicaría luego el primer catálogo de libros prohibidos en 1544.

Pero el mundo del manuscrito, tanto en la Edad Media como en la época Moderna, es difícil de controlar¹³. Será la imprenta la que favorezca, paradójicamente, por su relativa estabilidad y por el control fiscal ejercido sobre ella, entre otros factores, el control de los censores. Raymond Williams, a otros respectos que los que ahora me ocupan conjeturaba con acierto que «no existía una forma de enseñar a un hombre a leer la Biblia –una intención predominante en gran parte de la primera educación– que no lo capacitara al mismo tiempo para leer la prensa radical. [...] De muchas maneras, a medida que la tecnología y sus cambiantes relaciones sociales se fue generalizando, nuevas formas y nuevas áreas de experiencias se abrieron camino en la imprenta»¹⁴.

11. Diego Catalán, «La Biblia en la literatura medieval española», *Hispanic Review*, 33 (1965), págs. 310-318; cit. págs. 310 y 315. Un seguimiento detallado del texto berceano podrá hacerse en la edición de Germán Orduna, *Gonzalo de Berceo. Obra Completa*, Madrid: Espasa-Calpe [Clásicos Castellanos], 1992, págs. 799-857.

12. Una actualización de la bibliografía bíblica ibérica medieval, con entradas relevantes para el conocimiento de lo sucedido al otro lado de los Pirineos, puede manejarse ahora en el libro de Klaus Reinhardt & Horacio Santiago-Otero, *La Biblia en la Península Ibérica durante la Edad Media (siglos XII-XV): el texto y su interpretación*, Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra, 2001. Estudio de referencia sigue siendo el de Samuel Berger, *La Bible romane au Moyen Âge (Bibles provençales, vaudoises, catalanes, italiennes, castillanes et portugaises)*, Ginebra: Slatkine Reprints, 1977 [que recoge artículos publicados en *Romania*, núm.: 18, 19, 23 y 28].

13. Un estudio reciente y fundamental sobre la vida del manuscrito en los Siglos de Oro en el libro de Fernando Bouza Álvarez, *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid: Marcial Pons, 2001.

14. Raymond Williams, *Sociología de la cultura*, traducción castellana de Graziella Baravalle, Barcelona: Paidós [Comunicación, 14], 1994, pág. 102. [1ª. ed. or.: *Culture*, Fontana: William Collins & Co. Ltd., 1981].

En cualquier caso, en uno y otro sentido, el del manuscrito y el del impreso, ya en tiempos de los Reyes Católicos la cautela se afina: una Pragmática de Isabel y Fernando impresa en Toledo el 8 de junio de 1502, que se hace oídos de la bula *Inter multiplices* (1501) de Alejandro VI, concede poderes civiles y eclesiásticos para el control. Tras la expulsión de los judíos en 1492 ya se había prohibido, bajo duras penas, la traducción o posesión de traducciones de la Sagrada Escritura, según documento conservado en Madrid: Archivo Histórico Nacional, *Inquisición*, lib. 249, fol. 130r (cf. Martínez Millán, 1980: 574, núm. 125)¹⁵. El pasaje en el que Joaquín Lorenzo de Villanueva explica el estado de las cosas, en su *De la lección de la Sagrada Escritura en lenguas vulgares*, Valencia, 1791, pág. 19, es relativamente conocido:

El año del Señor de 1492, el día 25 del mes de septiembre, fueron condenadas [en la ciudad de Salamanca, por cierto] ciertas biblias en romance, más de veinte volúmenes por herejes y erróneas [quién tuviera noticia más exacta de tantas joyas!], pues disentían de nuestra tradición y estaban traducidas conforme a la Biblia Hebrea, que ellos han alterado y resulta errónea, *sobre todo en los pasajes que se refieren a Nuestro Salvador Jesucristo*. Por ello fueron quemados públicamente.

El 1 de noviembre de 1478 Sixto IV (Papa entre 1471-1484) había concedido a los Reyes Católicos la bula *Exigit sinceræ devotionis*, que se concretó un par de años más tarde, en noviembre de 1480, con el desembarco de los primeros inquisidores en Sevilla y otras ciudades españolas¹⁶. La nueva Inquisición se concretará, en vez de en la persecución general de la herejía, en el ámbito semítico de los judíos por un lado (estrechamente vigilados

15. Traducciones, Biblias y otros complementos devotos y litúrgicos que no escasean, por cierto, en las arcas de la biblioteca de Isabel, como se muestra en el *aggiornamento* de Elisa Ruiz a propósito de sus posesiones librescas, *Los libros de Isabel la Católica. Arqueología de un patrimonio escrito*, Salamanca: Instituto de Historia del Libro y de la Lectura [Serie Maior, 6], 2004; así como, de la misma autora, «Los libros de Horas en los inventarios de Isabel la Católica», *El Libro Antiguo Español. 6. De libros, librerías, imprentas y lectores*, edición de Pablo Andrés Escapa, Salamanca: Universidad de Salamanca & SEMYR, 2002, págs. 389-420.

16. Del asentamiento del control librario en ciudad de mercado internacional como Sevilla da cuenta el documento publicado por Ignacio Tellechea Idígoras, «Biblias publicadas fuera de España secuestradas por la Inquisición de Sevilla en 1552», *Bulletin Hispanique*, 64 (1962), págs. 236-246, secuestro en el que participó quien luego sufriría los celos de la Inquisición en uno de sus procesos más célebres, el arzobispo de Toledo Bartolomé de Carranza.

y clasificados) y los conversos (judaizantes, marranos), por otro, sospechosos siempre de formar una quinta columna en aquella España que se dirigía, con los ojos cerrados, al culto único. La cizaña de esta especialización semítica, que ya señaló, por ejemplo, Joseph Pérez, se extendería durante el siglo xvi progresivamente, permeando al resto de las orientaciones espirituales y estableciendo peligrosas e interesadas analogías (y genealogías)¹⁷.

Los índices sucesivos son siempre tardíos con respecto a la mentalidad represora y a la producción impresa. La Censura General de Biblias, *Impressiones Bibliorum quae indigent castigatione et censura sunt quae sequuntur*, impresa en Valladolid en 1554 tiene en cuenta ediciones de entre 1526 y 1554, todas ellas extranjeras (Amberes, Basilea, Lyon, París, Venecia)¹⁸. Por otra parte, en un secuestro de Biblias publicadas fuera de España, según el documento original del Archivo Histórico Nacional de Madrid, *Inquisición*, leg. 4426, núm. 32, publicado por Ignacio Tellechea Idígoras, se indica, tras un amplio listado de Biblias y algunos otros libros tocantes a religión y al texto bíblico, que «de más de los libros contenidos en este Memorial, ay otros muchos, así Testamentos nuevos como Diuturnales e otros semejantes, que por su prolixidad no van aquí apuestos por estenso»¹⁹.

Los datos inclinan a pensar que las pequeñas impresiones en pliego suelto no fueron dignas, desde el punto de vista del inquisidor, de ocupar espacio en los índices de sus cuidados. Sería un error creer, sin embargo, que la censura de libros no se extendió más allá de lo explícitamente incluido en los Índices. Éstos son sólo el ápice de un proceso (también en su sentido procesal) relacionado con la mentalidad y la imposición de los discursos dominantes de la Iglesia y el Estado, frente a corrientes urbanas (mercantiles, entre las que podemos contar a los impresores) y espirituales de signo opuesto o al menos no coincidente con la transformación de las posturas oficiales desde que el círculo de consejeros más o menos erasmistas de Carlos V tocara a su fin. De cualquier modo, como ya

17. Así lo mostró la orientación de la escuela inaugurada por Américo Castro, que luego hubo de revisar Eugenio Asensio en *La España imaginada de Américo Castro*, Barcelona: El Albir [Albir Universal, 1], 1976. He de decir que, como término medio, las tesis de Castro forzaron determinadas interpretaciones, especialmente entre sus acólitos, pero que, también, como contrapartida, desvelaron una *realidad psicológica* respecto al control ideológico y de las personas en la España de los siglos dorados.

18. V. Pinto Crespo, *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*, Madrid: Taurus, 1983, págs. 6-7.

19. I. Tellechea Idígoras, «Biblias publicadas fuera de España», págs. 236-246.

apuntara Virgilio Pinto, «los Índices fueron [...] una más de las actividades censorias, no más importante aunque sí quizá más solemne que las otras»²⁰. El mismo ya había incidido en la *sobrevaloración* de los índices de libros prohibidos en un trabajo anterior.

La cronología desplazada a la segunda mitad del siglo xvi de los índices españoles, cuya secuencia no desgranaré, pues ha sido descrita en varias ocasiones, no debe considerarse en absoluto, sino como la expresión de tendencias represoras acumuladas al menos desde el último cuarto del siglo xv. La cronología, la positiva y la latente, es un problema de primer grado para el tema que me ocupa. La datación exacta de multitud de pliegos sueltos poéticos del siglo xvi es todavía un enigma, en tanto que día a día se aguzan las técnicas y procedimientos de fecha. Las conclusiones parciales de la aproximación aquí propuesta están sujetas, en efecto, a una cronología relativa pero que, aún así, puede considerarse significativa. A la cuestión de la cronología de los pliegos impresos se añade la cronología propia de las obras impresas y su historia bibliográfica, en tanto que parte de ellas no fueron concebidas ni siquiera para la imprenta ni tampoco desde la mentalidad genérica del producto editorial en que se constituye el pliego suelto. A las dificultades de la cronología material de los pliegos poéticos impresos habría que sumar, en este caso, la cronología relativa de procesos ideológicos de larga duración como el de la Censura, por un lado, y la Inquisición, por otro²¹.

Pero antes de que el retablo espiritual español perdiera casi todas sus tablas y santos la situación es más diferente y rica de lo que imaginamos. Hasta ahora la erudición se ha centrado en el análisis de lo que de erasmismo y otras corrientes espirituales se deduce de los textos que éstas inspiraron o de las listas y papeles producidos por la Censura que ofrecen datos de inestimable valor. Sólo recientemente la investigación se vuelca a través de proyectos de investigación o de esfuerzos particulares en el escrutinio de la extensión de las lecturas reales de los hombres y mujeres del siglo xvi. Catálogos razonados y de gran precisión técnica como los de Haebler para el siglo xv, Norton o Abad, han proporcionado la lista de los libros impresos. Pero, aparte de los supervivientes en nuestras bibliotecas, ¿qué número alcanzaban las impresiones de cada uno de ellos,

20. V. Pinto Crespo, *Inquisición y control ideológico*, pág. 2.

21. En el aspecto censor el proceso se rumia, como se ha visto, con lentitud. Fernando de Valdés, arzobispo de Sevilla, desarrolla su labor como Inquisidor General entre 1547-1568. Sin embargo, el *Index librorum qui prohibentur* sólo aparece impreso en Valladolid en 1559, después de una rica y prolongada experiencia en el oficio de la Inquisición.

cuáles, entonces, sus índices de popularidad, qué hombres y mujeres los leían y cuál era su distribución social? Un libro reciente de Vicente Bécares ofrece una mina de información en lo que se refiere al trasiego librario de la Compañía de Libreros en Salamanca entre los años 1530-1534²².

Sorprende, con mucho, la amplitud de títulos de sus almacenes, el trabajo intensivo que de sus inventarios se deduce acerca del humanismo filológico en Salamanca y la lectura de los clásicos latinos, pero también de las obras de Erasmo o Melanchton, luego prohibidos en parte o *in totum*. En esa misma ciudad, Atenas castellana entonces y que luego iba a ser uno de los centros de presión sobre el mundo de la imprenta se acumulan, en la entrada 45.709, 34 ejemplares del *Nobum Testamentum Erasmi*²³.

En lo que afecta a la literatura pasional he entresacado una porción significativa pero no completa. Como se verá algunos títulos son intercambiables según el texto al que queramos arrimarlos: 57.237: 3 *Vita Christi in folio*, que por el precio, 20 sueldos, y el tamaño, podría identificarse con la del Cartujano; cf. 225.1866: 11 *Vita Cristi grande*. Sumo: 110.425, 16 *Gerson de passione Domini*; 203.561, 8 *De passione Xpi*; 207.778, 20 *Gerson de ymitaçione Xpi*; 227.2060, 11 *Pasiones*; 227.2069, 2 *Passio duorum*; 227.2028, 15 *Memorial de la pasión*; 271.1902, 5 *Luzero de la vida de Xpo*; 226.1984, 11 *Gamalielis*; 225.1918, *Cançionero* de fray Ambrosio Montesino. De una obra central de la literatura pasional como el *Retablo de la vida de Cristo* de Juan de Padilla o, como aparece en 130 con 4 ejemplares, *Retablo de la vida xristiana*, aparecen en 228.2081, 24 ejemplares nada menos, así como varios otros del *Triunfo de los apóstoles*, con cuyo título haya quizás que identificar los *Ayuntamientos doze de los Apóstoles* prohibidos en el Índice de 1559 (it. 434), en el de Portugal (it. 94) o en el de 1583 de Quiroga (it. 1710).

Estos textos no están dirigidos en exclusiva a las bibliotecas académicas. El libro de devoción, por utilizar una definición genérica, penetra en los hogares más variados. Anastasio Rojo y Pedro M. Cátedra han elaborado la recopilación más amplia, hasta hoy, de inventarios de bibliotecas

22. Vicente Bécares Botas, *La Compañía de Libreros de Salamanca (1530-1534)*, Salamanca: SEMYR [Inventario, 1], 2003.

23. Es verosímil que uno de ellos estuviera todavía en la biblioteca del maestro Pedro Simón Abril a su muerte en 1595. Véase, sobre Erasmo en algunas bibliotecas del siglo XVI, Anastasio Rojo Vega, «El libro religioso en las bibliotecas vallisoletanas del siglo XVI», *El libro antiguo español*, 4. *Coleccionismo y bibliotecas (siglos XV-XVIII)*, dirección de María Luisa López-Vidriero & Pedro M. Cátedra, edición de Isabel Hernández González, Salamanca: Universidad de Salamanca, Patrimonio Nacional & Sociedad Española de Historia del Libro, 1998, págs. 559-575.

femeninas en el siglo XVI²⁴. El libro de horas está presente en la mayor parte de ellas, forma parte del mundo tanto de los objetos como de las lecturas cotidianas y la repetición de su uso está relacionada, evidentemente, con una mentalidad²⁵. Al lado de esas horas uno de los textos mejor representados en esas bibliotecas, a falta de biblias romances, son los *Evangelios y epístolas* de fray Ambrosio Montesino, así como su traducción de la *Vita Christi* o textos que tienen cabida en el marbete *flos sanctorum*, auténtico vivero espiritual y literario para la *consuetas* religiosa que a menudo va a ser utilizado, fragmentando sus capítulos, por la *industria* del pliego suelto.

Junto a estos libros aparecen otros de especialización pasional. El primero que llama la atención es un probable pliego suelto (cf. RM 787), unas *Coplas de la Pasión* pertenecientes a Doña Catalina de Guzmán (1540⁽²⁾). En 1547⁽⁵⁾ Doña Bernarda, si bien estos libros pertenecieron a su esposo, deja un *Libro de la Pasión pequeño viejo*, una impresión del primer cuarto de siglo, probablemente, y unas *Horas de la Pasión*, esto es, frente a las habituales horas de la Virgen. María Gallega, esposa de un labrador, quizás uno de esos labradores ricos o al menos acomodados que aparecen en nuestra literatura áurea, poseía uno de los libros inscritos en los almacenes de la Compañía, la *Passio duorum* de Francisco Tenorio y Luis Escobar, esto es, la *Passio duorum. Tractado de devotísimas y muy lastimosas contemplaciones de la Pasión del Hijo de Dios*, Valladolid: Nicolás Tierry, 1526, in 4º. Eufrasia de Arteaga (1558⁽⁷⁾) poseyó unos *Misterios de la pasión de Cristo* [14], los de Pedro Ciruelo, probablemente, esto es, las *Contemplaciones muy devotas sobre los mysterios sacratísimos de la pasión*, Alcalá: Juan de Brocar, 1543, in 4º. Doña Francisca de Rojas (1564⁽²⁾) un *Libro de la Pasión en romance viejo* (A[1]), quizás el *Tesoro de la Pasión* de Andrés de Li, cuya primera edición imprimió en Zaragoza Pablo Hurus, 1494, in fol. María de Vega (1566⁽⁵⁾) contaba entre sus libros un *Oficio de Semana Santa* [3], como Isabel de Benavides (1573⁽¹⁾) [10] y Juana Manrique de Lara (1595⁽¹⁾) [17]. El muestrario no es exuberante, pero sí muy indicativo, dada la práctica del *auto de fe doméstico*²⁶ practicado en muchas

24. Pedro M. Cátedra & Anastasio Rojo, *Bibliotecas y lecturas de mujeres. Siglo XVI*, Salamanca: Instituto del Libro y de la Lectura [Serie Maior, 2], 2004.

25. Como han destacado P. M. Cátedra & A. Rojo, *Bibliotecas*, pág. 120, el libro de horas tiene una función simbólica en el ámbito femenino de lectura, pero también explica que éste cumpla, si su uso es efectivo, una función reguladora de la mujer, capaz de hacer de cada casa un convento, una célula de religiosidad en el que la mujer, en vez de parlotear con las vecinas, como denosta Alfonso Martínez de Toledo, anda ocupada en seguir, con su librito entre las manos, la escansión morosa y pasiva de las horas canónicas, funcionando así como un elemento invisible de control de la vida femenina.

26. P. M. Cátedra & A. Rojo, *Bibliotecas*, pág. 158.

familias a la vista del riesgo reconocido de algunas obras de carácter dudoso y que tienen su correlato en el famoso escrutinio del *Quijote*²⁷.

El Libro de Horas es un buen punto de partida, por su contextura fragmentaria (aunque ordenada), su popularidad y difusión. El Índice del Cardenal Gaspar de Quiroga de 1583 envida a la tremenda, prohibiendo todos los libros de horas en romance: «Horas en Romance todas, quedando las de Latín: salvo aquellas que expresamente están prohibidas». El libro de horas es un objeto de devoción personal pero se sabe que las oraciones o partes que contiene se leían y recitaban colectivamente²⁸. Valdés pedía, en efecto, que se quitasen de estos libros las partes que se pudieran calificar de *curiosas y supersticiosas* y, a resultas, se censuran más de cuarenta ediciones en latín y en lengua vernácula entre las que Emilia Colomer Amat señala dos ediciones impresas en Toledo por Pedro Hagenbach en 1505 y Juan de Varela de Salamanca en 1512, así como Burgos: Andrés de Melgar, 1519; Sevilla: Juan Cromberger, 1528, 1537, 1538; Juan Varela de Salamanca, 1531, 1539, etc., como también todas las «Horas Romanas en romance sin nombre de impresor, ni donde ni quando». La desviación de la ortodoxia en buena parte de esta producción editorial explicaría «la insólita escasez de ejemplares conservados» (130)²⁹.

27. En el *Catálogo de libros en romance* del Índice de 1559 los escritos prohibidos de carácter literario suman 19 títulos, bien estudiados, pero entre los de carácter religioso Jesús Martínez de Bujanda, «Literatura e Inquisición en España en el siglo XVI», en *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, edición de Joaquín Pérez Villanueva, Madrid: Siglo XXI, 1980, págs. 579-592, cit. pág. 584, estableció la siguiente clasificación: «Textos de la Sagrada Escritura en lengua vulgar (18), catecismos o doctrinas cristianas (13), libros de horas (20), oraciones (10), tratados de espiritualidad (36), escritos de polémica religiosa (14). En el Índice de Quiroga se incluyen ya 600 obras romances, prohibidas o expurgadas. Todo ello a pesar de que como significan P. M. Cátedra & A. Rojo, *Bibliotecas*, pág. 128, «en la pragmática de 1558, se excluyen de la obligación de solicitar licencia una serie de libros que tienen el común denominador de ser anteriormente publicados y de gran consumo, entre los que figuran libros religiosos de categoría litúrgica, como 'misales, breviarios, diurnales, libros de canto para las yglesias y monasterios, horas en latín y en romance, cartillas para enseñar a niños, flos sanctorum'».

28. *Vid.* Paul Saenger, «Books of Hours and the Readings Habits of the Middle Ages», *Scrittura e Civiltà*, 9 (1995), págs. 239-269. Traducción francesa de Roger Chartier en «Prior de bouche et prier de coeur. Les livres d'heures du manuscrit à l'imprimé», en *Les usages de l'imprimé (XV-XIX^e siècle)*, edición de Roger Chartier, París: Fayard, 1987, págs. 191-213.

29. Emilia Colomer Amat, «Libros de horas impresos en España en el primer tercio del siglo XVI. Reseña de una edición perdida», *Locus amoenus*, 4 (1998-1999), págs. 127-135. Según Emilia Colomer son los propios copistas, libreros y editores los que *dinamizan* el texto de los libros de horas tratando de acoplarse a los gustos del público añadiendo así «plegarias de su propia invención e incluso textos profanos» (128), aspecto que se verificaría

Las listas de los índices no son más que el reflejo pálido de la inacabable lista de sospechas y reticencias espirituales, de sugerencias y actitudes, muchas veces, más que de hechos consumados, terreno abonado para la paranoia intelectual y la caza de brujas textuales. Esto es, lo que Virgilio Pinto llamó *la sigilosa presencia de la Inquisición*³⁰.

¿Cómo se consideran los pliegos de la Pasión, como textos literarios o como textos religiosos? Los textos literarios tuvieron manga ancha en España, al contrario que en las prescripciones romanas³¹. Al contrario, los textos religiosos fueron severamente controlados³².

2. LÍMITE GENÉRICO

El dispositivo externo es preventivo, esto es, prevé o anticipa (a veces simplemente certifica su uso tradicional) la posibilidad de las desviaciones respecto a la norma. Pero para que ese mecanismo se ponga en funcionamiento no basta con el hecho de su existencia. Han de subyacer unas

en el libro de horas como talismán, estudiado por Paul Saenger, «Books of Hours», para el que señala la aparición o presencia de imágenes eróticas (en relación con el baño de Betsabé, por ejemplo).

30. V. Pinto Crespo, *Inquisición y control ideológico*, pág. 31.

31. Las primeras prohibiciones que hemos de tener en cuenta son las de las biblias romances y en otros idiomas como el árabe o el hebreo y los libros de horas, categorías que comprenden, de forma implícita, otros textos de literatura devocional, difíciles de controlar. Los textos con presencia de tema religioso fueron progresivamente censurados. Por ejemplo, los *contrafacta*, en los que un asunto piadoso es reconvertido a la parodia o al terreno amoroso y hasta abiertamente erótico, son representados entre las prohibiciones valdesianas de 1559 por la sección de obras devotas provocantes a burla del *Cancionero General* de 1511 y las *Lecciones de Job* en metro romance, calificadas como anónimas por Valdés pero identificadas como de Garci Sánchez de Badajoz en el índice de Quiroga, *aplicadas a amor profano*. La prohibición de la *Égloga de Plácida y Victoriano* de Juan del Enzina, por ejemplo, no se haya relacionada tanto con el tratamiento abierto del suicidio, cuanto por la inclusión de una parodia del *Officium defunctorum*, tal y como ha señalado Peter E. Russell, «El Concilio de Trento y la literatura profana», *Temas de «La Celestina» y otros estudios*, Barcelona: Ariel [Letras e Ideas. Maior, 14], 1978, págs. 443-478. La historia de Cristo anovelada del *Gamaliel* también fue prohibida por Valdés, pero no así textos como la *Conquista de Orán* de Martín de Herrera que se declara seguidora del *Gamaliel*, quizás debido al hecho de tratar un tema histórico bajo la advocación del Cardenal Cisneros. En general véase Antonio Márquez, *Literatura e Inquisición en España (1478-1834)*, Madrid: Taurus, 1980.

32. Vid. J. Martínez de Bujanda, «Literatura e Inquisición», pág. 592.

razones o motivos, por muy precarias que éstas o éstos sean, para que la restricción se haga efectiva. Los pliegos sueltos poéticos de la Pasión entran dentro del espacio de peligro señalado por los Índices: tocan en lo espiritual, su punto de partida es el texto de los Evangelios, que traducen, parafrasean, interpolan o contaminan; son textos romances y son, además, textos literarios. Son, con respecto al asunto trascendental que cuentan, textos contradictorios, subproducto bíblico, espiritual, editorial y hasta, en cierto sentido genérico ligado al *sermo humilis*, literario.

Una Pasión, la Pasión sinóptica. Pero el diálogo con el Nuevo Testamento, con la palabra que nos comunica con Dios hecho hombre, condujo al diálogo con ese hombre, y así nacieron decenas de textos que decían otras cosas, que lo fracturaban, lo contradecían, lo inventaban.

Todos los textos fueron alimentados por una misma pulsión retórica, la necesidad de transmitir a los hombres presentes y futuros la Pasión de Cristo. Dos impulsos se concentraron desde el principio. Por un lado la cancelación de la *mouvance* textual a márgenes controlables, no más allá de la traducción literal, acompañada de la obliteración de aquellos textos y productores textuales que excedieran de la norma integrista. Por otra parte la tendencia desintegradora (*des-integrista*) volcada a los márgenes de la glosa y la sobreinterpretación de aquello que *no podía ser dicho de otra manera*. En tiempos de los Padres la polémica se contuvo en lo intelectual. Más adelante la polémica se expresó en términos de lo criminal. Los disidentes pasaron a ser herejes, y la herejía a ser condenada física y espiritualmente, con cargas graves.

Este control, la censura y la inquisición, es el control externo, que llegó a convertirse, como se ha visto, en un aparato burocrático.

Existe otro control, más sutil y delicado, que nace de las mismas palabras y de los mismos textos, de su raíz retórica, donde el límite es interno o, dicho de otro modo, poético.

Los pliegos sueltos poéticos pueden considerarse, al menos en lo que afecta a géneros ya marcados por la tradicionalización como el romance, como *textos mixtos*, tocados, según palabras de Alberto Montaner, «por las normas estéticas tanto del texto escrito como del producto oral»³³, sobre los que pesan, en alguna medida, las *implicaciones oralistas de la retórica* y su dependencia con la oratoria. Esto es, que en los textos impresos

33. A un propósito más general que el de los pliegos sueltos: «El concepto de oralidad y su aplicación a la literatura española de los siglos XVI y XVII», *Criticón*, 45 (1989), págs. 183-198; cit. pág. 191.

se proyectan hábitos o fórmulas características de un modelo estilístico radicado en una oralidad más o menos dominante³⁴.

Ahora bien, los pliegos poéticos de la Pasión, si bien han secundado al romancero, efectivamente tradicional, se diferencian de éste en que su origen evangélico es más particularmente escrito que cualquier otro texto, incluyendo las epístolas oratorias de san Pablo.

Praedicate Evangelium (Mc 16.15); *Praedica verbum* (2 Tm 4.2). En efecto, Northrop Frye admitía que las características retóricas de la Biblia son las de la oratoria (oral)³⁵ y George Kennedy, que ha buscado su ilación con la retórica griega, desde la consideración de que la *Retórica* de Aristóteles no es un modo de describir la retórica griega, sino el modo universal de la comunicación humana, asegura que «en mucha mayor medida que cualquier texto moderno, la Biblia mantuvo siempre una dimensión oral y lineal al servicio de su audiencia», que puede asumirse como un *texto oral congelado* y que, en consecuencia con su impacto original, es preciso «leer la Biblia como un discurso oral»³⁶. O lo que es lo mismo, leer y escuchar la Biblia, interpretar sus palabras, no como un texto litúrgico, cristalizado en la ceremonia, sino como un texto vivo y abierto.

Esta dimensión espiritual del texto bíblico como *movimiento* es el que se advierte desde la evolución semántica del término *passio*, estudiado por Erich Auerbach en una importante nota titulada «Gloria Passionis». Si en el espacio de la moral estoica la *passio* tiene un sentido peyorativo³⁷, como opuesta a la *ratio*, y el ideal es la calma del sabio que,

34. En ocasiones, como ha suscrito Giuseppe Di Stefano, «El pliego suelto: del lenguaje a la página», *Imprenta y crítica textual en el Siglo de Oro*, edición de Pablo Andrés Escapa & Sonia Garza, Valladolid: Universidad de Valladolid & Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2000, págs. 171-185, lo que sucede es justamente lo contrario, esto es, que el impresor, sujeto eminentemente textual, ofrece un tratamiento literario de lo popular de forma consciente (*popularización*). La posición de lo oral y lo escrito en este género de textos suele ser, en fin, complementaria.

35. Northrop Frye, *El gran código*, traducción castellana de Elizabeth Casals, Barcelona: Gedisa [Esquinas], 1988 [1ª. ed. or. 1981].

36. George A. Kennedy, *Retórica y Nuevo Testamento*, traducción castellana de Federico de Carlos Otto, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003 [1ª. ed. or. 1984], pág. 20, en los dos casos.

37. Así también la *compassio* o, mejor, *misericordia*, en la que destacan, como aquellas mujeres de Jerusalén (Lc 23 27: *Sequebatur autem illum multa turba populi et mulierum, quae plangebant et lamentabantur eum*) que se compadecen de Cristo en los momentos más dolorosos del ascenso al Calvario, o «las viejas y las pobres mujeres [...] que se conmueven con lágrimas de las personas más peligrosas», en Séneca, *De clementia* 2 5.1. Cristo, en efecto, comparte esa condición de criminal y acusado, al ser crucificado, suplicio infame, junto a dos ladrones. Una definición de *misericordia* en 2 5.4: «La compasión es

contrario a la *actio* permanece *impassibilis* en la calma de la razón, en la mística clásica, por ejemplo en san Bernardo, la *passio* aparece como una conmoción interna que se expresa a través de la *perturbatio*, la agitación y el desasosiego, tomando la forma del motivo amoroso³⁸. La *passio* es una violencia del cuerpo y del alma que se manifiesta en un enganche emocional. Con acertadísimas palabras se expresó Auerbach sobre esa violencia ejemplar del cuerpo humano y espiritual de san Francisco, en el que los *stigmata* son una marca de amor violento: «el que carece de *passio* carece de Gracia, el que no se entrega, sufriendo con él, a la *passio* del Salvador vive con el corazón endurecido, en la *obturatio cordis*...»³⁹.

El destinatario o el soporte femenino de buena parte de la literatura cristológica en general y pasional en concreto no es ajeno al movimiento reformista iniciado por Francisco de Asís⁴⁰, así como el auge de clarisas o carmelitas en suelo hispánico, a menudo promocionadas o sostenidas por damas nobles⁴¹. Un análisis completo del destinatario femenino y su desglose en géneros o temas literarios nos daría buena cuenta de la importancia de esta consideración, no ajena al éxito de motivos como el de la Verónica o la Magdalena en la literatura religiosa, por no hablar de la *Compassio Mariae*. Éste, desde luego, es un término fundamental, *compassio*, padecer con, moverse con, acompañar en la *via crucis*, en el

una enfermedad del espíritu que se contrae al contemplar las desgracias de los demás, o una depresión causada por los males de los demás, que cree que suceden a quienes no lo merecen». Me sirvo de la traducción castellana de Carmen Codoñer, Madrid: Tecnos [Clásicos del Pensamiento, 48], 1988.

38. Cf. Jeanne Yvonne Tillier, «Passion Poetry in the Cancioneros», *Bulletin of Hispanic Studies*, 62 (1985), págs. 65-87.

39. En *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media*, traducción castellana de Luis López Molina, Barcelona: Seix Barral, 1966 [1ª. ed. or. 1958], págs. 70-81; cit. pág. 79.

40. No será en balde recordar que los grandes prelados del cambio de siglo en Castilla son franciscanos, Pedro González de Mendoza (1428-1495) y Cisneros (1436-1517). Fray Ambrosio Montesino había hecho, por mandado del reverendísimo cardenal de España, unas coplas del glorioso san Francisco. Sobre el contexto religioso en que se sitúan las destinatarias femeninas de la poesía pasional y su tradición europea, bien surtido de bibliografía, véase Miguel M. García-Bermejo Giner, «Las destinatarias de la poesía cancioneril castellana pasional del siglo xv», *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, 2004, págs. 57-70.

41. Doy algunos apuntes en «La persistencia alegórica. Un poema narrativo dantesco en el corpus de cancioneros salmantinos: la *Revelación que fue mostrada a Lope de Salazar por un ángel* (BUS, ms. 2762)», *Actes del X Congrès Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval (2003)*, edición de Rafael Alemany, Josep Lluís Martos i Josep Miquel Manzanaro, Alicante: Universidad de Alicante, 2005, 3, págs. 1539-1557.

itinerarium crucis. Al fin y al cabo, estas modalidades literarias se inclinan de forma decidida, más que a un encastillamiento estético, al modelo representativo característico del cristianismo, el *sermo humilis*, cuyo objeto es la empatía, llevada a sus extremos representacionales en la literatura pasional del reinado de los Reyes Católicos. Esa literatura privilegia, como aspecto dominante en la poética, no tanto la composición como el efecto público de ella, es decir, el *pathos* aristotélico. La *Vita Christi* de Íñigo de Mendoza, que no habrá de incluirse en la literatura pasional en cuanto se detiene en la matanza de los Inocentes, dedica sus versos introductorios a situar, con respecto a su destinatario, su madre doña Juana de Cartagena, el modelo de representación del que parte: el abandono de las musas paganas y el alejamiento del ciceronianismo retórico que fundamenta el humanismo europeo (coplas 4-6, por ejemplo).

En definitiva, la composición se dirige a una regulación de la lectura que se explicita a través de la *ordinatio* del texto y que potencia los dominios de lo afectivo, la energía plástica y la evidencia retórica, la hipotiposis como recurso retórico dominante a través del cual la iconografía verbal provoca, por medio de la visualización de elementos externos relacionados con la violencia de la pasión, un *movimiento interior*⁴² que favorece la *contemplación imaginativa*⁴³. Uno de los pliegos de la pasión de mayor relieve es el *Itinerario de la Cruz* de Montesino, [RM 387], impreso entre 1511-1515 (*Abc.* 15154). Está compuesto *por servicio* a la duquesa de Nájera, doña Guiomar de Castro. El título extendido nos remite a la fórmula pseudo-académica del *tratado* en verso: *Tratado de la vía y penas que Cristo llevó a la cumbre de Gólgota, que es el monte de Calvario*. Las palabras, los versos o las letras no son más que un señuelo que conduce a las almas en vuelo hacia Cristo. Así en la petición de *gracia* a Dios⁴⁴,

42. Sobre la idea de *movimiento interior* me permito remitir al lector a mi «La Pasión según Lucas Fernández», *La Corónica*, 31.2 (2003), págs. 177-216.

43. El clima pictórico en el reinado de los Reyes Católicos recurre con gran frecuencia a mostraciones meditativas, como la de *La misa de San Gregorio*, obra del Maestro de la Leyenda de santa Catalina, en la Capilla Real de Granada. En esta tabla Cristo aparece en pie mostrando la llaga de su costado y sobre un fondo de objetos alusivos a la Pasión: la Cruz, la cabeza de Judas con su bolsa, la columna, los azotes, la corona de espinas, el cetro simulado, los clavos y el martillo, la caña con la esponja de hiel, la lanza, los dados, el paño de la Vera Cruz, etc. Es cierto que aquí la extensión de las palmas de san Gregorio parece indicar una actitud de diálogo espiritual (*sotto voce*), más que de oración o meditación interior. Véase, por ejemplo, Ángela Franco Mata, «Flandes y Burgos: Iconografía pasional, liturgia y devociones», *Boletín de la Institución Fernán González*, 2 (1999), págs. 307-337.

44. «pues a ti, Señor, revelo, | mi defecto, porque hagas | venir las almas con vuelo, | por mis letras, al señuelo | de tus llagas.»

esto es, una invocación propiamente cristiana que se duplica luego con una *Suplicación a Nuestra Señora*, cuya guía ha de proveer al poeta de *verdad e dulce estilo*, | *dolor santo e sentimiento* porque, en efecto, la idea es que sin la conmoción retórica el conocimiento, la especulación teológica, es estéril: *sin lo cual todo cimiento | es pabilo*. El fondo doctrinal de esta vocación comunicativa procede del libro IV de la *Doctrina christiana*⁴⁵, pero sigue siendo un elemento de reflexión de los límites. Ese argumento agustiniano de mezclar la verdad del teólogo con el deleite de la elocuencia, así como el horaciano de mixturar lo dulce con lo útil, es el que alimenta el propósito de la *Rhetorica en lengua castellana* de Miguel de Salinas, impresa en Alcalá por Juan de Brocar en 1541⁴⁶. Me interesa ahora un pasaje en el que se refiere Salinas al estiaje de la elocuencia en la oratoria sacra⁴⁷:

Por la falta de esto vemos cada día hombres doctos que tienen ciencia y discreción puestos en predicar o dar a entender lo que sienten; no lo ordenan ni saben de manera que ellos alcancen el fin del hablar ni los otros del venir a oír, antes dan fastidio y aborrecimiento. [fol. 2 (aij)]

El juicio diríase sucesor del que se desprende de la «Significación epistolar» del *Cancionero* de Montesino, Toledo, 1508:

porque muchas vezes saben mejor las cosas divinas a los que no están muy exercitados en el gusto e dulçor dellas quando se les dan debaxo de alguna elegancia de prosa o de metro de suave estilo que quando

45. Véase, por ejemplo, José Oroz, «El *De doctrina christiana* o la retórica cristiana», *Estudios Clásicos*, 3 (1956), págs. 452-459.

46. Este libro de retórica, que explotando el texto de Tulio se pretende sencillamente ciceroniano (sin serlo), está mechado de elementos dedicados al uso retórico de la palabra no sólo respecto a la oratoria civil, también al sermón y la predicación, hasta tal punto que Salinas no vacila en comparar a Tulio y Demóstenes con Jerónimo, Agustín o Juan Crisóstomo. Describe la estructura de esta obra Ascensión Rivas Hernández, «Miguel de Salinas, la retórica y la Modernidad», *Retórica, Política e Ideología: desde la Antigüedad a nuestros días*, Salamanca: Logos, 1998, 2, págs. 47-52. Para el contenido del volumen es preciso, sin embargo, consultar el original. He manejado el impreso de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, sign. 34814.

47. Sobre la oratoria sacra véase el estudio y repertorio de Félix Herrero Salgado, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. 2. Predicadores franciscanos y dominicos*, Madrid: Fundación Universitaria Española [Monografías, 65], 1998. Puede valer, como mera introducción, el trabajo ya anticuado de Antonio Martí, «La retórica sacra en el Siglo de Oro», *Hispanic Review*, 37 (1970), págs. 264-298.

las participa por comunidad y llaneza de incompuestas palabras, según sentencia de sant Agustín en el libro *De utilitate credendi*⁴⁸.

Incluso Juan de Padilla, que había escogido un metro más solemne –en «versos castellanos o coplas de arte mayor, a causa que mejor sea leída»– y el modelo épico⁴⁹ –*Canta, Cristiano, conmigo la vida | del Hijo muy alto de Dios inefable*– antepone la siguiente rúbrica al Cántico primero de su *Retablo de la vida de Cristo*: «Cómo la vida de Cristo se debe escribir simple y devotamente, sin los altos estilos de los oradores y vanos poetas, los quales ponen más oscuridad que declaración y error más que provecho». No sabría muy bien decir a qué *oradores y vanos poetas* se refiere Juan de Padilla. Lo que sí parece claro es que ha intentado soltarse de la tradición popular a menudo aberrante, desde el punto de vista doctrinal, de cierto franciscanismo, y de la oralidad como modo de recepción dominante⁵⁰. El primer punto, por ejemplo, queda recogido en la explicación de la estructura en cuatro tablas del retablo: «[...] y así por orden poniendo las historias no apócrifas ni falsas, salvo como la santa madre Iglesia las tiene, y los santos profetas y doctores, que van por las márgenes puestos»⁵¹.

48. El *Cancionero* fue impreso por el sucesor de Hagembach. La «Significación» la reproduce facsimilarmente Julio Rodríguez Puértolas en su edición del *Cancionero de fray Ambrosio Montesino*, Cuenca: Diputación Provincial de Cuenca [Estudios Literarios, 1], 1987, pág. 60.

49. Preciso es recordar la pervivencia de esta épica cristiana y latina, por ejemplo en la *Passio Domini hexametris versibus composita* por Lucio Marineo Sículo, Burgos, 1509 o Logroño: Arnao Guillén de Brocar, c. 1513? [Norton, 250 y 423]. Al propósito véase el estudio de José María Maestre Maestre, «La *Passio Domini hexametris versibus composita* editada y anotada por Nebrija», *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento*, edición de Carmen Codoñer & Juan Antonio González Iglesias, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1994, págs. 215-226. Así como, de Adam de Montaldo, la *Passio domini nostri Jesu Christi carmine heroico composita*, Sevilla: Jacobo Cromberger, c. 1506? [Norton 770].

50. Compárese, por ejemplo, con la rúbrica en la que comienza, propiamente, la *Pasión trovada* de Diego de San Pedro: «Comiença la Passión trovada por Diego de Sant Pedro, en la cual van enxeridas algunas razones contemplativas, puestas a fin de provocar a más devoción a los que la leyeren y oyeren». Se apreciará que el destinatario individual con que se abre la *Pasión* se ha convertido ya en un destinatario colectivo.

51. Compárese la rúbrica inicial de las *Coplas... sobre diversas devociones y misterios de nuestra santa fe católica* de fray Ambrosio de Montesino, según la impresión toledana de Juan Vázquez, c. 1485: «En todas ellas se somete a la corrección y sentencia de la sancta madre iglesia y a la mienda de los que en rimo y prosa son doctos y experimentados varones [...]». Esto es, se vincula de propósito a un doble tribunal, eclesiástico y estético o literario. Portada-Índice reproducida facsimilarmente por J. Rodríguez Puértolas, *Cancionero*, pág. 19. La única edición, parcial, del *Retablo* sigue siendo la de R. Foulché-Delbosc, *Cancionero castellano del siglo XV*, Madrid: Bailly-Baillière [Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 19], 1912. Su primera edición corrió a cargo de Jacobo Cromberger en Sevilla, 5 de marzo de 1505.

Si hemos de creer a Keith Whinnom, Diego de San Pedro es un escritor cuyo estilo «debe todo a los manuales medievales de retórica»⁵². Ahora bien, la *retórica emotiva* de Diego de San Pedro, Mendoza, Montesino o Román, autores que se reparten lo más granado de los pliegos sueltos de la Pasión se caracteriza por lo que María Cruz García de Enterría caracterizó acertadamente como *retórica menor*⁵³, a pesar de que Eugenio Asensio llegara a considerar que gracias «a la frecuentación del humanista holandés, la literatura de piedad supera la torpeza estilística del tiempo de los Reyes Católicos» (311)⁵⁴.

Dámaso Alonso escribió, por su parte, unas hermosas páginas sobre esa poesía paralela a la de la Pasión que es la de la Navidad, a propósito de la diferencia estilística entre fray Ambrosio Montesino y Lope de Vega. A fray Ambrosio, en las antípodas de Lope, según Dámaso, lo califica de dulce e intuitivo: «Fray Ambrosio, de técnica mucho más humilde, siempre está en trance, si no de misticismo, de la más humana y simpática piedad, siempre parece escribir de rodillas»⁵⁵. Dámaso Alonso identificó, con gran agudeza literaria, el pasaje clave, de entre los poemas del franciscano, el que mejor expresa la paradoja en el trato literario con lo humano y lo divino, a través de la doble naturaleza de Cristo, siempre puesta de relieve en el fragmento pasional de la Oración del Huerto, por el propio Cristo, pero nunca mejor expresada que por la Virgen, que a *solas piensa*⁵⁶:

La Virgen a solas piensa
 qué hará
 cuando al Rey de luz inmensa
 parirá,
 si de su divina esencia
 temblará,
 o lo que le podrá decir.
 ¡No la debemos dormir
 la noche santa,
 no la debemos dormir!

52. K. Whinnom, «El origen de las comparaciones religiosas del Siglo de Oro: Mendoza, Montesino y Román», *Revista de Filología Española*, 46 (1963), págs. 263-285; cit. pág. 266.

53. María Cruz García de Enterría, «Retórica menor», *Studi Ispanici*, Pisa: Giardini, 1990, págs. 271-291.

54. Eugenio Asensio, «Heterodoxos españoles en el siglo XVI. Los estudios sobre Erasmo, de Marcel Bataillon», *Revista de Occidente*, 63 (1968), págs. 302-319; cit. pág. 311.

55. Dámaso Alonso, «Poesía de Navidad. De fray Ambrosio Montesino a Lope de Vega», *De los siglos oscuros al de Oro*, Madrid: Gredos [Campo Abierto, 14], 1958, págs. 137-143; cit. pág. 140.

56. Dámaso Alonso, «Poesía de Navidad», versos reproducidos en págs. 142-143.

También piensa si le hable
 en gran seso,
 por ser el Dios perdurable,
 de amor preso;
 o si por hijo entrañable
 le dé un beso
 cuando le vea reír.
 ¡No la debemos dormir
 la noche santa,
 no la debemos dormir!

No creo que Dámaso utilizara aquí el sintagma *simpática piedad* en un sentido técnico, como tampoco el término misticismo. Lejos del misticismo en sentido propio, de esas meditaciones interiores del quietismo que se resuelven en la anulación en la nada (y donde el modelo es la aniconicidad), Montesino puebla su poesía de imágenes concretas, precisamente para desenvolver la *simpática piedad*, la identificación piadosa de su público con el motivo de la Pasión. Esa retórica visual es uno de los recursos más habituales de la poesía pasional de finales del siglo xv, en relación con la célula psicológica de la memoria, donde reside el poso meditativo⁵⁷. Abunda la prosopopeya y el apóstrofe, las increpaciones al llanto y a la lágrima, lógicamente desarrollados a través de los procedimientos de la *actio* en el caso de su representación pública. En unas *Coplas de la cruz* que fray Ambrosio compuso a ruego de doña Juana de Peralta, hija del Condestable de Navarra, una de las rúbricas indica el objeto de la meditación, *Las armas de la Pasión*:

De una corona de espinas
 eres, cruz, acompañada;
 de unas duras disciplinas,
 y de ropas purpurinas,
 y de sogas ensangrentada;
 una columna pesada,
 clavos, martillo, escalera,
 una hiel avinagrada
 y una lanza enacerada
 son orla de tu bandera.

57. Véase, entre otros, Fernando Rodríguez de la Flor, «La literatura espiritual del Siglo de Oro y la organización retórica de la memoria», *Revista de Literatura*, 90 (1983), págs. 39-85.

Montesino, como Mendoza, San Pedro y sobre todo Román, están dispuestos a explotar todos los recursos a su disposición (el abuso de la comparación como refuerzo argumentativo, por ejemplo) para animar la *compasión* de su público, de ahí que no desdeñen la utilización de pasajes apócrifos, tradicionales o legendarios de la Escritura siempre que éstos puedan reforzar los elementos devocionales que el público, ávido de emociones, espera⁵⁸.

Un ejemplo positivo de cómo la literatura devocional se arrojó por los caminos de la fantasía literaria se explicita en la *Passio duorum*, cap. 32, fol. 90v:

O ánima mía, aunque el texto evangélico no lo diga, pues tan poco lo niega, porque muchas crueldades se hizieron contra el Señor que no se escriven, mas tú piensa, si assí fue, cual saldría de allí temblando y afligido, no se pudiendo ayudar de las manos, atadas, para levantarse, y ellos tirando de los cordeles con que iva ligado, siendo y haziendo dél muchos escarnios y mostrando con gran plazer sus aflicciones.

Y poco más adelante, en el capítulo 37, fol. 103r, se ejemplifica el modo en que el oyente, por comparación, puede identificarse con el sufrimiento divino a través, no ya de la *commiseratio*, más o menos pasiva, como la de aquellas mujeres de Jerusalén, sino de la *compunctio*, un vuelco activo del ánimo que sustituye a Cristo en su Pasión:

Contempla al Señor cómo estava asentado en medio de aquellos ministros de muerte oyendo blasfemias, callando su boca, atadas sus manos, llorando sus ojos, saliendo muchas lágrimas por debaxo del paño, entristecida su ánima, solloçando y sospirando mucho, diziendo entre sí [...]⁵⁹.

58. Algunos de estos elementos apócrifos y tradicionales los destaca Julio Rodríguez Puértolas en su «Leyendas cristianas primitivas en las obras de fray Íñigo de Mendoza», *Hispanic Review*, 38 (1970), págs. 368-385. Referentes a la Pasión de Cristo se ocupa de la Verónica, el Retrato de Cristo (inserto, por ejemplo, en el *Gamaliel*) o Longinos.

59. Añado otros dos pasajes, el primero sobre la contemplación de Cristo en la Columna, cap. 55, fol. 144r: «Contempla, ánima, cómo le vees desatar de la coluna, y cómo le dizen que se vista su túnica, y nota bien cómo se abaxa por su vestidura, yendo desnudo y aflicto por ella a la parte donde la avían echado, y cómo la desenbuelve y la viste, cubriendo con ella sus carnes y llagas, açotes cómo no le ponían en la espalda unturas ni paños ni otras cosas semejantes que a los otros açotados se solían poner para mitigar los dolores y reprimir la sangre, mas assí como se vistió, se le pegó la lana de la túnica a las llagas [...]». El texto de la *Passio duorum* se permitía excesivas libertades, a las que puso coto la expurgación a la que se vio sometida, según se muestra en el *Index* matritense de 1612 que transcribo en cursiva (cap. 65, f. 110v-113r): «*Primero, pásmate en viéndole, después*

Y en este momento se inicia la superposición emocional de los momentos del Nacimiento y la Pasión, al que atienden, en numerosas ocasiones, tanto la iconografía como las ilustraciones xilográficas de nuestros pliegos —el grabado que hace de portada de la *Glosa peregrina* de 1566 que representa la Anunciación, pero sobre todo el grabado doble de la *Glosa peregrina* de 1560, con la Anunciación y la Pasión simplificada (con San Juan y la Virgen a los pies de Cristo) que concuerdan con la disposición del contenido de estos pliegos, el segundo cántico dedicado a la encarnación y el cuarto a la muerte y pasión, al que sigue el sexto de la resurrección. La vinculación de ambos grabados puede localizarse en otros pliegos de temática aneja, como en el de Croft sobre la *Contemplación de nuestra Señora para rezar y contemplar los dolores que sintió Nuestra Señora en la Pasión de Christo nuestro Redemptor*: «O mi bendita madre, si agra me viesses y te acordasses quán hermoso me pariste o con quanta reverencia me tratavas en el pesebre y, considerando cómo soy afeado y maltratado aquí ¡o, quánto dolor de corazón te fatigaría y a mí mucho más! [...]». Naturalmente se apelaba a la identificación psicológica, a la experiencia de la infancia y de la maternidad del destinatario para provocar de forma más inmediata la remoción espiritual.

desmâyaste abraçándote con él y eres causa de su desmayo, e que, caído en tierra, le tornen a levantar a coces y a palos, por los cabellos e sogas tirando. Ave piedad d'él y sal de esse pasmo y déxale ir a morir, que quanto más le detienes tanto más le atormentan. ¡Ay dolor!, que la mayor piedad que puedes bazer es dalle priessa que vaya e muera presto, pues quanto más tardare en morir, tanto más serán sus tormentos e vituperios e sola la muerte será su descanso. Ayúdale a levantar e dale priessa que ande, no le detengas ¡ay!, pues vees lo que passa. Harto le atormentan los sayones sin que tú le atormentasses más con tu vista e diesses a ellos ocasión de más crueldad. Despásmate, Señora, y cobra esfuerço [...]. La obra de fray Francisco Tenorio, relacionado con la Valladolid de los últimos años de Mendoza, se terminaría de componer en 1519 y su éxito lo muestran hasta 15 ediciones entre 1526 y 1623. Recorre en 88 capítulos la Pasión desde el domingo de Ramos hasta la noche del Viernes Santo en que, después de depositado el cadáver en el Santo Sepulcro, la Virgen se recoge en su casa. No fue prohibida pero sí ampliamente expurgada por sus tendencias excéntricas y su uso extendido de pasajes no sinópticos como el del Evangelio de Nicodemo en el capítulo 59, por ejemplo. La obra fue corregida y bastante manipulada por fray Luis Escobar, que añadió al texto de Tenorio unas *Horas de la Pasión* con gran protagonismo marial. No tuvo tanta suerte como la *Passio durorum* un libro próximo en sus fechas iniciales (1511) y su propósito, el *Fasciculus myrrhe*, en el qual devotamente se trata de los misterios de la sacratíssima pasión de nuestro redemptor Jesuchristo, Burgos, 1511, 1514, 1531; Sevilla, 1524, prohibida por Valdés (1559: 482), así como una obra llamada *Tractado de la vida de Jesu Christo, con los mysterios del Rosario, en metro*, de Alonso de Traspinedo, impreso tras el *Fasciculus myrrhe* en la edición de Amberes por Martín Nucio en 1553; *vid.* Valdés, 1559: 593^a.

La óptica mística (san Agustín, Alberto Magno, Tomás de Aquino) y la teoría sobre la *memoria* de origen retórico se aliaron en la vertebración de la *Imago pietatis*, de las *imágenes empáticas* que, como ha subrayado Juan Luis González García⁶⁰, se impusieron en el otoño de la Edad Media, desde los Países Bajos hasta la Castilla de Isabel la Católica, imágenes que comparten una misma secuencia con el sermón que predica a los ojos⁶¹, la representación dramática propiamente dicha o la poesía pasional que, aunque comparten elementos de carácter retórico y emotivo, se caracterizan por dos ámbitos especializados de difusión dominante: la representación y el sermón el espacio público; la poesía pasional y las imágenes pintadas el espacio doméstico que deriva en una *participación extralitur-gica* del cristiano diferenciada de las ceremonias piadosas institucionalizadas.

Sobre los textos pasionales, y en especial sobre aquellos que habían de competir, como los pliegos sueltos, con los productos novedosos de esa franja del mercado, se ejerció una violencia similar a la que representaba la propia Pasión. La posibilidad de mayor proliferación de estos textos debió verse aquejada al menos por dos motivos: de un lado la tradicionalidad del tema, que no admitía sustanciales variantes y, derivada de ella, la imposibilidad de extender el tema pasional sin riesgo de contravenir las indicaciones inquisitoriales, que hubieron de mirar con celo el mercadeo de estos evangelios populares en verso.

La expansión literaria, la apertura y/o la transferencia genérica característica del pliego suelto, llevaba al *contrafactum*, a la *vanitas* poética o a la extravagancia; la expansión temática conducía a lo apócrifo o a lo legendario; la literalidad no era posible, según se manifiesta en las prohibiciones inquisitoriales⁶². En realidad los poetas no especializados en

60. En su documentada aportación «Imágenes empáticas y diálogos pintados: arte y devoción en el reinado de Isabel la Católica», *Isabel la Católica. La magnificencia de un reinado*, Valladolid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales & Junta de Castilla y León, 2004, págs. 99-114.

61. *Vid.* Giuseppina Ledda, «Predicar a los ojos», *Edad de Oro*, 8 (1989), págs. 129-142.

62. El pliego suelto, como otros productos espirituales en romance para la devoción particular carecía, por sus características materiales y comerciales, de un espacio fácilmente controlable en su difusión y recepción. En realidad no puede hablarse de un retroceso de las prácticas culturales adosadas a la Pasión, ni siquiera de una sequía de los motivos pasionales durante el siglo XVI: nada más alejado de un siglo dominado por la imagen de la Cruz. Se trata, antes bien, de una restricción de los canales o conductos no oficialistas. Al contrario que el caso del pliego suelto (y en parte el teatro), el sermón público refuerza su presencia y, en el ámbito del culto, la exposición pasional aparece promocionada, desde mediados

pliegos de finales del siglo xv ya habían explotado al máximo de su rendimiento los modelos expresivos y representacionales de la Pasión *literaria* y contaban, además, con la sanción del uso y la memoria de su aceptación regia o la de Cisneros⁶³. Al parecer durante los primeros 30 años del xvi los copleros de la Pasión y sus impresores mantuvieron cierta actividad, cubriendo los géneros en este caso tangentes de la representación o diálogo y la poesía narrativa. Al pliego pasional, como producto de la imprenta le quedaba, en todo caso, desempeñar el papel de un objeto de culto menor, estampa piadosa o simple talismán, pero no era fácil confiar en las inspecciones inquisitoriales. Quizá esa corriente subterránea que es la literatura popular impresa abandone alguna vez su nivel freático y nos inunde de textos y conocimientos nuevos. Mientras dura la sequía, sin embargo, es preciso conformarnos con sospechas, conjeturas, problemas.

del siglo xvi, con Felipe de Neri (1515-1595) a la cabeza, con la innovación del oratorio, una forma musical habitualmente centrada en la Pasión de Cristo cuya práctica surge acompañada, en el servicio religioso, por sermones, oraciones, himnos y prácticas devocionales *dirigidas* por el aparato eclesiástico en el marco de la Iglesia y sus alledaños, restringiendo de esta manera la práctica privada o la devoción organizada fuera del redil institucional. Estas manifestaciones públicas oficiales no supusieron una pleamar en el espacio de las prácticas religiosas, sino que el público se integró en ellas, suponiendo entonces la avanzada de esa Península metafísica que, con su maquinaria exterior y espectacular anegó el siglo xvii hispánico.

63. Compárense, por ejemplo, las portadas, muy similares, del *Cancionero* (Toledo, 1508) de fray Ambrosio Montesino y las *Farsas y Églogas* (Salamanca, 1514) de Lucas Fernández, cuya pieza mayor es el *Auto de la Pasión*.