

Dominique de Courcelles

*Escribir la historia, escribir historias
en el mundo hispánico*

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2009

398 p.

(Teoría e Historia de la Historiografía, 9)

ISBN 978-607-02-0661-0

Formato: PDF

Publicado en línea: 25 de mayo de 2016

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/escibirhistoria/hispanico.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, Ciudad de México



La historia de sí mismo: entre memoria personal y memoria colectiva

De la reconquista de la península ibérica a la conquista del Nuevo Mundo, abierta ya a nuevas fuentes no solamente literarias, la historia renunció a realizarse como totalidad de lo real y se expandió en una multiplicidad de historias heterogéneas. Aquel que cuenta busca el todo de la historia a través de su tema de estudio. El tiempo único estalla en numerosas temporalidades heterogéneas: la historia de una ciudad o de un reinado, la historia de tal príncipe o de tal gran capitán, la historia de tal orden religiosa, la historia de los milagros de un santo o de un santuario, la historia de las aguas o de las montañas, etcétera. Es en ese contexto que se debe volver a leer la célebre *Confesión de un pecador delante de Jesu Christo redemptor y juez de los hombres, compuesta por el doctor Constantino*, según el título que lleva la edición de 1554 realizada en Évora, Portugal. Historia de un pecador, se desarrolla en la temporalidad singular y a la vez paradigmática de toda criatura, de todo hombre pecador desde su nacimiento hasta su muerte. Del mismo modo que la historia de España aún pertenece a una historia santa que la trasciende en el espacio y en el tiempo, la historia del “yo” que es la de todo hombre pecador, y por tanto de su autor, pretende inscribirse en la historia de la salvación.

*El autor de la Confesión de un pecador en la España
de la primera mitad del siglo XVI*

Se editó por primera vez esa obra hasta entonces anónima en 1547, en Sevilla. Es un texto corto, de unas veinte hojas en doceavo que encuentra inmediatamente una notoriedad tal que, desde 1548, para evitar que se publicara fuera de su control, su autor obtuvo del emperador Carlos V un privilegio real que le otorgó los derechos exclusivos para imprimir y vender la totalidad de sus libros. Mas ese privilegio, con fecha de 1548 y que cita ese libro de 1547, es conocido únicamente porque figura, en 1551, en la quinta edición de la *Suma de doctrina christiana* del mismo autor que es, ni más ni menos, el célebre predicador de la catedral de Sevilla, Constantino Ponce de la Fuente. La ciudad de Sevilla otra vez

aparece como importante centro de la creatividad, de la circulación de los libros y de las ideas en el mundo hispánico del siglo XVI. Sí, en 1551, *Confesión* se atribuye con certeza a Constantino; no se conservó ningún ejemplar de la primera edición anónima de 1547. Esa edición fue avalada sólo por la mención que figura en la relación de los libros que condenó a la hoguera, en 1558, el Consejo de la Inquisición de Valladolid. Entre varias obras de Constantino, el consejo ordenó quemar: “Otro que se intitula *Confesión de un pecador delante de Jesucristo*. Impreso en Sevilla sin autor por julio de 1547”.¹ Así a partir del deseo muy retórico de anonimato de un autor, materialmente imposible de cumplir por la difusión comercial de la obra, al libro confiscado y quemado por la Inquisición con el fin de despojar de cualquier credibilidad la conciencia privada de su autor, es la cuestión del verdadero tema de la operación de memoria —confesar— la que tiende a ocupar claramente el escenario de la historia de Constantino Ponce de la Fuente.

Constantino Ponce de la Fuente nació en la región de Cuenca, hacia 1502, en una familia probablemente conversa, es decir de origen judío y convertida al catolicismo, de la que nunca habló y cuyos archivos no revelan nada pero a la cual, tal vez, aludió en *Confesión*. Estudia en la por entonces nueva Universidad de Alcalá de Henares, fundada por el cardenal inquisidor general de Castilla —franciscano con estricta observancia, humanista, consejero de los Reyes Católicos, Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517)—. En Alcalá descubre el nominalismo y la exégesis, el griego, el latín, el hebreo, también el humanismo de Erasmo y el aliciente por una religión más interiorizada. De hecho, el fundador de Alcalá quiso rehabilitar el prestigio de la teología y de la filosofía desatendidas en provecho del derecho civil y canónico en las universidades tradicionales de Salamanca y Valladolid. Se apegó a introducir en España la filosofía del pensador franciscano Duns Scot quien, en los países nórdicos, compartió con el tomismo la dignidad de la doctrina escolástica clásica y, sobre todo, creó una enseñanza nueva del nominalismo basada en la doctrina de Guillermo de Occam. Al establecer la separación radical entre la razón y la fe, la crítica nominalista puede llevar a la más sutil sofística o confirmar las tendencias fideístas. En los años 1507-1510, el nominalismo orientó a Lutero hacia su doctrina de la gracia y su concepción de la Biblia como suprema autoridad. Una influencia similar pudo ejercerse sobre tal o cual teólogo formado en Alcalá. Por otra parte, Cisneros consideraba que las lenguas bíblicas constituían los elementos de una ciencia teológica completa y

¹ Archivo Histórico Nacional, Madrid, *Inquisición*, libro 323, f. 146: *Los libros que se mandaron quemar por los señores del consejo de Valladolid 3 de enero 1558*.

encomendó el estudio de los textos de las Escrituras. Es en Alcalá, entre 1514 y 1521-1522, donde se publicó la Biblia políglota según los textos hebreos, griegos, latinos y siríacos. Cisneros quiso también hacer de Alcalá el lugar de la formación intelectual y espiritual de los decanos de una Iglesia más pura. Admiró a Erasmo, entonces consejero del joven rey Carlos de España.

Los años de formación y de estudios de Constantino Ponce de la Fuente en la Universidad de Alcalá forzosamente fueron marcados por los grandes debates que agitaron la España intelectual y religiosa sobre el iluminismo, el pensamiento religioso de Erasmo y la doctrina de Lutero que Roma condenó definitivamente en 1521.² En 1525, la Inquisición del arzobispado de Toledo condenó fuertemente el iluminismo que invocaba la inspiración divina en contra del formalismo religioso y dio importancia primordial al amor de Dios a la entrega a su gracia e igualmente a la libertad religiosa. La conferencia de Valladolid, reunida a partir de marzo de 1527 por orden de Carlos V, debatió sobre el valor del pensamiento religioso de Erasmo y de su *philosophia Christi* y trató de callar las críticas que lo perseguían en España.³ El gran inquisidor y arzobispo de Sevilla, Alonso Manrique; el arzobispo de Toledo, Alonso de Fonseca; el emperador Carlos V, y los hombres de su cancillería, eran de hecho favorables a Erasmo, a su humanismo cristiano, a su concepción de la reforma de la Iglesia. Pero, en ese mismo momento, tuvo lugar el saqueo de Roma y la captura del papa por las tropas imperiales, por lo que los humanistas erasmianos no se atrevieron ya a preconizar la reforma de la cristiandad y de la Iglesia por el emperador y así terminó la conferencia de Valladolid. Por ello, a la universidad erasmiana de Alcalá de Henares le quedó poco tiempo para seguir siendo el centro de un humanismo que luchó por la renovación de la fe. Entre los hombres formados en Alcalá figuraron Juan de Ávila, Ignacio de Loyola, Diego Láinez y Juan de Valdés —originario también de Cuenca y hermano de Alonso de Valdés, familiar y consejero de Carlos V—; todos ellos fueron atraídos por la exigencia erasmiana de una conversión a una religión espiritual. Después del fracaso de la conciliación de la Dieta de Augsburgo (1530) cambió el ambiente en España. Poco a poco Erasmo perdió sus amistades españolas. Alfonso de Valdés, el más

² Al respecto, el trabajo de referencia, ya viejo, es el libro de Marcel Bataillon, *Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, 1a. ed., París, 1937; 2a. ed., 3 v., Ginebra, Droz, reprint, 1991: texto escrito por Daniel Devoto, editado por Charles Amid. Véase también el estudio general de Augustin Redondo, "Luther et l'Espagne de 1520 à 1536", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1 (1965), p. 109-165.

³ Los monjes a quienes Erasmo reprochó vivamente la decadencia de su ideal monástico no dejaron de criticarlo fuertemente.

impetuoso partidario de una reforma religiosa que podría inspirarse en Erasmo y ser conducida por Carlos V, falleció en octubre de 1532. Su hermano Juan se exilió en Italia desde 1531. El arzobispo Fonseca falleció en 1533, el inquisidor Manrique, en 1538, y Juan Luis Vives, en 1540. El mismo Erasmo murió en 1536 cuando ya en España eran perseguidos sus discípulos. La Inquisición, instituida para vigilar a los nuevos cristianos judaizantes llamados cristianos nuevos o conversos, muy activa también en contra de los islamitas convertidos al cristianismo, se volvió un órgano esencial de la historia del imperio español. Progresivamente la sociedad española se cerró: los privilegios de hidalguía, es decir de nobleza, se tornaron escasos, la movilidad social disminuyó, los convertidos fueron acorralados y los no cristianos expulsados.

Constantino Ponce de la Fuente dejó la Universidad de Alcalá, entonces bajo el control de la Inquisición, sin haber obtenido un diploma universitario. Lo llamaron probablemente sus antiguos compañeros establecidos en Sevilla. En 1534, acabó su formación en esa ciudad y fue nombrado predicador de la catedral, un prestigioso oficio. En esa época la ciudad próspera y activa acoge las nuevas corrientes espirituales e intelectuales. Numerosos teólogos formados en Alcalá volvieron a encontrarse ahí. Así, en esa gran ciudad de España floreció una poderosa difusión del ideal evangélico erasmiano elaborado previamente en un medio universitario. En 1547, el mismo año de la publicación de *Confesión de un pecador*, tuvo lugar el gran debate sobre el *Estatuto de limpieza de sangre*⁴ dirigido por el arzobispo de Toledo, Juan Martínez Silíceo (quien fue preceptor del futuro Felipe II), quien lleva a reservar las dignidades y las prebendas del arzobispo de Toledo únicamente a los “cristianos viejos”, lo que no impide al cabildo de la catedral de Toledo proponer a Constantino un canonicato magistral. No lo aceptó, probablemente porque tendría que comprobar su *limpieza* de sangre. Constantino no cesa de predicar en Sevilla y lo hace también en varias ocasiones en Portugal.

En 1543, el primer libro de Constantino Ponce de la Fuente, editado en Sevilla y dedicado al arzobispo de Sevilla, García de Loaysa, es la *Suma de doctrina christiana en que se contiene todo lo principal y necesario que el hombre christiano deve saber y obrar*. Se trata de un coloquio de carácter erasmiano entre tres personajes. Su triunfo es inmediato y tres meses después de su edición es preciso imprimirlo de nuevo. Se cono-

⁴ A propósito del concepto de *limpieza de sangre*, véase Albert A. Sicoff, “Les controverses des statuts de ‘pureté de sang’”, en *Espagne du XVe au XVIIIe siècle*, París, Didier, 1960. La nobleza introdujo en los juicios de nobleza las cuestiones sobre la limpieza de sangre a partir de 1550 y las órdenes militares exigieron de manera paulatina de los candidatos la prueba de nobleza y el origen viejo-cristiano, es decir la limpieza de sangre.

cen cinco ediciones, casi todas sevillanas, entre 1543 y 1551 y otras dos en México, sin autor, en 1545 y 1546, gracias al arzobispo erasmiano Juan de Zumárraga, franciscano él también como lo era el fundador de la Universidad de Alcalá. Se nota entonces, en coincidencia con el éxito de la *Suma* de Constantino, un nuevo florecimiento momentáneo de las ediciones erasmianas sevillanas que, asimismo, fueron exportadas a Nueva España. Se consideraba que Erasmo tendió a ser complaciente respecto de la herejía luterana. Sin embargo se aprobó en toda su obra todo lo que puede ser utilizado para una reforma ortodoxa del catolicismo. Después de la *Suma*, Constantino publicó *Sermón de Christo nuestro Redemptor en el Monte*. Además se editaron, en 1546, *Exposición del primer salmo de David cuyo principio es Beatus vir, dividida en seys sermones*; en 1547, *Confesión de un pecador*; en 1548, *Doctrina christiana en que está comprehendida toda la información que pertenece al hombre que quiere servir a Dios. Parte primera: De los artículos de la fe*, más enriquecida con citas escriturarias que *Suma*, de la cual se hizo una segunda reimpresión en Amberes en 1554-1555. En 1547, publicó un breve *Catecismo christiano* pero se conoció sólo por una segunda edición realizada en Amberes en 1556,⁵ dedicada al obispo de León, Juan Fernández Temiño, uno de los padres del Concilio de Trento y amigo del humanista Arias Montano. Después de 1548, Constantino no publicó nuevas obras pese a su prestigio y a las exhortaciones reiteradas de sus lectores. En la misma época, el sevillano Pedro Mexía — autor de la célebre *Silva de varia lección*, obra editada en Sevilla en 1540 y numerosas veces reeditada —, el jesuita Francisco de Borja y el futuro arzobispo de Valencia Juan de Ribera, según se afirma ulteriormente, ya habían entendido que la enseñanza de Constantino era herética.⁶

Desde 1548, la fama de Constantino llegó a la corte imperial. Carlos V lo llamó a su corte para ser capellán, es decir predicador y confesor real. Durante siete años, Constantino vivió en la corte y recorrió Europa. Seguramente, como los otros españoles, viajando por Flandes y Alemania, encontró a personas convertidas al luteranismo. Fue muy cercano al príncipe Felipe y, en 1556, asistió a la abdicación del emperador. Adquirió una voluminosa biblioteca. El humanista Juan Cristóbal Calvete de Estrella, en *Relación del felicísimo viaje del príncipe Felipe a los Países Bajos*

⁵ Cfr. Marcel Bataillon, *op. cit.*, p. 579 y s. Luis de Usóz reimprimió en la colección *Reformistas antiguos españoles*, Madrid, 1863, v. XIX: *Suma de doctrina christiana. Sermón de nuestro Redentor en el Monte. catecismo Cristiano. Confesión del pecador. Cuatro libros compuestos por el doctor Constantino Ponze de la Fuente*.

⁶ Marcelino Menéndez Pelayo da todos los detalles en su *Historia de los heterodoxos españoles*, aprobada luego de su edición por las más altas instancias eclesiásticas de España por “no contener nada contra el dogma y la moral”, 4a. ed., Madrid, 1987 (Biblioteca de Autores Cristianos), t. 2, p. 70-74 (1a. ed. 1880).

en 1552, calificó a Constantino “de muy gran filósofo y profundo teólogo, de los más señalados hombres en el púlpito y elocuencia que ha habido de grandes tiempos acá, como lo muestran bien claramente las obras que ha escrito, dignas de su ingenio”.⁷ En su célebre *Apología pro asserenda hispanorum eruditione* editada en Alcalá en 1553, el humanista Alfonso García Matamoros, profesor de retórica, elogió a Constantino en estos términos:

Unos de estos insignes predicadores es el doctor Constantino, cuyos sermones, mientras vivió en Sevilla, fueron oídos con aquella general admiración que Marco Tulio tenía por una de las primeras señales del mérito de un orador [...]. Era su modo de decir tan natural y tan llano, tan apartado del uso de las escuelas, que parecían sus palabras tomadas del sentir del vulgo, siendo así que tenían sus raíces en las más íntimas entrañas de la divina filosofía [...]. Mucho debió al arte, pero mucho más a la naturaleza y a la rica vena de su ingenio, que cada día produce cosas tales que el arte mismo con dura y pertinaz labor no podría alcanzarlas (f. 50-51).

Ese elogio de la elocuencia de Constantino, el ideal de la predicación evangélica según Erasmo, no se encuentra en las ediciones ulteriores. Así es como Constantino Ponce de la Fuente figuró en algunos libros de la historia de su tiempo y luego desapareció.

Desde 1553, la Inquisición se preocupó por la influencia política y religiosa de Constantino y sospechó de que él divulgó doctrinas iluministas, y aun luteranas. En 1554, la segunda edición de *Confesión de un pecador*, por prudencia sin duda, la realizó Andrés de Burgos en Évora, Portugal, donde la Inquisición fue menos recelosa que en España. Le añadieron dos meditaciones del célebre predicador dominico Luis de Granada sobre la comunión. El título es *Confession de un pecador delante de Jesu Christo redemptor y juez de los hombres compuesta por el doctor Constantino. Anadieronse aquí dos meditaciones para antes y despues de la sagrada communion compuestas por el Padre Frey Luys de Granada [...]. Fue impreso este libro con licencia del muy reverendo padre maestro fray Hieronimo de Azembruje, inquisidor de Évora. En casa de Andrés de Burgos. A dos de Agosto 1554. Se conocen solamente dos ejemplares de la edición de Évora: uno en la biblioteca municipal de Évora, el otro — que era el ejemplar que detenía la Inquisición española — en la Biblioteca Nacional de Madrid.⁸ Hay una tercera edición, en Amberes en 1556 con el editor*

⁷ *El felicissimo viaje del [...] príncipe Don Felipe [...] desde España a sus tierras de la Baja Alemania*, Amberes, 1552, f. 5v.

⁸ Biblioteca Municipal de Évora y Biblioteca Nacional de Madrid (R1 2 966). María Paz Aspe Ansa presentó una edición del texto, incompleta y modernizada: *Constantino Ponce de*

Guillermo Simón, como complemento del *Cathecismo cristiano. Compuesto por el doctor Constantino. Añadióse la Confesión de un pecador, hecha por el mismo autor*. En esa tercera edición de su *Confesión*, el autor juzgó necesario agregar una *Declaración* en la cual justificó cuidadosamente su objetivo.⁹

En 1555, cuando regresó definitivamente a Sevilla, Constantino encontró una ciudad agitada por luchas sin cuartel que opusieron el nuevo arzobispo Fernando de Valdés, quien fue a la vez inquisidor general de España, y el cabildo de Sevilla, celoso por sus prerrogativas. En 1556, el canonicato magistral de la catedral quedó vacante después del fallecimiento del canónigo Juan Gil, llamado doctor Egidio, amigo de Constantino, célebre por haber sido denunciado en la Inquisición en 1549 y, en 1552, obligado a abjurar sus “errores” sospechados de luteranismo de manera dramática. El cabildo decidió elegir a Constantino en ese cargo. El arzobispo Fernando de Valdés se opuso al nombramiento alegando su ascendencia judía e invocando sobre todo una encuesta que trataba no de su ortodoxia sino de un matrimonio que hubiera contraído antes de su ordenación. Sin embargo el cabildo eligió por unanimidad a Constantino y obtuvo el apoyo del papa en contra del arzobispo. El nuevo canónigo magistral, muy afectado por las acusaciones del arzobispo, cayó enfermo. Prestó juramento el 12 de junio de 1557, predicó la cuaresma de 1558 y dio un último sermón al principio de agosto del mismo año. Fue entonces cuando lo encarcelaron en el castillo de la Inquisición de Triana. El Consejo de la Inquisición de Valladolid confiscó todos sus bienes y sus libros.¹⁰ El cabildo de Sevilla no

la Fuente: Confesión de un pecador, y escritos devocionales de fray Luis de Granada. Estudio preliminar, edición y notas de [...], Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca, 1998. Presenté una nueva edición del texto en: Constantino Ponce de la Fuente, La Confession d'un pêcheur devant Jésus Christ rédempteur et juge des hommes, 1547, edición de la versión castellana de 1554 y de la traducción al francés de fines del siglo XVI de Dominique de Courcelles, precedida por: Le procès du doute et de la subjectivité dans l'Espagne du XVIIe siècle, Grenoble, Jérôme Millon, 2000.

⁹Se conservó un solo ejemplar de la edición de Amberes hasta la Segunda Guerra Mundial en la Biblioteca de Munich. Conocemos el texto gracias a la reedición que hizo en 1863, en Madrid, el protestante cuáquero Luis de Usoz en la colección *Reformistas antiguos españoles* (v. XIX).

¹⁰Cfr. Klaus Wagner, *El doctor Constantino Ponce de la Fuente. El hombre y su biblioteca*, Sevilla, 1979. El inventario de la biblioteca de Constantino en 1558 revela muchas obras bíblicas, erasmianas y reformistas y pocos libros verdaderamente protestantes, salvo la armonía de los evangelios de Osiander y tal vez dos volúmenes de Zwingly; cuenta también con cuatro obras contra Lutero, dos contra Bucer y otras tantas contra Melanchthon y una más contra los anabaptistas Oecolampadius y Musculus. Según Reginaldus Gonsalvius Montanus, cuya nota sobre Constantino la retoman de manera abreviada los sucesores del editor de Ginebra Jean Crespín en *Livre des martyrs*, la Inquisición habría descubierto varios centenares de libros que pertenecían a Constantino, adentro de los muros de la casa de la viuda Isabel Martínez, en Sevilla, lo que podría indicar, si esta información es correcta, que los libros condenados

se atrevió a defenderlo. Enviaron sus libros a Valladolid en 1558 para quemarlos, pero la Inquisición los conservó.¹¹ Desde el momento de su encarcelamiento nadie supo de él, tampoco se conocen las circunstancias ni la fecha de su muerte. Según sus enemigos, se suicidó. Es probable que el rigor de la cárcel inquisitorial de Triana y su propia aflicción provocaran su muerte. Ni el monarca — del que era un familiar — ni el papa — quien aprobó su elección al canonicato magistral — juzgaron conveniente sacarlo del oprobio del encarcelamiento por la Inquisición y tampoco arrancarlo de la muerte.¹²

Los años 1557-1560 fueron dramáticos. El agudo conflicto entre Felipe II y el papa Pablo IV hizo creer a los refugiados españoles, sobre todo a los que se encontraban en Ginebra y disponían de la prensa ginebrina, que era posible una ruptura total entre España y Roma y que se podía difundir en España un evangelismo compatible con las tendencias protestantes. En Sevilla todo empezó en octubre 1557 con el arresto de un tal Julián Hernández, quien distribuyó en la ciudad “libros heréticos”. Más de ciento veinte personas de todos los rangos sociales — religiosos, clérigos y laicos, hombres y mujeres, jóvenes y ancianos — fueron acusados de luteranismo y encarcelados.¹³ Mientras Constantino estaba en la cárcel, se perpetró la retumbante detención del arzobispo de Toledo, primado de España, el dominico Bartolomé Carranza. El arzobispo de Toledo era un gran personaje, célebre en toda Europa. Había sido enviado al Concilio de Trento como teólogo por Carlos V y llamado por Felipe II y la reina María Tudor para restaurar el catolicismo en Inglaterra. Perseguidor y evangelizador de los heréticos en Inglaterra y Flandes, despiadado sobre todo respecto de los españoles exiliados en Flandes, ante todo los fugitivos de Sevilla, sin vacilar en condenar a la hoguera libros y cuerpos, no dejó de ser abiertamente partidario de una reforma del catolicismo muy inspirada del pensamiento de Erasmo y de Juan de Valdés. Fue probablemente uno de los maestros de Luis de Granada.

fueron escondidos. Entre estos libros se habría encontrado un escrito de Constantino, donde éste expone una doctrina íntegramente luterana.

¹¹ En 1558, en la lista de los libros “heréticos” establecida por la Inquisición para ser quemados en Valladolid figura una extraña mención marginal delante de los títulos de los libros escritos por Constantino: “estos libros escritos por Constantino se detengan y no se quemem”.

¹² Cfr. La obra fundamental de William B. Jones, *Constantino Ponce de la Fuente: The problems of protestant influence in sixteenth-century Spain*, tesis de doctorado, Vanderbilt University, 1965, y el artículo de Álvaro Huerga, “Procesos de la Inquisición a los herejes de Sevilla, 1557-1562”, en *Historia de la Iglesia y de las instituciones eclesiásticas. Trabajos en homenaje a Ferrán Valls i Taberner (Annals of the Archive of Ferrán Valls i Taberner Library)*, 14 (1990), p. 4107-4144.

¹³ Ernst Schäfer, *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im 16. Jahrhundert*, Aalen, 1969 (Gütersloh, 1902), 3 t., t. 1, p. 345-367.

En 1557 su ortodoxia todavía fue incuestionable y Felipe II lo nombró sucesor del arzobispo de Toledo, Juan Martínez Silíceo, y el papa aprobó su nombramiento sin encuesta previa. En septiembre de 1558 se encontraba en Yuste en la cabecera de Carlos V, a quien asistió a la hora de su muerte, el 21 de septiembre, prometiéndole imprudentemente, según sus detractores, que la pasión de Cristo salva todo. Carranza tuvo un feroz enemigo en la orden dominica en la persona de Melchor Cano, a quien quiso impedir el acceso a la dignidad de provincial de la orden, lo que causó su perdición. En agosto de 1559, el arzobispo de Toledo fue encarcelado por la Inquisición con el doble acuerdo del rey y del papa. De hecho, Melchor Cano constituyó un expediente de pruebas y testimonios según los cuales los *Comentarios al Cathecismo christiano*, publicados en Amberes en 1558 por el arzobispo de Toledo, reunieron no solamente a los iluministas de 1525 y a los luteranos de 1558 sino también a Erasmo, Calvino y el dominico Luis de Granada. Carranza se defendió torpemente. Encarcelado en 1559, fue trasladado a Roma en 1567 para ser juzgado. El 14 de abril de 1576, finalmente conoció la sentencia que lo condenó: fue declarado vehemente sospechoso de herejía luterana; tuvo que abjurar sus errores y fue destituido de sus funciones por cinco años. Murió en la aflicción más grande el 2 de mayo de 1576, a la edad de 73 años, después de 17 años de cárcel.¹⁴ El arresto del prestigioso arzobispo suscitó una gran emoción en todo el imperio español.

Desde 1559, todas las obras de Constantino estaban incluidas en el *Catalogus librorum qui prohibentur* publicado por Fernando de Valdés en Valladolid.¹⁵ En 1560 fueron condenadas a ser quemadas al mismo tiempo que la osamenta y la efigie del autor, ya fallecido en las cárceles inquisitoriales. El 20 de diciembre de 1560, durante el auto de fe que tuvo lugar en Sevilla, la sentencia de condena del doctor Constantino por la Inquisición fue la siguiente:

Christi nomine invocato [...] debemos declarar y declaramos que el dicho Constantino Ponce de la Fuente al tiempo que murió y vivió haber perpetrado y cometido los delitos de herejía y apostasía, de que fue

¹⁴ José Ignacio Tellechea, *El arzobispo Carranza y su tiempo*, 2 t., Madrid, Guadarrama, 1968. Véase también *Fray Bartolomé Carranza. Documentos históricos*, 5 t., introd. y ed. de José Ignacio Tellechea, Madrid, Real Academia de la Historia, Archivo Documental Español, 1962-1976.

¹⁵ Cfr. J. M. de Bujanda, *Index de l'Inquisition espagnole. 1551, 1554, 1559*, Genève/Québec, 1984, p. 458-462: *Catalogo de los libros en romance que se prohíben: Constantino, las obras siguientes...* Citan todas las obras de Constantino (art. 44-451) y por lo tanto las condenas son originales. En los índices posteriores a la muerte de Constantino y a su condenación en 1560, desaparecen los títulos porque este último es condenado por ser el autor. Sólo la *Confession de un pecador* sigue figurando como anónimo y con el nombre del autor: *Confession de un pecador delante de Jesu Christo, del mesmo Constantino y sin autor*.

acusado, y haber sido y muerto hereje apóstata, fautor y encubridor de herejes, excomulgado de excomunión mayor, y por tal lo declaramos y pronunciamos y dañamos su memoria y fama [...] y sus huesos sean desenterrados y entregados a la dicha justicia para que sean quemados públicamente en detestación de tan graves y tan grandes delitos, y quitar y traer cualquier título si lo tuviese puesto sobre su sepultura; por manera que no quede memoria del dicho Constantino sobre la faz de la tierra, salvo de nuestra sentencia y de la ejecución que nos por ella mandamos hacer.¹⁶

Es toda la historia de un hombre y una parte de la de su “patria y nación” que la Inquisición española buscó condenar al olvido definitivo, desdicha existencial por excelencia. Los poderes civil y eclesiástico se conjugaron para prohibir la “memoria y la fama”, para destruir todo lo que pudiera ser memorial, los libros como cuerpos de escritura, efectos-signos de la persona de Constantino y que la tumba no encerrara su osamenta, diseminada en cenizas para el solo provecho del archivo de la sentencia y de su ejecución. Sin embargo, la difusión y el reconocimiento de los libros de doctrina y de exégesis de Constantino ya establecidos fuera de la península ibérica – más específicamente en Nueva España – sin que fueran atribuidos nominativamente a su autor – lo que contribuye a su persistencia, y probablemente en Alemania también – constituyeron el reconocimiento presente de un suceso pasado y tuvieron en jaque a cualquier prohibición de memoria.¹⁷ A partir de 1570, la Inquisición y los “mártires” de España fueron objeto de importantes artículos en la segunda edición, en ocho partes, de un martirologio protestante, publicado en Ginebra por Jean Crespin, editor hugonote francés instalado en esa ciudad.¹⁸ Los datos que contiene no pasan de 1559 y, si bien se evoca a los mártires de Sevilla, el nombre de Constantino todavía no es mencionado. Fue a partir de la edición del año 1582 en folio, en francés, realizada por los sucesores de Jean Crespin y por el historiador hugonote latinista Simón Goulart, que Constantino Ponce de la Fuente figuró como “martyr de la foi” y fue

¹⁶ La sentencia completa fue editada por Benítez de Lugo, “Constantino Ponce y la Inquisición de Sevilla”, *Revista de España*, 104 (1885), p. 199-200.

¹⁷ Cfr. Gordon A. Kinder, “Le livre et les idées réformées en Espagne”, en *La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé (1517-v. 1570)*, bajo la dirección de Jean-François Gilmont, París, Cerf, 1990.

¹⁸ En 1554, Jean Crespin, instalado en Ginebra desde 1550, había ya publicado le *Livre des martyrs*. Cfr. Jean-François Gilmont, *Bibliographie des éditions de Jean Crespin (1550-1572)*, Verviers, 1981, t. 1. En 1570, el título de la obra es: *Histoire des orays tesmoins de la vérité de l'Évangile*. Es la segunda edición en folio del martirologio, muy corregida en relación con la de 1554 y es la última edición que Jean Crespin revisa. Este libro no menciona a Constantino Ponce de la Fuente.

honrado por la doble relación de la historia de su vida y de su muerte así como del texto de su *Confesión*, traducido al francés.¹⁹ Ningún otro texto de “martyr” fue publicado en el martirologio (salvo algunas cartas más o menos truncadas o fragmentos de sermones). De hecho la potencia y la belleza de *Confesión* sorprendieron a los editores ginebrinos. Y, en 1554, en Évora, el editor Andrés de Burgos, en su pliego al lector, declaró: “Parece es de muchos graves varones, christiano lector, que, entre totas quantas scripturas han salido a luz en lengua castellana, no ha havido otra más elegante ni más devota ni de más graves sentencias que esta confesión del doctor Constantino. La qual acordé que se imprimiesse en esta officina para servicio común desta noble ciudad y deste reyno”. Así se confirma la ausencia y la historia de Constantino queda disponible.

Tal es la historia de Constantino Ponce de la Fuente, teólogo y predicador en la España de la primera mitad del siglo XVI, que se puede conocer a partir de archivos y testimonios de su época.

*Las ambigüedades de la confesión: entre memoria personal
y memoria colectiva*

La *Confesión de un pecador* contiene todos los elementos que permitieron a la Inquisición condenar a Constantino Ponce de la Fuente sin que el rey pudiera intervenir para salvarlo. Historia de cualquier hombre pecador, pareció relevar de una epistemología mixta, de un entrelazamiento de objetividad y subjetividad. La cuestión del verdadero sujeto de la operación de memoria fue el tema central. La respuesta aportada a esa cuestión por la Inquisición llevó a la condena y a la muerte del escritor. Al decidir poner a su libro el título *Confesión de un pecador delante de Jesu Christo redemptor y juez de los hombres*, ¿pretendía Constantino emprender la búsqueda de un recuerdo perdido y encontrado?; ¿cómo puede uno legítimamente preguntarse a quién atribuir la prueba de la memoria y la búsqueda del recuerdo?; ¿es la memoria de la que se trata, a título primordial, personal o colectiva?

Confesándose en la primera persona y dirigiendo su confesión a Cristo mismo, delante de quien la puso, Constantino se situó en una

¹⁹ El título es: *Histoire des martyrs persécutez et mis à mort pour la vérité de l'Evangile depuis le temps des apostres jusques à présent. Comprise en douze livres, contenant les Actes mémorables du Seigneur en l'infirmité des siens: non seulement contre les efforts du monde, mais aussi contre diverses sortes d'assaux et hérésies monstrueuses, en plusieurs provinces de l'Europe, notamment à Rome, en Espagne et es Pays Bas*. El título en francés de la *Confesión* es: *Confession d'un pécheur devant Jésus Christ sauveur et juge du monde*.

doble referencia. La primera, medieval y tradicional, fiel al Concilio de Letrán IV de 1215, evoca los manuales de confesores: en la lista de los volúmenes de la biblioteca de Constantino, establecida por el Tribunal de la Inquisición, figuran, por ejemplo, el *Confesionario* del dominico fray Domingo de Valtanás²⁰ y el *Manual de confesión y penitencia por un religioso de la Orden de San Francisco*. La segunda referencia, obviamente, es *Confesiones*, de san Agustín, obra publicada por primera vez en castellano en 1554 en Salamanca por Andrés de Portonariis pero accesible anteriormente en latín, por ejemplo en la célebre edición de *Opera omnia* del santo, publicada por primera vez en castellano en 1528-1529, por Erasmo en Basilea, y dedicada al arzobispo de Toledo Alonso de Fonseca. Cuando Constantino escribe su libro tenía alrededor de cuarenta años, la misma edad que tenía el santo cuando escribió *Confesiones* dirigiéndose a Dios. Entonces, legítimamente, ¿a quién se debe atribuir el *pathos* de acuerdo con la recepción del recuerdo y la praxis en que consiste la búsqueda del recuerdo?; ¿por qué la memoria podría atribuir las andanzas del confesante únicamente a la primera persona del singular que sería el autor de ellas?; ¿por qué no a una tercera?; ¿por qué no a nosotros, a usted, a otros?; ¿quién se acuerda para poder confesar?; ¿ese texto de confesión encierra la emergencia de una problemática de la subjetividad o debemos distinguir ahí un concepto inédito de la conciencia colectiva? De esa manera se justificaría el ejercicio de la confesión como una exploración de la historia de la humanidad.

En su *Tesoro de la lengua castellana o española* editado en Madrid en 1611, don Sebastián de Covarrubias Orozco, nacido en Toledo en 1539, capellán del rey Felipe III, como lo fue Constantino de Carlos V y el futuro rey Felipe II, y consultor de la Inquisición, no proporciona la rúbrica *confesión* pero sí *confessar* y lo define así:

Decir a uno la verdad cuando es preguntado, o él de suyo la manifiesta, *confiteri*. Confesar uno de sus pecados sacramentalmente a los pies del sacerdote que tiene poder para absolver, es llegar al sacramento de la penitencia. Confesar ante el juez competente, debajo de juramento. Confesar en el tormento, confesar por fuerza. Él que confiesa en juicio

²⁰ Fray Domingo de Valtanás, después de haber publicado, en 1555, una *Doctrina christiana* dedicada a la duquesa de Béjar, tiene que refutar los ataques que le provoca su apego a la oración mental y a la comunión frecuente, su simpatía por los *christianos nuevos* y por la joven Compañía de Jesús. Es impregnado de humanismo cristiano y muy cercano de Juan Gil o Constantino Ponce de la Fuente. Es un apóstol de la *fides formata*, de la fe viviente que es un don de Dios y critica a los cristianos que no convierten su fe en obras. Subraya la impotencia del hombre sin la Gracia así como la necesidad de la confesión. No deja de invocar los cánones del Concilio de Trento. La Inquisición lo juzga y lo encarcela en Sevilla en 1561 y lo condena a reclusión perpetua en 1563.

se llama confesante. Confesión, lo que declara con presupuesto de que es verdad.²¹

El lingüista Covarrubias bien supo, por su doble experiencia de predicador e inquisidor, que la justa elección de los vocablos y las oraciones es constitutiva del pensamiento. Confesar es hablar de sí mismo. En ese caso la memoria parece radicalmente singular; no se pueden transferir las remembranzas de uno a la memoria de otro. Por ello la confesión es eminentemente individual; atestigua experiencias vividas por un sujeto, una verdad individual, pero se efectúa imperiosamente delante de un tercero que lo juzga. Además afianza la continuidad temporal de la persona y su identidad. Participa del ejercicio de la justicia divina o humana. Lo que san Agustín describe en *Confesiones* es el hombre interior acordándose de sí mismo frente a su creador, sujetando memoria y presencia a sí mismo en el dolor. En efecto toda búsqueda de interioridad es dolorosa ya que implica la conciencia de la finitud y la conciencia del mal que se cometió. La confesión requiere, según Covarrubias, un interlocutor que sabe escuchar, “el sacerdote que tiene poder para absolver”, “el juez competente”. Si un juramento atestigua su verdad, entonces habla la boca; si es la tortura, entonces habla todo el cuerpo. Constantino considera en *Suma*, de 1543, que precede por unos años a *Confesión de un pecador*, que la confesión debe nacer del sincero dolor por haber ofendido a Dios y que no se debe abusar de ella. El perdón, que emana de la misericordia divina no es un estímulo para pecar; condona una incapacidad existencial, devuelve al hombre su capacidad de actuar. Sólo los pecados mortales son la verdadera materia del sacramento de la confesión.²² Entonces la historia de sí está ligada a la conciencia del mal que se perpetró y a su exposición ante el juez supremo y plantea la cuestión de la representación del pasado desde el punto de vista de la memoria y de la historia, con el riesgo del olvido. Se utilizan dos actos del discurso: la confesión de la culpa y el himno del perdón.

El término *confesión* nos recuerda las numerosas confesiones de la Reforma, que son textos colectivos frecuentemente polémicos que expresan la fe de un grupo de Iglesias y su unión política.²³ La confesión

²¹ El título del artículo siguiente dado por Covarrubias es el sustantivo derivado de la forma adjetiva, *confesso*: “Confeso. Él que desciende de padres judíos o conversos; y en rigor conversos vale tanto como convertirse y volverse a la fe católica los que habían apostatado, que por otro nombre se llamaban tornadizos; o digamos que confeso es lo mesmo que judío, por cuanto viene del verbo hebreo *iada*, que en la conjugación *hiphil* vale *confiteri*”. La palabra *confesso* no figura en *Confesión*.

²² *Suma*, op. cit., p. 216-219.

²³ Cfr. *Actes du XIIIe Colloque du Centre d'Histoire des réformes et du protestantisme de l'Université de Montpellier recueillis par les professeurs Marie-Madeleine Fragonard et Michel Peronnet*:

estaba entonces ligada con la pertenencia a un cuerpo político de quienes la profieren y compromete su responsabilidad religiosa, independientemente de sus actos individuales o de su grado de conformidad con la política de tal Iglesia o de tal partido.

La *Confesión de un pecador delante de Jesu Christo* — es decir en presencia de o delante de Jesucristo, redentor y juez de los hombres — se situó de entrada bajo el signo de Cristo crucificado es decir de Dios escondido. El pecador entrega todo su ser a su relación con Cristo. Su existencia de confesante es su historia inseparable de la trascendencia del crucificado. Es en la memoria donde se busca a Dios. *Delante* equivale a la preposición latina *coram*. El sentido preciso de *coram* es “frente de”, “frente a frente”. El griego y el hebreo cuentan con un equivalente pero en hebreo la idea de la situación “enfrente de” es muy frecuente. En 1535, Erasmo publicó un pequeño libro *Precationes aliquot* “para acostumar a los adolescentes a rezar a Dios” y Luis Vives manda editar *Ad animi exercitationem in Deum commentatiunculæ*, librito traducido al castellano desde 1537. Los rezos más conmovedores se dirigen a Cristo crucificado o a la cruz y vienen acompañados de una muy larga meditación sobre la pasión. En unas páginas capitales del *Tratado de la libertad del cristiano*, de Lutero, publicado en español en Amberes en 1540 por Diego de Enzinas, la palabra del Evangelio se dirige en esos términos al pecador que se siente perdido y se desespera por cumplir con la ley divina: “Cree en Jesucristo que pongo para ti aquí delante de tus ojos”.²⁴ “No me escondas tu cara”, suplicó san Agustín al principio de las *Confesiones* (I, 5).

La confesión empieza con la indicación de un movimiento de comparecencia “en juicio”. Las palabras “parezco” y “vengo” son la afirmación de una actividad personal, abren el espacio de aquello con lo que el sujeto “yo” se revela pecador delante del Cristo redentor y juez a quien acude directamente en calidad de confesante que confiesa en un juicio, según el segundo sentido que Covarrubias da a confesar. El uso de yo, yo mismo, sujeto, se repite con insistencia a lo largo de *Confesión*. El confesante distingue cuidadosamente la “justicia de la tierra” y “la otra justicia” porque es esta última la que justifica el enunciado de

“*Symboles, Profession de foi, Confession de foi, Catéchisme*”, Montpellier, 1995. La más importante de todas las confesiones de fe de las Iglesias protestantes es la Confesión de Augsburgo de 1530, pedida por Carlos V y la Iglesia católica a las nuevas Iglesias en vista de un concilio reformador y conciliador, anterior al Concilio de Trento, muy conocida en España, extremadamente conciliadora mas conservando lo esencial del pensamiento evangélico y del reformismo erasmiano. Durante un largo tiempo, la Confesión de Augsburgo, aprobada por Lutero y redactada por Mélanchton, que trata en veintiún artículos los principales puntos de la fe que siguen siendo comunes y siete de esos puntos “que están en discusión” y los “abusos”, permitió esperar la posibilidad de la reunión de los reformados y católicos.

²⁴ Citado por Marcel Bataillon, *op. cit.*, t. II, p. 126.

su historia dirigida a Cristo: “Que soys sanctidad para el malo, justicia para el culpado, paga y satisfacción para el que no tiene, sabiduría para el engañado y para responder por el que no sabe [...]. ¡Ay de mí si me uvieran de juzgar los hombres, si me uvieran de juzgar los ángeles, si me uviera de juzgar yo mismo!”²⁵ La comparecencia del pecador frente al que es luego designado como “unigénito hijo de Dios dado por mano del Padre eterno para ser [...] juez de los hombres”²⁶ mortifica la vanidad del yo culpable. No tiene nombre propio dado que es el signo que se borró en el título del libro y que aparece efectivamente en la primera edición concebida como anónima, tal como lo es frente al tribunal divino. Sólo queda el yo del pecador frente a Cristo. La persona del autor desaparece siendo la confesión la de cualquier sujeto que se reconoce pecador porque es nada. Entonces el historiador de la confesión se encuentra en posición de exterioridad en relación con su objeto, que es la escritura de la historia de un hombre pecador y al mismo tiempo en posición de interioridad por la implicación de su propia subjetividad cristiana: “¿Qué camino seguiré para que se puedan mejor entender los desastres de mi vida? Bien veo, redemptor mío, que todo lo sabeys vos, mas querría me yo conocer por mejor conoceros a vos”.²⁷ La confesión, como la de san Agustín, es autobiográfica sólo en apariencia. Constantino no presenta como suyos los “appetitos” y “solturas” que denuncia con fuerza, apenas si alude a su propia condición social de hombre de Iglesia y de pastor. Por el contrario, la confesión revela una cuestión esencial: la del mal —“los desastres” — del hombre pecador. Ésta es la historia que narra el autor, Constantino Ponce de la Fuente.

En la historia del confesante, cuenta Constantino Ponce de la Fuente, un día pasó algo que decidió la confesión y la escritura de la confesión. No dice nada ni sugiere nada a propósito de las circunstancias del instante cuando despertó la conciencia. Este suceso es imprescindible para que el yo se vuelva su propio historiador, es decir su juez, intente la explicación de sí mismo y se prepare a convertirse en él, que es el juez supremo. La primera imploración en el umbral de *Confesiones* es la siguiente: “Dadme, señor, ojos con que me vea y fuerças con que pueda sufrir a considerarme”.²⁸ La súplica de los ojos para ver y de las fuerzas para soportar el escrutinio de sí mismo implica un juicio sobre sí mis-

²⁵ Todas las citas proceden de la edición castellana de 1554, conservada en la BN de Madrid, signatura R 12 966, publicada en Constantino Ponce de la Fuente, *La confession d'un pécheur devant Jésus Christ rédempteur et juge des hommes*, 1547, precedida por *Le procès du doute et de la subjectivoité dans l'Espagne du XVIe siècle*, edición de Dominique de Courcelles, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 144.

²⁶ *Ibidem*, p. 143.

²⁷ *Ibidem*, p. 145-146.

²⁸ *Ibidem*, p. 146.

mo, encierra un efecto performativo ya que precede inmediatamente la historia del confesante: “Tiempo fue, Señor, cuando yo no era, distes me ser”.²⁹ La posición del ser del confesante queda ligada a la de ver en verdad. Una vez recibidos los ojos para ver y las fuerzas para considerarse, puede entonces remontar sin ruptura del presente vivido hasta los sucesos más lejanos de su infancia, que es también la infancia de la humanidad. Hijo de Adán, heredero del pecado de su padre y, a pesar de haber sido redimido por Cristo, repitió por su propia voluntad la historia de Adán. La inspiración agustiniana de Constantino es clara. Al principio de *Confesiones*, san Agustín escribe: “Señor, dejadme hablar en presencia de tu misericordia, yo, tierra y ceniza [...]. Que quiero decir si no es que ignoro de dónde vine hasta aquí [...] los consuelos de tu misericordia me alentaron [...], me hiciste de mi padre y en mi madre cuando quisiste” (*Confesiones*, I, 7). Imitando al santo, el confesante se dispone a acumular toda la miseria del hombre pecador delante de los ojos de su corazón (*Confesiones*, VIII, 28) gracias a una profunda y justa consideración que recibirá del redentor. Constantino no adopta la célebre definición de la “consideración”, según Juan de Valdés, tal como pudo ser introducida a España por Bartolomé Carranza. De hecho, la “consideración” de Valdés tiene por objeto el texto bíblico y algunos temas doctrinales difíciles y consiste en sostener la reflexión teológica mediante la oración. En *Confesión de un pecador*, la consideración tiene como objetivo el mismo pecador compareciendo delante del crucificado. Lo que la “consideración” de Valdés comparte con la “consideración” de Constantino es un muy fuerte sentimiento de la indignidad del pecador y de la gracia todopoderosa, el pensamiento siempre presente del “beneficio de Cristo”. De esa manera evoca la meditación del dominico Savonarola sobre el *Miserere* y la célebre oración al crucificado de Serafín de Fermo;³⁰ asimismo recuerda las convicciones luteranas, que no podían admitir las autoridades recelosas de la Iglesia.

²⁹ *Ibidem*, p. 147.

³⁰ Escrito en italiano y publicado en Basilea en 1550, nueve años después de la muerte de Juan de Valdés, el libro *Le cento e dieci divine considerazioni di Giovanni Valdesso* fue traducido al castellano hasta 1558, en forma anónima, y dejado manuscrito. Ese manuscrito fue descubierto en la Biblioteca Municipal de Hamburgo y publicado en Madrid por Luis de Uzo en la colección *Reformistas antiguos españoles* en 1862. Hoy ha desaparecido. Carranza conoció probablemente a Valdés en Italia en 1539 e introdujo muy pronto *Consideraciones* en España. *Consideraciones* fue traducido al francés y al neerlandés en 1565. Carranza, asistente del emperador agonizante en Yuste en 1558, se inspira en la oración de Serafín de Fermo (1496-1540), persona cercana a Juan de Valdés que afirma que la remisión de los pecados es un don sólo de Cristo. Las obras espirituales de Serafín de Fermo, editadas en italiano en 1538, son traducidas al castellano y publicadas en Salamanca en 1552. Son incluidas en el índice en 1559.

En *Suma de doctrina christiana* de 1543, Constantino hizo conversar a tres personajes sobre dos temas: la “doctrina de fe” – donde comentaban el Credo– y la “doctrina de las obras” – donde se trataba de un comentario del Decálogo–. La doctrina de la fe se diferenciaba formalmente de la doctrina de las obras sin que por eso se declararan fútiles. “Y no penséis que son vanas las oraciones que hace la Iglesia y los sanctos della ni otras buenas obras”.³¹ La *Confesión* retoma esta distinción sin señalar nunca una oposición entre los diez mandamientos y los artículos de fe. De hecho el confesante habla en presencia de un juez quien, siendo también redentor, enseñó lo que cumple con las leyes y las sobrepasa. Hay una relación entre los diez mandamientos y los artículos de fe, de la misma manera que hay una relación entre la justicia de las obras y la justicia de la fe. Recordemos que *Suma* de Constantino constituye la base durable de la enseñanza de la doctrina cristiana en el Nuevo Mundo. Los recuerdos del confesante se diferenciarán y se articularán según estos dos temas.

Las dos primeras partes de la *Confesión*, después de la introducción o comparecencia del confesante y antes de la tercera parte – titulada *Petición* –, exponen una sorprendente teoría de la falsificación. Los recuerdos se distribuyen y se organizan ahí; según los sentidos y la memoria del confesante, es la capacidad de recorrer y remontar el tiempo. Toda la realidad de las diferentes tonalidades de la vida ha sido falsificada, desconocida y aun negada por el pecador. Lo bueno no es diferente de lo malo, lo falso es lo verdadero, la injusticia es la justicia, el enemigo no se disocia del amigo. En la primera parte, el confesante explica cómo transgredió los diez mandamientos entregándose a los “apetitos y malas cobdicias”. En la segunda parte explica cómo, mintiendo y disimulando, transgredió globalmente los artículos de fe, es decir cómo falsificó la proclamación de fe, la palabra concreta que el hombre puede y debe decir por el crucificado. El discurso del confesante contiene un impulso de discernimiento: “A vos que sólo soys el verdadero Dios y sólo mi Dios, dava lo falso y lo mentiroso de mi coraçon” (primer mandamiento).³² Toda esta parte expone cómo el confesante fingió no ser lo que era: “Contentava me con ser justo para con los hombres” (séptimo mandamiento).³³

Aquí se hace la pregunta que los lectores, detractores o admiradores de Constantino Ponce de la Fuente trataron de resolver en cuanto apareció *Confesión* firmado por su autor. ¿Quién puede ser ese yo de la confesión? ¿Se refiere al individuo Constantino Ponce de la Fuente o a una conciencia colectiva cristiana? ¿Fingió Constantino ser el

³¹ *Suma*, op. cit., p. 45.

³² *Ibidem*, p. 150.

³³ *Ibidem*, p. 158.

confesante al mismo tiempo que fingió no serlo? ¿Disimuló quién era él, simulando quién no era? ¿Cuenta su propia historia? Erasmo en *Ensayo sobre el libre arbitrio* escribe estas líneas muy importantes: “tiene uno derecho de decir la verdad sin embargo no delante de cualquiera ni en cualquier momento ni de cualquier manera”, y agrega: “si tuviera la certeza de que durante el concilio se estableció o se definió un punto de manera equivocada, tendría derecho de proclamar la verdad, mas no sería oportuno ya que así arriesgaría dar a los malos la oportunidad de despreciar la autoridad de los Padres [...]. La misma prudencia conviene, supongo, a aquellos cuya tarea consiste en difundir la palabra de Dios”.³⁴ En calidad de historiador de un hombre pecador, indefinido, Constantino implica su subjetividad en la construcción de esquemas de inteligibilidad. Al hacerlo toma un gran riesgo, el de ser acusado de herejía, que es la mentira por excelencia, y el de ser condenado a muerte por las autoridades religiosas y políticas cuyas hegemonías morales y sociales amenaza. Entonces toma el riesgo, muy preocupante, de ser olvidado, de no recibir ni reconocimiento ni aprobación. Algunos siglos más tarde, el historiador Marcelino Menéndez Pelayo no dejó de condenar la disimulación perversa del autor de la *Confesión*: “La misma doctrina de la fe y las obras está expuesta en términos que admiten interpretación católica, aunque la mente de Constantino fuera otra [...]. Más que la doctrina, lo que ofende aquí es el sabor del lenguaje y la intención oculta y velada del autor”.³⁵

Éstas son las ambigüedades de la escritura de su historia de confesante. La imposibilidad de respetar la objetividad en la escritura de la historia de sí mismo, pecador ante Cristo, vuelve necesaria una fuerte participación de la subjetividad. Mas esta subjetividad es igual que la del autor y la de la colectividad cristiana, incluso el autor o todo cristiano que dice o lee la confesión. Ahora bien, lo que anhela el autor, o más bien el escritor, dado que al principio el autor quiere permanecer en el anonimato, es persuadir irresistiblemente a la colectividad que lo lee de la verdad de lo que propone. Siendo humanista y conocedor de los más elementales principios de la retórica clásica, sabía que los hombres no se interesan en lo que no les concierne. Visto así, es fundamental procurar que no sea un hombre diferente, una persona sabia y singular, que sería el predicador Constantino Ponce de la Fuente, quien proponga la verdad, sino que ésta sea planteada o representada por el mismo hombre, así el *yo* y la expresión *yo mismo* se vuelven una conciencia colectiva, un enunciador universal. Por lo tanto el confesante declara que

³⁴ Pierre Mesnard, *Erasmus. La philosophie chrétienne: l'Essai sur le libre arbitre*, Paris, Vrin, 1970, p. 206-207.

³⁵ Marcelino Menéndez Pelayo, *op. cit.*, p. 62-63.

transgredió todos los mandamientos, que cometió “todas las culpas”. Es esta ficción la que encubre por asimilación a todos los pecadores, a aquella conciencia colectiva española; y puesto que ya se confiesa uno en castellano y de una manera general cristiana, el sujeto de la historia que es la persona sabia, Constantino Ponce de la Fuente, se mantiene oculto entre la multitud de los pecadores, lo que debería permitir al justo —que es él— escapar de la maldad de los perversos. Ese patrón de ficción es una artimaña muy frecuente entre los predicadores. El predicador Constantino —quien dice “yo”, a nombre de toda la comunidad española que quiere instruir— busca unir en un mismo movimiento de conversión y de adhesión a Cristo a esta misma comunidad de los que leen la *Confesión* y toman por su cuenta la historia del pecador a punto de convertirse. El “yo” es la insinuación del secreto de confesión y de conversión íntima, que es también el de Constantino y el de todos los que leen su texto, del más grande al más pequeño, del emperador Carlos V al más miserable de sus sujetos, de las autoridades de la Iglesia y de la Inquisición al más humilde fiel. Aquí la interioridad existe únicamente sobre un fondo de experiencia cristiana y española de conversión. Ahora bien, en el imperio español del siglo XVI, la conversión es un tema político y social de la mayor importancia, un tema peligroso.

Varias historias se incorporan a la confesión, mezclando juicio moral y juicio histórico sin que el escritor e historiador sea llevado a censurar tal o cual historia. En efecto la historia de la encarnación de Cristo y de su redención se yuxtapone con la historia del pecado de la humanidad, que es también la historia del confesante pecador, comparable a la historia de la orgullosa damnación luciferina: “Para sólo yo, para mis pensamientos y mi juicio era mi Dios, pues en tanto olvido ponía lo que era de vos para mí y a lo que os baxastes por mí”.³⁶ Aquí el olvido es la ausencia de la memoria y de la fidelidad al pasado del hombre creado a la imagen de Dios y regenerado por la redención de Cristo. Implícitamente el confesante cita a san Pablo y san Agustín: “Llamaste nos a ser nuevos hombres [...]. Yo, amigo de mi vejez, aficionado y contento de mis viejas culpas”.³⁷ Ahora bien este “viejo hombre” enemigo de la memoria, que olvida la dialéctica de la presencia y de la ausencia divina en el corazón de la representación del pasado, es un yo poderoso e influyente en la sociedad política y religiosa de ese tiempo, poseedor de abusivos poderes, “injuriando a todos”,³⁸ sin impedir a sus contemporáneos juzgarlo justo. Cristo fue crucificado precisamente porque aceptó el poder de jueces injustos al mismo tiempo que se

³⁶ *Ibidem*, p. 164.

³⁷ *Ibidem*, p. 165.

³⁸ *Ibidem*, p. 166.

rehusaba a ajustar sus palabras a las de ellos. Su justicia sin violencia fue impugnada. ¿Será ese yo engañoso el historiador de sí mismo como escritor de la confesión? O ¿es también el juez de Constantino Ponce de la Fuente quien, leyendo la confesión, no recorrió todo el trayecto de la memoria propuesto por la confesión? En esta historia de “un” pecador, la Iglesia es la “casa”, el lugar de reunión de los miembros de una misma familia, de un mismo grupo y es también la familia misma, el grupo social unido por intereses políticos, económicos y religiosos cuya “cabeza” es Cristo. El historiador no utiliza la palabra “cuerpo”, lo que es evidentemente significativo en el siglo XVI. Por ello retoma solamente la mitad de la metáfora de san Pablo y así, por omisión, no hace de la Iglesia el cuerpo místico de Cristo: “Andava en la compañía de vuestra Iglesia, aprovechava me de nombre de vuestro, usurpava vuestras mercedes como si de verdad fuera vuestro, no conociendo que tal casa donde vos soys la cabeça y que está santificada con vuestra sangre no admite para los verdaderos bienes a los tales como yo, y que quanto mas yo la engañava, más engañava a mí mismo”.³⁹ Aquí el célebre predicador de la catedral de Sevilla, pronto escogido capellán del emperador, lejos de censurar su propio discurso, olvida toda prudencia confesando que el “yo”, representando a Cristo en el mundo y aprovechando el nombre divino, posee la fuerza para engañar y perder a los otros. Su don de evidenciar mediante la escritura se apega a un proyecto retórico que consiste en la facultad de descubrir lo que puede ser propio para persuadir. De esta manera convence a los jueces de su época de que la historia del confesante es su historia individual y comprueba la presencia real de un mal excepcional, la herejía.

En la *Confesión*, el mal tiene algo extremo y excesivo que prepara un giro inesperado. Hay que evocar aquí la célebre palabra de Lutero: “Es en el más grande abandono que Dios tiene grandes cuidados y es condenando que asegura la salvación”.⁴⁰ Teresa de Ávila, en los años 1562-1565, evocando las circunstancias de su “conversión” en 1554, cuando descubre el texto castellano de las *Confesiones* de san Agustín y seguramente después de haber leído la *Confesión* de Constantino, escribe: “Merecía estar con los demonios [...] engañava a la gente, porque en lo exterior tenía buenas apariencias” (*Libro de la vida*, 7, 1). “Ya andava mi alma cansada y, aunque quería, no la dejavan descansar las ruines costumbres que tenía.” (9, 1.) “En este tiempo me dieron las *Confesiones* de san Agustín, que parece el Señor lo ordenó.” (9, 7.) “Sea Dios alabado,

³⁹ *Ibidem*, p. 167.

⁴⁰ Citado por Gerhard Ebeling, *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, Ginebra, Labor et Fides, 1983, p. 200.

que me dio vida para salir de muerte tan mortal.” (9, 8.)⁴¹ Tanto para Teresa de Ávila como para el predicador sevillano no hay ascensión progresiva del pecador hacia Dios, es preciso encontrarse al borde del vacío, del agotamiento, para que todo pueda cambiar, invertirse. El relato de Teresa expone muy claramente la misma ruptura, fulgurante en el discurso de la muerte. Las cimas del pecado y de la santidad, de la muerte y de la vida son muy próximas, lo que quiere decir también, hacia 1580, Juan de la Cruz: “Y abatíme tanto, tanto, / que fui tan alto, tan alto”.⁴² El acto de autoacusación clama por el perdón divino. La enunciación de confesión, dominando el curso del tiempo gracias al intrincamiento de las historias, lo torna apto para pedir y recibir el perdón.

En la tercera parte de la confesión, titulada *Petición*, la historia del confesante se vuelve una atestación de la potencia divina, dado que el yo pecador es testigo y actor de la pasión y por lo tanto de la muerte y de la resurrección de Cristo: “Yo soy de los que desde el principio os negaron y os persiguieron hasta poneros en cruz [...]. Solía me maravillar de la maldad de los que os crucificaron, quando estava tan ciego que no me veyá como estava entre ellos en la misma obra”.⁴³ Ante Cristo y ante el lector, el confesante testimonia la realidad de la Pasión en la cual participa como actor, interpretando todos los papeles, o casi, descritos en la historia por excelencia, es decir en las Escrituras: vendió a Cristo, lo abofeteó, lo ciñó de espinas, lo clavó en la cruz, le dio hiel y vinagre, etcétera. La puesta en escena del pasado no es de lo mejor; la estructura dialogal del testimonio obviamente hace resaltar la dimensión fiduciaria; el testigo quiere que confíen en él. Quiere que crean que estuvo muy cerca del cuerpo divino doliente. Coinciden la memoria de la pasión y la memoria del yo confesándose. Mas hay un rol que el yo, por malo que sea, no puede concebir para él, el rol de Judas desesperado, condenado por su suicidio a ser totalmente privado de la presencia de Dios: “No permita vuestra sangre, pues la derramastes por mí, que mis pecados passen mas adelante, pues seria esto el postrer escalon de mi perdición”.⁴⁴ Justamente, doce años más tarde, sus enemigos condenarán a Constantino Ponce de la Fuente por haberse suicidado en la cárcel inquisitorial de Triana por desesperación.

¿Cuál es el remedio? “Criad nuevo coraçón en mí, renovad en mis entrañas espíritu de verdadero conoscimiento [...]. Convertidme, Señor,

⁴¹ Santa Teresa de Jesús, *Obras completas. Libro de la vida*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

⁴² Juan de la Cruz, *Obras completas. Poesías*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1989, p. 34.

⁴³ *Ibidem*, p. 175.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 174.

y quedaré de verdad convertido [...]. Dadme vos, Señor, espíritu tan principal y tan poderoso que mortifique verdaderamente la rebelli3n y contradici3n de mi carne [...]. Dexad tal gusto de vos en mi 3nima".⁴⁵ Tales son las m3s grandes s3plicas de perdon3n dirigidas a Cristo y tambi3n las promesas. El poder de perdonar y el poder de prometer est3n ligados, respald3ndose en experiencias fundadas sobre la presencia del otro, implicando la presencia de la huella divina, este "anhelo" de lo divino. Puede ser feliz la memoria aun cuando el diablo no deja de rondar. Entonces la conclusi3n de la *Confesi3n* es la siguiente: "Dadme el alegr3a que vos soleys dar a los que de verdad se buelven a vos. Hazed que sienta mi cora3n el officio de vuestra misericordia, la unci3n con que soleys untar las llagas de los que sanays, porque sienta yo qu3n dulce es el camino de vuestra cruz y qu3n amargo fue aqu3l en que me perd3. Fin de la confission". La promesa habla de la facultad de dominar el porvenir como si se tratase del presente. Sin embargo, mientras el perdon3n se relaciona con el amor, la promesa encuentra su imprescindible inscripci3n en el espacio pol3tico. La memoria feliz del confesante que acaba su confesi3n es la de un convertido que no necesita ya la historizaci3n de su memoria. En lo venidero su pasado cesa de incomodar su presente.

La interdicci3n pol3tica y religiosa: el inquisidor-historiador y juez

Constantino Ponce de la Fuente, escritor y predicador famoso en Sevilla y en Espa3a esper3 recibir la aprobaci3n de sus allegados y de las autoridades civiles y religiosas. De hecho su palabra y sus escritos tuvieron tanto 3xito que constantemente le pidieron que escribiera nuevos libros e hiciera nuevas versiones de sus libros anteriores. Una vez editada, la *Confesi3n* cay3 en el dominio p3blico; el escritor de la historia del confesante inscribi3 su texto en el mundo de sus lectores. Volviendo a editar varias veces la *Confesi3n*, tuvo derecho de considerar que su discurso transmitiera un saber, que es el discurso de una memoria colectiva, de una memoria cristiana, de una memoria compartida en lengua espa3ola. Ahora bien, los que juzgaron a Constantino trataron de entender si era su vida la que ten3a, se supone, la forma de una historia del mal que confiriera la fuerza de la verdad al relato de la *Confesi3n* y si esta obra, una vez terminada, era ontol3gicamente un veneno para los lectores cristianos de Espa3a. La *Confesi3n* se volvi3a una pieza mayor en el juicio llevado por los jueces de la Inquisici3n en contra de Constantino y un verdadero experimento historiogr3fico. Los jueces de Constantino vol-

⁴⁵ *Ibidem*, p. 176-177.

vieron a escribir la historia del predicador, queriendo adjudicar a la *Confesión* un valor de prueba desde el punto de vista judicial.

La sospecha surgió por el hecho de que la confesión del pecador no se correspondió con el modelo establecido desde siglos atrás por la Iglesia cristiana y católica y no aplicó ningún referente institucional. No mencionó ni los oficios ni los sacramentos ni la comunión de los santos. Su escritura no requirió intervención alguna fuera de la del escritor. Al terminar su exposición, el confesante se prepara a recibir el perdón de Cristo, palabra callada en la cual se sumerge, actitud opuesta al ritual verboso de la ceremonia penitencial. Nadie, y sobre todo ninguna institución, debe enterarse de este evento íntimo. En lo sucesivo, la historia del confesante escapó a cualquier modo de representación disponible y por lo tanto a cualquier control. Su conversión se situó fuera de la realidad histórica porque su verdad se ubicó en otra parte. Frente a este evento que tiene su propia opacidad, toda autoridad, sea la de la Iglesia o la del rey, estaba conminada a una vigilancia crítica en la medida que entendió desde hace siglos la importancia del control de la memoria colectiva y de la historiografía que garantiza el orden político y social del imperio español. El pacto implícito, finiquitado entre el predicador sevillano y sus lectores, fue inaceptable para la Iglesia porque los lectores de la *Confesión* entran en un universo donde las autoridades políticas y religiosas no tenían lugar y a propósito del cual no se preocupaban por saber dónde y cuándo pasó lo que sucedió. Los lectores no sienten hacia el predicador, familiar del rey, ni desconfianza ni incredulidad. La tarea de la Inquisición consistió en buscar testimonios a fin de establecer un contra de él un juicio moral que fuera a la vez un juicio histórico. En Constantino se sospecha de iluminismo si no es que de luteranismo, en todo caso de herejía. Su vida fue recalificada y descalificada.

Así es como los archivos del Vaticano conservan un Parecer, es decir un aviso o una consulta, para calificar a Constantino Ponce de la Fuente, atribuido al teólogo dominico Domingo de Soto, consultor de la Inquisición, quien tuvo un papel importante en el Concilio de Trento.⁴⁶ Se puede fechar entre 1556 y 1557. El autor del Parecer evoca siempre a Constantino en el presente, lo que hace suponer que este último vivía todavía y además es casi seguro que el texto fue escrito durante la pugna entre el cabildo y el arzobispado a propósito de la elección

⁴⁶ El padre Vicente Beltrán de Heredia llamó la atención sobre este texto atribuido a Domingo de Soto en el ms. Ottob. Lat. 782 de la Biblioteca Vaticana en su libro *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Madrid, 1961. Ignacio J. García Pinilla hizo una edición precedida por una introducción en "El doctor Constantino Ponce de la Fuente visto a través de un Parecer de la Biblioteca Vaticana (Ms. Ottob. Lat. 782)", *Archivo hispalense*, t. 78, n. 238 (1995), p. 65-102.

de un canónigo magistral. Para fundamentar su opinión, el teólogo se volvió historiador. Se esmeró en el examen de los escritos del supuesto predicador, los comparó con los escritos canónicos y procuró recoger testimonios sobre su comportamiento, hacer la historia de su vida.

Para dar parte de la doctrina de Constantino, no se interesó directamente en la *Confesión de un pecador* sino en las más antiguas ediciones de sus obras doctrinales anteriores y en las cuales ya se notan el tono y las convicciones de la *Confesión*. Las comparó con las disposiciones del Concilio de Trento, sobre todo las que tratan de las obras, la gracia y la justificación por la fe, queriendo establecer que los textos de Constantino las contradecían. Importa notar que Constantino elaboró su obra anteriormente a los decretos del Concilio de Trento, a excepción de *Diálogo de doctrina cristiana* que no terminó. Las nuevas ediciones difieren de las más antiguas: en efecto, Constantino enmendó sus escritos para ajustarlos a las prescripciones tridentinas.⁴⁷ Este hecho puede explicar por qué la Inquisición prohibió sus obras durante su vida pero no aplicó castigo al autor. Es de notar que, en ningún documento de los años 1557-1558, el Consejo de la Inquisición relacionó a Constantino con los luteranos que ya había arrestado. La muerte de Constantino en la cárcel es lo que parece determinar su condena oficial por luteranismo y la quema de sus libros y la cremación de su osamenta. Ahora bien, el teólogo inquisidor seleccionó para su examen las más antiguas ediciones de la obras de Constantino y su *Parecer* contiene todos los elementos de la sentencia ulterior de condena de Constantino Ponce de la Fuente.

Desde las primeras líneas, la acusación general en contra de Constantino es la siguiente: “Agena cosa es de los doctores cathólicos sanctos usar de cautelas y solapas y enbustes en sus sermones y doctrina; y vicio proprio y usado de los herejes. Desto se ha preñado e esto ha usado, y desto se a jactado Constantino” (f. 393v). La retoma a lo largo del *Parecer*: “Contra la doctrina de la Iglesia y del concilio, aquí nos da a beber el tóxico de su herética doctrina en vaso de oro del nombre de Jesuchristo, y el cuchillo con que mata las almas, untado con la miel del sacrificio del Hijo de Dios en la cruz” (f. 398v), y precisamente, éstas son las mismas imágenes que utilizó Constantino en la *Confesión* para mostrar el comportamiento falaz del confesante. Pero el inquisidor no se limitó a leer los textos escritos por Constantino, aportó además un testimonio del comportamiento engañoso de éste, que es su propio testimonio. Le había encargado subrayar en su último libro sobre la doctrina cristiana que estaba escribiendo que, si el sujeto no podía hacer nada sin Dios,

⁴⁷ Ignacio J. García Pinilla da un ejemplo muy significativo, *op. cit.*, p. 79. Por lo que concierne a la *Confesión de un pecador*, es imposible saber si fue modificado entre 1547 y 1554, puesto que no disponemos de ningún ejemplar de la primera edición.

merced a las facultades naturales que Dios le había dado, podía hacer “obras naturales” y con la intervención de la Gracia podía hacer “obras buenas y meritorias”: “Dissimulo conmigo diziéndome: ‘bien, bien’. Pero en efecto nunca tal escribió ni se declaró” (f. 395v). La disimulación de Constantino demuestra su culpabilidad. La hermenéutica crítica del inquisidor estaba alerta para denunciar las formas abiertas o disimuladas de la pretensión del saber de sí, tal como se expresa en la confesión, y para una reflexión total sobre la salvación de los hombres que no necesita mediación alguna. La herejía de Constantino está formulada de tal manera que es entendida por los herejes, pero queda oscura para los católicos. He aquí un ejemplo a propósito de las obras:

En la hoja 69 (en el sermón 2o. sobre *Beatus vir*) dize así: “El último artículo es creer que dar a Dios a los que en este mundo le uvieren servido y se ovieren sabido aprovechar de la sangre de su Hijo, una vida eterna que nunca ha de tener fin, teniéndolos en su compañía, donde gozaran en cuerpo y ánima de aquellos bienes que él les tiene prometidos”. ¿Porque no dize aquí “y los justos por sus buenas obras hechas en gracia merecieron”? Porque tiene que no merecen, que no ay merecimiento sino sólo el de Christo. En otros muchos lugares repite lo mismo, pero bastarán estos [f. 394v].

Más adelante, el autor de *Parecer* destaca otra vez que Constantino, sin negarlos explícitamente, no menciona nunca el culto a los santos ni la intercesión de la virgen, que “hablando del efecto de los sacramentos está muy corto” (f. 397v) y que reflexiona únicamente sobre el bautizo, la penitencia y la eucaristía pero nunca entra en los detalles de los rituales.

El *Parecer*, como tal, es más bien de la incumbencia de una instrucción y vuelve complementarias la materialidad de los índices textuales y el valor oral del testimonio. La perspicacia dedicada a revelar las contradicciones con la doctrina católica, la atención insistente en las omisiones y las falsificaciones del lenguaje son dignas a la vez de un juez y de un historiador que sería el elaborador de una historia y el defensor de una causa. Pero, a fin de cuentas, ninguna acusación doctrinal llevada en contra de Constantino es probatoria y el testimonio oral del juez es lo que daña su credibilidad aunque se presente como “maestro Domingo de Soto”, es decir maestro en teología de la orden dominicana, hombre de saber y de poder, el mismo autor de una breve *Summa de doctrina cristiana* editada en Toledo en 1554. Los hechos fueron presentados bajo la calificación delictuosa escogida previamente a un juicio que no había tenido lugar. La interpretación del inquisidor tuvo la misma amplitud que su proyecto de verdad, a saber, que es preciso creer que Constantino fue un mentiroso y un hereje.

La imprescindible verdad de la herejía del predicador de la catedral de Sevilla consistió en su propia apariencia tal como lo sugiere su juez e historiador. Lo que hay se reduce a lo que se puede decir dada su perversa disimulación. El *Repertorium inquisitorum* publicado en anonimato en Valencia en 1494, comentado durante todo el siglo XVI en España y reeditado en Venecia en 1575, indica en la rúbrica *Prueba*: “En materia de herejía muy débiles indicios valen como prueba”.⁴⁸ Finalmente, el autor del *Parecer* carece de pruebas en contra de Constantino, como le faltaron después a la Inquisición, que lo dejó en la cárcel sin enjuiciarlo. El encarcelamiento fue en sí una puesta en escena para preparar el futuro efecto social de la sentencia que resolvió el caso. El autor del *Parecer* no dudó en escribir: “Aunque es verdad, pero juntado este dicho con los otros que aquí dize, se infieren de aquí grandes errores” (f. 400r). Lo absurdo tangible de esta calificación de Constantino constituyó una suerte de prueba suplementaria de su legitimidad, según la fórmula de perversión o fanatismo: estoy equivocado porque tengo razón. De hecho esta fórmula sirvió para justificar el comportamiento del fanático cuando este último ya no tenía argumentos. ¿Será que entonces, en España, ya no existía diferencia entre ser y ser sugerido, verdad y apariencia de verdad? Es lo que Constantino quiso denunciar como pecado por excelencia en la *Confesión de un pecador*, en esta historia de un “yo” mentiroso y disimulador, con la reconstitución de este tiempo del pasado cuando se apuntaron hechos de mentiras y de maldad que constituyen ellos mismos pruebas de memoria en vista de su reapropiación por la narración, a fin de reparar mejor los daños cometidos en contra de los contemporáneos y convertirse a sí mismo en la verdad de lo que es. Esa dialéctica de la verdad y de la apariencia es exactamente lo que Miguel de Cervantes puso en escena unos años más tarde en *El retablo de las maravillas*⁴⁹ y lo que el jesuita Baltasar Gracián teorizó después en el conjunto de su obra.⁵⁰

⁴⁸ Traducción precedida por una introducción de Louis Sala-Molins, *Le dictionnaire des inquisiteurs. Valence, 1494*, París, Galilée, 1981.

⁴⁹ *El retablo de las maravillas* pertenece al repertorio *Entremeses*. Lo escribió Cervantes hacia 1610-1612. El autor narra cómo los espectadores de un teatro ambulante en el cual no hay nada que ver aplauden sin asombro al “nada” que le muestran. Desde luego el maestro del espectáculo les avisó que sólo los españoles de vieja cepa, que no eran judíos ni convertidos ni bastardos podían asistir al espectáculo. No hace falta tratar de quedar más allá de la apariencia que, ahí, sólo es la palabra del engañador falaz que describe lo que no se encuentra. Nada aparece. ¿Qué es lo que no es apariencia? Al contrario en *Caverna de Salamanca*, Cervantes desaparece los demonios, aniquila a los que están a la vista de todos, es decir el barbero y el sacristán.

⁵⁰ La obra del jesuita Baltasar Gracián, que enseña filosofía, teología moral, las Escrituras y es también predicador y confesor, consiste en una interrogación ética y estética sobre el Verbo, la Escritura, el Libro. En 1647, el *Oráculo manual y arte de prudencia*, en trescientos

Este discurso sobre la necesidad de la condena de Constantino Ponce de la Fuente, que es un discurso sobre la creencia, se apoyó en fuerzas de control y de dominio que se reflejan, sin ninguna pluralidad de protagonistas, en el *Parecer*. Gracias a una mención entre paréntesis, sabemos que Constantino, en su puesto pastoral en la catedral de Sevilla, tuvo a su cargo a los *conversos*, es decir a los convertidos de origen judío entre los cuales cuenta con admiradores y discípulos apasionados. Ahora bien, se conmina a los conversos sinceros a no mantener ninguna relación con otros conversos. Sin decir nunca que el mismo Constantino es de origen judío, el autor del *Parecer* nota que aquél no diferenciaba entre los que tenían una fe implícita y los que tenían una fe explícita: “esto, allende de ser abuso grande del vocablo ‘christianos’, haze grande injusticia a la Iglesia cristiana, pues en todo iguala a la synagoga con ella, al judío con el christiano (por cierto que lo son mucho en cargo los conversos a Constantino y así no es de maravillar que le amen y favorezcan tanto)” (f. 400v). Según él, Constantino tampoco diferenciaba las ceremonias de la antigua ley de los sacramentos de la nueva. Lo más grave es que explicó que la pasión de Cristo tiene el mismo valor, de tal manera que para todos los hombres de todos los tiempos “todos seamos christianos, los judíos y nosotros” (f. 399v), lo que es afirmar la universalidad de la salvación y que no toma en cuenta el hecho de que “la virtud de la pasión de Christo se nos comunica a ora en linaje de causa eficiente y por esa no solamente se nos comunica por la fe, sino también por los sacramentos [...]. No uvo christianos antes de la venida de Christo al mundo” (f. 400v). El autor del *Parecer* entendió muy bien que la cristología del predicador sevillano pretendió ser capaz de reunir a los bautizados de la Iglesia con los que no lo eran dado que, según su perspectiva, todo ser humano encuentra a Dios y a la miseria humana en Cristo. La mención del linaje recuerda la extrema importancia que tuvo en España la “limpieza de sangre” en el siglo XVI, puesto que es esta “limpieza de sangre” la que diferenciaba a los verdaderos cristianos de los convertidos y que hacía que algunos tuvieran derecho de ejercer el poder religioso y político y otros no, que algunos estuvieran salvados y otros no. Así, se acusó a Constantino de no saber hacer la diferencia, de no distinguir entre lo nuevo y lo antiguo, lo malo y lo bueno, lo judío y lo cristiano, el converso y el cristiano viejo, lo que en el imperio español del siglo XVI no se podía admitir. Esta acusación es temible. Pronto se estableció que defender los derechos de los conversos era reconocerse a sí mismo como converso, y aun judaizante en

aforismos, es su más célebre obra. Lo que llamamos el ser consiste en su apariencia y sólo en ella. Sin apariencia no es nada; no encontrarse a sí mismo, no ser, es no aparecer.

secreto, y que el luteranismo encontraba su principio en el judaísmo.⁵¹ A propósito de la conversión se concentró la responsabilidad individual de Constantino. Puso directamente en juego la seguridad del Estado español como condición primaria de vivir juntos.

En la *Confesión*, el confesante declaró: “No podré yo responder que soy del linaje de Abraham, escogido para ser vuestro. Mi raíz, señor, es de la tierra de Chanaan”.⁵² San Pablo afirmó en el Epistolio a los romanos: “La fe del corazón te procura la verdadera rectitud, y tu boca, que la proclama, te consigue la salvación [...]. Así que no hay diferencia entre judío y griego; todos tienen el mismo Señor [...]. Porque todo el que invoca el nombre del Señor se salvará” (Romanos, 10, 10-13). En la *Confesión*, Constantino explica varias veces que “la limpieza de sangre de Cristo” tenía la virtud de convertir a los pecadores quienes, por haber pecado, no pertenecían al linaje de Abraham. La diferencia está entre los pecadores y Cristo, no entre los hombres porque todos los hombres son pecadores. Confesarse delante de Cristo es recorrer la distancia que separa al pecador de su Dios, es recorrer también la distancia que separa a los judíos de los cristianos y el tiempo que separa la antigua ley de la nueva, así como ser abierto a la renovación de los linajes. En la España del siglo XVI, donde se crearon las primeras cátedras de lenguas bíblicas en las universidades — oficialmente ya no había judíos desde 1492 y poco después tampoco había musulmanes —, los indios, como súbditos del rey de España, debieron convertirse al cristianismo; se buscó a los herejes para eliminarlos, y los poderes políticos y religiosos quisieron ante todo negar so pena de exclusión y de muerte toda diferencia, toda singularidad. Lo nuevo no iba a enriquecer lo viejo, había que ser cristiano viejo, no cristiano nuevo, converso. Así es como

⁵¹ Cfr. Josette Riandière La Roche, “Du discours d’exclusion des juifs”, en *Les problèmes de l’exclusion en Espagne (XVIe-XVIIe siècles). Idéologies et discours*, actas compiladas y presentadas por Augustin Redondo, París, Publications de la Sorbonne “Travaux du CRES”, 1, 1983, p. 51-75. El autor analiza el *Discurso contra los judíos*, traducido del portugués por el padre fray Diego Gavilán Vela y publicado en Salamanca en 1631. Ese *Discurso* es, tal vez, la obra del gran inquisidor de Portugal, Simón Barreto hacia 1622, y se le da mucha importancia en España. Escrito unos sesenta años después de la condena de Constantino Ponce de la Fuente, nos comprueba su alcance. Demuestra también que existen en la tierra ibérica dos linajes: los nuevos cristianos, herederos de las culpas de los judíos caídos, y los viejos cristianos que fueron el pueblo elegido por el Señor. Los judíos son los más grandes enemigos de la Iglesia y los grandes hereéticos, hoy como ayer, son judíos, hijos de judíos o empezaron por judaizar, como Lutero y Calvino (p. 69). De hecho, desde 1516, Erasmo encomia el estudio del latín, el griego y el hebreo, pese a tener una posición moderada respecto del hebreo, que no sabe. Durante más de treinta años, Lutero enseñó la exégesis bíblica en Wittenberg; asimismo escribió un prefacio a la traducción del Antiguo Testamento (Cfr. Philippe Büttgen, *De la liberté du chrétien. Préfaces à la Bible*, París, Seuil, 1996), aun siendo extremadamente hostil al judaísmo y a los judíos. Calvino sabía algo de hebreo, aunque estaba lejos de dominarlo.

⁵² *Ibidem*, p. 150.

la España de los Reyes Católicos y de la todopoderosa Inquisición dejó escapar la oportunidad de impulsar la diversidad y en consecuencia el hecho. En efecto, ya ningún hecho de apertura y de renovación era posible en un mundo donde no se esperaba otra cosa que la repetición de lo mismo. Ya no había ningún proceso ilimitado de revisiones que hiciera de la escritura de la historia una reescritura perpetua. La historia era sólo una rememoración para la gloria del rey y de la Iglesia católica de España. No había lugar para la historia de sí mismo, independiente de toda rememoración.

Reprocharon sobre todo a Constantino las palabras que utiliza para mencionar a la Iglesia y las que omitieron su especificidad católica:

Iglesia quiere dezir tanto como ayuntamiento, congregaçión [...]. ¿Qué cosa mas principal ni mas neçesaria para el christiano que saber y tener entendido que ha de estar debaxo de la obediencia de la iglesia catholica y que la cabeça desta es el papa, suçcessor de san Pedro y bicario de Jesuchristo; y tener entendido que lo que esta iglesia le enseñare es lo verdadero y que aquellos son los libros de divina scriptura [...] y todo lo que ella reprobare y diere por falso es falso y digno de ser reprobado? Éste es el fundamento primero y el ABC de la doctrina christiana, del qual ninguna mençion haze este señor. Contra este fundamento an combatido todos los herejes antiguos y los de nuestro tiempo [f. 397v].

En este cúmulo de argumentos, el hecho de que Constantino no recurriera al lenguaje apropiado que constituía el “fundamento primero y el ABC de la doctrina cristiana” provocó su propia calificación: ahora resultaba “hereje” por omisión si no lo era por acción. No juzgarlo como tal dejaría la última palabra a este mal y empeoraría los agravios cometidos hacia cualquier cristiano, hacia la conciencia colectiva cristiana. El inquisidor-historiador tendía a hacerse juez y, por eso mismo, volvió precario el juicio. Confundió el juicio histórico provisional, el parecer y el juicio judicial definitivo.

En la *Confesión de un pecador*, Constantino no consideró la relación del papa o de los jueces de la Iglesia con “Jesu Christo redemptor y juez de los hombres” ni la unión del cuerpo místico de la Iglesia con el cuerpo del crucificado, como tampoco identificó la figura institucional con el cuerpo divino. El yo del confesante por no ser sujetado al pacto autobiográfico valió para todos los hombres, incluso para su autor. Por ello, su autor era eminentemente subversivo. Al omitir la Iglesia, con su violencia, el reconocimiento del poder de juicio y de muerte de Cristo torturado y humillado, el autor Constantino cuestionó radicalmente el poder institucional, mostrando en él su absoluta y escandalosa diferencia

con el Crucificado. Negándose a contemplar en el Verbo crucificado a la Iglesia, sustrajo a la Iglesia el Verbo a nombre del cual ostentó los signos de su fuerza con el apoyo del poder real y en provecho de éste. Si bien el mismo hombre de la Iglesia, hombre de aparato y de apariencia, muy cerca de los soberanos, obedeciendo a las prescripciones del Concilio de Trento, se rehusó a sostener la apariencia, el colmado del vacío, a pesar de las fuertes amenazas de muerte, se rehusó también a aplaudir a la nada que se mostró tal como lo harían los espectadores de *El retablo de las maravillas*, que temían, al no aplaudir, pasar por bastardos o convertidos. Para él, la fuerza no es justicia ni tampoco verdad. Así entre memoria personal y memoria colectiva, Constantino se mostró diferente de los otros, entonces eminentemente peligrosos para los poderes. Después de la encuesta, sin juicio, es decir sin una situación en la que se opusieron intereses, derechos, bienes simbólicos, lo encarcelaron, sin que hubiese un juicio verdaderamente judicial. Repentinamente el curso de su historia y de su escritura se interrumpió. ¿Por qué el monarca español habría de oponerse, a propósito de Constantino Ponce de la Fuente, a la Inquisición que, desde la conquista de Granada, lo ayudó a nombre de la fe cristiana a asentar su propia gloria real, es decir la unanimidad y el orden en su imperio del Viejo Mundo y del Nuevo Mundo? Constantino murió y su muerte comprobó que, en la España del siglo XVI, los efectos de la fuerza se debían tomar en serio.

En 1560 tuvo lugar el auto de fe de Sevilla. Después de la instrucción del *Parecer*, suerte de ceremonia de lenguaje con sus momentos de argumentación y de interpretación —sin que se concediese nunca la palabra al acusado representado solamente por algunos de sus escritos—, la condena a la hoguera como sanción ocultó curiosamente la función mayor de la sentencia, ya que el derecho nunca se pronunció en presencia del acusado, quien muere antes de que se pronunciara la sentencia. El auto de fe es un ritual social definido por el enjuiciamiento criminal a fin de dar al proceso judicial trascendencia pública. *Histoire des martyrs*, publicada en Ginebra, lo relató en francés en las ediciones posteriores a 1582. Nos informa que los inquisidores leen la sentencia de condena de Constantino Ponce de la Fuente durante más de media hora, lo que es un plazo excepcional y creyeron justificado adjuntar a su relato “ ‘esta cláusula’: que por pudor ocultaban cosas tan horribles, malas y espantosas que no se podían declarar ni tampoco divulgar sin pecado importante y sin ofensa, como si los padres tuvieran que salvar su reputación”. Además, esta lectura incompleta fue inaudible porque los inquisidores, al contrario de lo acostumbrado, leyeron en voz baja, lo que provocó la ira de la muchedumbre amontonada para presenciar el espectáculo del fuego. No se pudo intercambiar asentimiento entre los

jueces que pronunciaron la sentencia y los espectadores. Así el ritual de la ejecución por fuego — cuidadosamente definido y marca fundamental de la autoridad y de la legitimidad de la Inquisición — quedó destinado al fracaso, dado que la muchedumbre no pudo conferirle valor religioso. Entonces la osamenta, la efigie y los libros de Constantino fueron quemados en medio de un gran tumulto, lo que no dejó cumplir la meta, es decir la prueba irrefutable de la unidad y del orden político y religioso. Ahora bien, la función de retribución de la sentencia fue subordinada a la función restauradora del orden público; la sentencia debió finiquitar el juicio con efectos benéficos para la ley, el orden público y la autoestima de aquellos a quienes los jueces consideraron víctimas, es decir la conciencia colectiva cristiana, su memoria compartida que es a la vez memoria colectiva agredida por la historia del hombre Constantino, con la mira del olvido definitivo de la herejía y del hereje. Obviamente *Histoire des martyrs*, como todas las *Acta sanctorum* de la tradición cristiana, ha de comprobar que el mártir Constantino controló su historia y su memoria y provocó la irrisión y la muerte espiritual del enemigo. En el relato, los verdaderos condenados fueron los inquisidores lectores sin voz audible de la sentencia de muerte por fuego y la verdadera víctima fue el pueblo español, espectador impotente y engañado, atemorizado y fascinado. La quema de los libros, de la osamenta y de la efigie de Constantino, siguiendo la desaprobación de la sentencia por el pueblo, fue una victoria difícil mas no imposible del recuerdo sobre la memoria prohibida, sobre la memoria manipulada, sobre la memoria impuesta, una victoria de la existencia sobre lo que nada es,⁵³ una victoria de la verdadera historia del confesante definitivamente inscrita en la historia de la salvación.

La versión en francés — *Confession d'un pécheur*, que sigue el relato del auto de fe en *Histoire des martyrs* — entró en un nuevo dispositivo historiográfico, puesto que es parte de la leyenda negra en contra de España y contribuyó a la elaboración de una historia maldita del imperio español. Otra historia, victoriosa, se edificó sobre esta pérdida, mas ya no fue una historia española. A partir de 1550 comenzó la suntuosa decadencia de Sevilla y de toda España.

En conclusión

Así, en el siglo XVI, el presente de la historia de España quedó implicado en la paradoja del ausente, ya sea que se tratara del hereje ausente

⁵³ Me permito señalar aquí mi estudio “Le livre, le feu et le temps”, en *Le pouvoir des livres à la Renaissance: actes de la journée d'étude du 15 mai 1997*, París, École Nationale des Chartres, 1998, p. 143-156.

Constantino Ponce de la Fuente, del judío ausente desde 1492 y luego del musulmán ausente, y aun del indio ausente. No había lugar para una historia que no se inscribiera en el marco definido por la monarquía y por la Iglesia. No había lugar para una historia diferente. Es una de las grandes características de la historiografía que divide sus temas en el pasado remoto en función de su propia relación con lo que la monarquía y la Iglesia le conminan a entender del presente y del futuro del imperio español. La conciencia de la autonomía del individuo, tan fuertemente proclamada en el Renacimiento, no pudo aspirar a la historia de sí mismo fuera de todo control político o religioso. La historia de sí mismo, aun planteada en la perspectiva de la historia del cristianismo, encontró difícilmente su modo de expresión. El individuo intentó ser el nuevo protagonista de la época y reivindicó altamente su libertad aceptando a veces, o sin medir exactamente, los riesgos mortales en que incurría.

Es de notar que, cuando murió Constantino Ponce de la Fuente, sor Teresa de Ávila —quien todavía no era la célebre reformadora del Carmel ni la fundadora de numerosos conventos reformados— empezó a escribir la historia de su vida. Si bien escribió para legitimar su propia experiencia espiritual excepcional y su acción, no dejó de afirmar también que se sometía al juicio de las diferentes instancias de la Iglesia, por opuestas que éstas fueran. Conoció perfectamente bien los sucesos trágicos de su tiempo y, lectora atenta, no pudo haber dejado de leer *Confession d'un pêcheur*. Sus escritos autobiográficos y espirituales, publicados en 1558 en Salamanca, hicieron posible su beatificación y su canonización a principios del siglo XVII. Probablemente fue más fácil para una mujer que no dejó de recalcar que es “miserable y sin instrucción”, que para un brillante teólogo escribir una “confesión” en la España del Siglo de Oro. La obra teresiana parece no ser de la incumbencia de un pensamiento de la historia y por lo tanto no puede inquietar a los poderes.