



## CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN

Cultura, Educazione, Comunicazione

XXX Ciclo

*Sull'Alphabeto Christiano di Juan de Valdés*

Docente Guida:

Prof. Francesco Mattei

Dottoranda:

Dott.ssa Laura Madella

Coordinatore del Dottorato:

Prof. Francesco Mattei



# INDICE

Introduzione	5
Avvertenza	7
Cap. 1. La riscoperta del testo	8
1.1 Una pista quacchera	8
1.2 Deviazioni protestanti	16
1.3 La riscoperta dell' <i>Alphabeto</i> in Italia	18
Cap. 2. Valdés in Spagna	23
2.1 Nascita, famiglia, <i>hidalgúa</i>	25
2.2 Il <i>problema converso</i>	31
2.3 Gli <i>alumbrados</i>	38
2.4 Da Alcalá a Roma, passando per Erasmo	49
2.5 Associazioni illustri: Loyola e Serveto	55
Cap. 3. Valdés in Italia (ca. 1530-1541)	59
3.1 L'Italia nel 1530	60
3.2 Gli anni Romani: la dominante diplomatica	66
3.3 A Napoli. Giulia Gonzaga e la scuola valdesiana	72
3.4 Il valdesianesimo dopo Valdés	80
Cap. 4. L' <i>Alphabeto christiano</i> . Ricorsi teologici e paradigmi pedagogici	92
4.1 Cenni di teologia valdesiana	94
4.2 A monte dell' <i>Alphabeto</i> . Il <i>Diálogo de doctrina christiana</i>	104
4.3 La discepola prudente. Il <i>cammino signorile</i> di Giulia Gonzaga	113
4.4 <i>Essamina</i> di sé e auto educazione	118
5. Nota al Testo	129
<i>Alphabeto christiano</i> (1545)	131
Bibliografia	238



## Introduzione

L'*Alphabeto christiano* è un dialogo scritto in castigliano nel 1536 dallo spagnolo Juan de Valdés e dedicato a Giulia Gonzaga Colonna. Secondo quanto racconta l'autore nella dedica, riproduce abbastanza fedelmente una lunga conversazione avvenuta fra lui e la gentildonna, a Napoli, dopo che insieme ebbero ascoltato una predica quaresimale tenuta dal frate Bernardino Ochino; Giulia interpreta l'anima inquieta alla ricerca di soluzioni e risposte, Valdés il maestro, la guida prodiga di consigli e serenità.

Squisitamente religioso l'ambito disciplinare del discorso: Valdés scrive in un'epoca di incredibile tumulto spirituale, quando una riforma della vita religiosa e della Chiesa sembrava attuabile anche in Italia, sebbene non fosse chiaro in quali termini. Erano serviti molti anni perché l'onda lunga della protesta luterana valicasse le Alpi, ma si riversò infine sulla penisola resa più invitante e più forte dagli affluenti dei riformati svizzeri, e vi trovò legioni di spiriti sensibili, curiosi e insoddisfatti, ordinati o laici, inclini per diversi motivi ad abbracciare, esaminare e rielaborare le sue verità. Qui incontrò inoltre un'altra potente corrente anti-romana, di provenienza opposta e sommersa: la mistica degli illuminati spagnoli, gli *alumbrados*, che l'Inquisizione di Castiglia si era affrettata a dichiarare eretica nella speranza di stroncare un movimento giovane e dunque fragile; riuscì solo parzialmente nell'intento, perché condannò le sue dottrine alla clandestinità ma non ne impedì la diffusione.

Da questo ramo rinnegato del cristianesimo spagnolo, e in fama di fervente erasmiano, arriva in Italia verso il 1530 Juan de Valdés, profugo *religionis causa*. Fratello di Alfonso, uno dei segretari di Carlo V, Juan conquista la stima della corte cesarea e di quella pontificia grazie al suo talento di diplomatico e cortigiano, e per alcuni anni sembra accantonare la militanza religiosa; fino a quando nel 1535 si stabilisce a Napoli, e raduna intorno a sé un gruppo di aristocratici, prelati e intellettuali interessati, appassionati ai punti caldi del dibattito religioso e dottrinale contemporaneo. E questo gruppo lo chiama 'maestro'.

Se gli anni del magistero napoletano furono relativamente brevi - Juan de Valdés morì nel 1541 - l'influenza del valdesianesimo si propagò a lungo e con gli esiti più diversi; le radicalizzazioni eretiche si risolsero spesso nell'esilio e il dissenso italiano venne domato solo dopo la fine del concilio di Trento, almeno nelle sue manifestazioni più evidenti e potenzialmente pericolose. Quali forme vestisse il magistero valdesiano nel suo accadere, invece, è incerto; fondato sull'abilità retorica e il fascino personale di Juan, poche testimonianze lo descrivono, e nessuna di Valdés, che peraltro non pubblicò alcuno scritto dopo aver abbandonato la Spagna.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Alla morte di Valdés tutti i suoi scritti erano inediti, tranne il *Diálogo de doctrina christiana* (Alcalá de Henares, 1529).

*L'Alphabeto christiano* costituisce un prodotto e una testimonianza diretta di questo magistero, e, in un secolo che abbonda di letteratura intenta a disciplinare il comportamento esteriore e pubblico del buon cristiano, ma lascia la gestione dell'anima alle cure dei religiosi, propone un modello di autoeducazione della coscienza autonomo, emancipato dal controllo di terzi - persone o istituzioni - indipendente dalla loro autorità morale, culturale o giuridica. Questa responsabilizzazione dell'individuo rispetto alla sua formazione, che assume carattere permanente, potrebbe apparire in relazione con la 'centralità cosmica' reclamata da e per l'uomo del Rinascimento; ma la capacità dell'anima umana di comprendere e regolare se stessa dipende da un elemento che non è umano e nemmeno naturale: lo spirito di Dio. Esso si manifesta nell'interiorità dell'uomo come una improvvisa, arbitraria illuminazione, e gli consente di conoscere, e quindi di agire, conformemente alla volontà divina. L'assunto contiene degli indubbi elementi di eversione a prescindere dall'habitat confessionale in cui si inserisce, e si pone al di fuori del campo di intervento di qualsiasi chiesa che si sia fatta istituzione, e che in quanto tale si senta in diritto di regolamentare un settore tradizionalmente pertinente alla religione cristiana come quello dell'educazione delle coscienze: l'illuminazione divina non ammette intermediari o interpreti ed esula per definizione da ogni competenza umana, eccetto quella dell'individuo che l'ha sperimentata.

Ad oggi non si conosce la stesura originale dell'*Alphabeto christiano*. Le due edizioni a stampa (1545 e 1546), note grazie alla sopravvivenza di pochissimi esemplari, dipendono da una traduzione italiana commissionata da Giulia Gonzaga all'umanista veneziano Marcantonio Magno ed eseguita dopo la scomparsa dell'autore. Nel 1549 il dialogo finì all'Indice-pilota di Giovanni Della Casa<sup>2</sup>, insieme all'intera opera di Valdés e al *Beneficio di Cristo*<sup>3</sup>, e per circa tre secoli sembrò svanire nel nulla. Ritrovato a metà Ottocento in un contesto non poi così fortuito, il dialogo è stato oggetto di vari studi ed edizioni, privilegiando di volta in volta le analogie con il calvinismo puritano o gli elementi eretici a cospetto del cattolicesimo tridentino, i caratteri letterari o la *liason* fra Valdés e la bella Gonzaga, il crogiuolo di storia politica e religiosa in cui fu forgiato, la sua funzione nel sistema dottrinale valdesiano... Questa trascrizione vorrebbe osservare il dialogo dall'angolatura del pensiero pedagogico, certa che, in una ideale riedizione per il nuovo millennio de *I classici della pedagogia italiana* di Lama e Volpicelli, Juan de Valdés possa entrare a pieno titolo nei fondamentali del sedicesimo secolo, che fu, anche in Italia, e anche in ambito educativo, un secolo di dissidenza.

Offrire prospettive e letture diverse attraverso i secoli è la marca dei testi preziosi.

---

<sup>2</sup> Il *Catalogo di diverse opere, compositioni et libri, li quali come eretici, sospetti, impii et scandalosi si dichiarano dannati et prohibiti in questa inclita città di Vinegia* incontrò in realtà forti opposizioni fra librai, tipografi e persino prelati, ma servì come primo testo di riferimento su cui condurre la caccia ai libri eretici nelle due piazze tipografiche più importanti della penisola, Roma e Venezia. Cfr. Vittorio Frajese, *Nascita dell'Indice: la censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2008, pp. 58-64.

<sup>3</sup> Un libro legato all'*Alphabeto* da analogo destino. Concepito in ambito valdesiano, stampato nel 1543, discusso, condannato, scomparso e ritrovato a metà Ottocento.

## Avvertenza.

Le citazioni dell'Antico e Nuovo Testamento sono tratte dalla versione di Giovanni Diodati del 1641.

Le citazioni dalle opere valdesiane, dove non diversamente specificato:

- del *Diálogo de doctrina christiana*, provengono dall'edizione di Teodoro Fanlo y Cortés, Torino, Claudiana, 1991;

- del *Diálogo de la lengua*, dall'edizione di Cristina Barbolani de García, Messina-Firenze, G. D'Anna, 1967;

- delle *Cento e dieci divine considerations*, dalla stampa di Basilea del 1550.

Si abbreviano in *AC* i riferimenti alle citazioni dall'*Alphabeto christiano* qui trascritto.

# Capitolo 1

## La riscoperta del testo.

*Teach me, then,  
To harmonize the discord of my life,  
And stop the painful jangle of these wires.*  
(Giulia Gonzaga in *Michael Angelo*, di  
Henry W. Longfellow)

### 1.1 Una pista quacchera.

Al di fuori della nicchia di ‘addetti ai lavori’, l’*Alphabeto christiano* è celebre per le vicissitudini extra-testuali appena accennate: in primo luogo il legame del suo autore con la nobildonna che ne fu musa e interlocutrice, Giulia Gonzaga; quindi le traversie storiche che lo hanno perso e ritrovato, facendone un’eccezionale rarità bibliografica. Sono gli elementi in buona misura i più incisivi sull’interesse che il testo e il suo autore hanno riscosso negli studi italiani dalla fine dell’Ottocento, meritevoli in questo senso di avere innescato una serie di studi che porterà nel corso del Novecento a ben altri approfondimenti.

Ciò non significa che l’appeal del personaggio femminile e della caccia al libro proibito siano ingiustificati: al contrario, sono questi pretesti imprescindibili, dettagli gustosi, e sono infine radicati nella tradizione bibliofila e petrarchesca della storia letteraria patria; ma se ci atteniamo ad esso come oggetto di riflessione, questi elementi non costituiscono il cuore del problema, sono casomai premesse oppure conseguenze. Il centro problematico dell’*Alphabeto christiano* è lo stesso di tutti i libri: il testo, con i messaggi e i significati che veicola, o che non veicola.

Sorprendentemente, rimandano per direttissima al testo le circostanze in cui l’*Alphabeto* è stato ritrovato e presentato all’attenzione degli studiosi. Dopo tre secoli di oblio, una copia della seconda edizione dell’operetta (1546) fu rinvenuta nel 1851 da un facoltoso studioso e bibliofilo inglese, Benjamin Baron Wiffen: che era quacchero. Wiffen collaborava allora a una massiccia raccolta di opere e biografie dei riformisti spagnoli cinque-seicenteschi<sup>1</sup>, nei quali lui e il promotore della raccolta, lo spagnolo Luís de Usoz y Rio, rintracciavano certe anticipazioni mediterranee della dottrina quacchera, principalmente nelle evoluzioni della mistica degli *alumbrados*<sup>2</sup> a contatto con l’erasmismo. Ciò qualifica l’*Alphabeto christiano* e tutta l’opera di Valdés come eretici e

---

<sup>1</sup> La *Collección dei Reformistas antiguos españoles*, prima uscita nel 1848 (*El Carrascón*) e seguita da altri 20 volumi.

<sup>2</sup> Un altro appellativo dei quaccheri era “figli della Luce”.



condannabili per la chiesa cattolica e al contempo per le chiese riformate - rifiuto della gerarchia ecclesiastica, della mediazione religiosa e della stessa Scrittura, a favore di un rapporto diretto ad alto gradiente mistico-simbiotico fra la divinità e il fedele - per la Società degli Amici diventa un messaggio lodevole e salvifico.

Alla maniera di un oggetto carismatico, sembrerebbe che l'*Alphabeto christiano* sia stato ritrovato da chi lo desiderava e sapeva come valorizzare i suoi contenuti oppure - altra metà del bicchiere - che da costui si sia lasciato trovare per tornare a far parlare di sé.

I selected the original copy of the *Alfabeto christiano* from the "Catalogue" of Giovanni Gancia, bookseller, of Brighton, in the year 1851, not having any previous knowledge of the book, and attracted to it solely by its title. [...] I was told, however, that it came from the collection of a deceased German Bishop, sold by his nephew.<sup>3</sup>

Benjamin Barron Wiffen (1794-1867)<sup>4</sup> fa precedere la sua edizione dell'*Alphabeto christiano* del 1856 da un prologo dove narra le circostanze del ritrovamento e ragiona sulle vicende del testo. Benché a quel tempo non sapesse nulla dell'*Alphabeto*, nondimeno si era costruito la sensibilità e la competenza per essere in grado di notare il libro solo dal titolo e di riconoscere l'autore in poche pagine di lettura<sup>5</sup>.

Wiffen, secondo di sei fratelli e sorelle, proveniva da una famiglia di origine tedesca la cui affiliazione alla Società degli Amici era attestata in Inghilterra fin dal 1736. Il padre commerciava attrezzature metalliche e si era procurato una certa tranquillità economica, così da trovare il tempo di coltivare la passione per la letteratura e la poesia, e di trasmetterla ai suoi figli. Il primogenito in particolare parve decisamente versato negli studi umanistici: Jeremiah Holmes Wiffen intraprese la carriera letteraria<sup>6</sup>, e rimane famoso in patria per la traduzione della *Gerusalemme liberata* in versi spenseriani. Benjamin invece subentrò nella gestione dell'azienda insieme alla madre e alle sorelle, e con successo ma, per l'aggravarsi di una serie di problemi di salute, si ritirò dagli affari alla fine degli anni Trenta, poco più che quarantenne. La scelta gli giovò, e da allora in avanti si dedicò completamente agli amati studi e ad attività filantropiche che ad essi non erano certo

---

<sup>3</sup> *Alfabeto christiano* by Juan de Valdés. A faithful reprint of the Italian of 1546: with two modern translation, in Spanish and English, London, 1861 [traduzione inglese di Benjamin Barron Wiffen, traduzione spagnola di Luís Usoz y Rio], pp. IX-X.

<sup>4</sup> Per le informazioni biografiche su B. B. Wiffen, laddove non specificato, si fa riferimento a Samuel Rowles Pattison, *The brothers Wiffen. Memoirs and Miscellanies*, London, Hodder and Stoughton, 1880 e all'*Oxford Dictionary of National Biography*, vol. 61 (1900), voci Wiffen, Benjamin Barron e Wiffen, Jeremiah Holmes.

<sup>5</sup> «I had completed, the year before, a transcript of the *Cento et dieci diuine considerationi*, 1550. This had rendered me familiar with the style of Valdés and his peculiar mode of thinking; so that the perusal of a few pages convinced me that this could be no other than a work written by him and one altogether unknown.» in *Alfabeto christiano* ed. Wiffen, p. IX.

<sup>6</sup> Jeremiah Wiffen affiancò sempre al lavoro scrittoria in proprio altri 'mestieri' che gli garantissero l'indipendenza economica: fu apprendista incisore, maestro di scuola e infine, 'a tempo indeterminato', bibliotecario a Woburn Abbey, presso il duca di Bedford. Il patrimonio librario dei duchi di Bedford gareggiava con la loro collezione di dipinti, oggi parzialmente aperta al pubblico. Nell'abbazia di Woburn è esposto ad esempio il ritratto di Elisabetta noto come *The Armada portrait* (Gower, 1588).

estranee: faceva parte ad esempio della Società Internazionale Antischiavista e partecipò alla prima convention mondiale che si tenne a Londra nel 1840<sup>7</sup>.

Come accennato in precedenza, Wiffen, insieme al dotto ebraista spagnolo Luís de Usoz y Río<sup>8</sup>, ex cattolico convertito a quacchero, lavorava dagli anni Quaranta ad una ponderosa raccolta di scritti dei riformatori spagnoli nel Siglo de Oro: la serie dei *Reformistas Antiguos Españoles* si concluderà nel 1865 con venti volumi, dei quali cinque dedicati all'opera di Valdés<sup>9</sup>. Wiffen e Usoz pubblicarono tutti gli scritti dello spagnolo allora reperibili, fornendo altresì tutte le informazioni, sull'autore e sui testi, che potevano ricavare dalla documentazione nota e consultabile; informazioni che oggi naturalmente non sono più aggiornate<sup>10</sup> ma che trasmettono in maniera limpida il lavoro strenuo e certosino condotto dagli autori nelle librerie, negli archivi e nelle biblioteche d'Europa, la mole di letture e trascrizioni, da testi teologici e artistici, da atti giudiziari ed epistolari.

I *Reformistas Antiguos Españoles* furono stampati parte in Spagna e parte a Londra, con fondi personali di Usoz<sup>11</sup>, in poche copie numerate e non destinate alla vendita. Se stampati in Spagna, i volumi non indicano il luogo di impressione e a volte nemmeno l'anno, e gli apparati introduttivi sono anonimi; ma il primo tomo della serie reca in calce al frontespizio questa dicitura:

---

<sup>7</sup> L'elemento quacchero è preponderante nella tradizione abolizionista anglosassone: basti ricordare che su dodici soci fondatori della prima istituzione abolizionista strutturata, *The Society for the Abolition of the Slave Trade*, nove erano quaccheri. Nell'Impero Britannico il processo di abolizione della schiavitù si era ufficialmente esaurito dal 1833 (promulgazione dello *Slavery Abolition Act*) al 1838; la *British and Foreign Anti-slavery Society* fu fondata nel 1839 con l'obiettivo di sensibilizzare il resto del mondo alla causa abolizionista, con particolare attenzione per le vicende statunitensi. Wiffen era legato in particolare a George William Alexander, socio fondatore e promotore della convention del 1840. Tuttavia, anche fra i protestanti, la carta vincente della campagna contro la tratta degli schiavi fu di stampo economico-liberale/liberista, e non etico-morale: la convinzione che solo il libero mercato potesse garantire 'le magnifiche sorti e progressive' della società moderna. Cfr. Herbert S. Klein, *Il commercio atlantico degli schiavi*, Roma, Carocci, 2014, pp. 234-36 e John Sykes, *Storia dei quaccheri*, Firenze, Sansoni, 1966, pp. 223-224.

<sup>8</sup> Sembra che tutte le notizie biografiche in circolazione su Luís de Usoz y Río (1806-1865) rimandino a un paragrafo che gli dedicò Marcelino Menéndez Pelayo nel suo datato ma sempre denso *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid, 1881, t. III, pp. 675-671 (*Un cuáquero español: Don Luís de Usoz y Río*). Nel 2017 i libri proibiti della sua biblioteca privata sono stati esposti alla Biblioteca Nacional de España di Madrid come «la colección des autores heterodoxos mas importante de España».

<sup>9</sup> Oltre all'*Alphabeto christiano*, il *Diálogo de Mercurio y Caron* e il *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* (vol. IV), le *Centodieci divine considerazioni* (vol. IX), i commenti alle epistole di Paolo (vol. X-XI). Esternamente alla collana, Uzoz diede anche un'edizione critica del *Diálogo de la Lengua* (1860).

<sup>10</sup> Come la supposizione che Juan e Alonso fossero gemelli, oggi ormai abbandonata, anche se Firpo sottolinea le testimonianze che li descrivono somigliantissimi nei lineamenti, nella voce e nell'espressione. Cfr. *Alfabeto cristiano. Domande e risposte. Della predestinazione. Catechismo*, a cura di Massimo Firpo, Torino, Einaudi, 1994, pp. XV e LI.

<sup>11</sup> Le fonti web attribuiscono più lavoro e investimento a Wiffen, se sono inglesi, e più responsabilità e rischio a Usoz, se sono spagnole. Ad onore del vero Wiffen, nelle testimonianze sparse negli apparati ai testi dei *Reformistas antiguos* e raccolte da Pattison nella biografia del 1880, dichiara più volte il decisivo ruolo dell'amico spagnolo sia per la ricerca bibliografica, storica e filologica, sia per l'operazione editoriale e il suo finanziamento.

Un 'saluto' che suona come una dichiarazione di intenti, anche piuttosto ambiziosa. Al di là dell'indiscutibile valore documentario dei volumi, si trattò di una vera e propria iniziativa filantropica avviata per volontà di Luís de Usoz (e sostenuta da Wiffen con entusiasmo sincero) che bisogna però inserire in un contesto più ampio.

Nella Spagna di Usoz, da inizio secolo fino alla restaurazione Borbonica post-rivoluzionaria, alla comparsa e al progressivo consolidarsi delle componenti liberali nei giochi politici ed economici non corrispose alcuna apertura della Chiesa alla tolleranza confessionale. L'anticlericalismo si manifestava in singoli provvedimenti istituzionali e in episodi feroci di delinquenza comune che esternavano un'avversione, ragionata o impulsiva, laddove il clero era percepito di volta in volta come una tara inammissibile sulla strada del riassetto economico (come nel caso della soppressione dei monasteri nel 1835)<sup>12</sup> o come un'emanazione degli abusi di potere statale (nei numerosi episodi di violenza ai danni di frati e chierici).

La stretta relazione della Chiesa con le istituzioni temporali, che scatenava episodicamente l'insofferenza della popolazione, era però la ragione che rendeva il cattolicesimo così potente e dispotico:

Non semplicemente una fede personale, ma il segno caratteristico di appartenenza a quella società; l'eresia diventa un solecismo sociale, un'autodichiarazione di esilio, come dimostra ampiamente la storia personale di gente convertita al protestantesimo. La divulgazione ambulante della Bibbia ad opera di George Barrow venne considerata come una minaccia alla stessa società oppure come una eccentricità incomprensibile.<sup>13</sup>

Parte del clero (quello regolare) si poteva criticare, punire, eliminare anche; ma la fede cattolica non era messa in discussione. Il *Concordato* del 1851 fra Isabella II e il Vaticano, anche in certa misura come reazione alle 'sventatezze' liberali degli anni Trenta, ribadì la primazia della Chiesa cattolica: unica religione ammessa nello Stato, parametro di tutte le istituzioni educative pubbliche e private, garante dell'ortodossia nella vita religiosa e

---

<sup>12</sup> La cosiddetta 'Desamortización de Mendizábal' fu condotta con particolare miopia 'finanziaria' dal momento che, per i terreni espropriati agli ordini regolari, il governo non corrispose alcun indennizzo. In risposta la Chiesa fulminò la scomunica su chi espropriava e su chi acquistava, scoraggiando le parti in causa: si esacerbarono gli animi senza che ne arrivasse vantaggio né sul breve termine con gli introiti liquidi, né sul lungo con l'effettiva redistribuzione del terreno coltivabile. Raymond Carr, *Storia della Spagna: 1808-1939*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, vol. I, pp. 213-220.

<sup>13</sup> Raymond Carr, *Storia della Spagna*, vol. I, p. 57. Lo stretto legame della Chiesa con l'apparato statale viene evidenziato nella prefazione di Giorgio Spini, p. XII: «La Chiesa spagnola non era la Chiesa del papa, era la Chiesa dello stato». George Borrow viaggiò in Spagna durante la prima guerra carlista (1833-40) vendendo bibbie porta a porta per incarico della British and Foreign Bible Society, e con l'obiettivo contestuale, suo personale, di raccogliere dati di prima mano sulla popolazione Gipsy. Racconta le avventure degli anni spagnoli nel libro *The Bible in Spain, or The Journeys, Adventures, and Imprisonments of an Englishman, in an Attempt to circulate the Scriptures in the Peninsula* (1843).

culturale del popolo spagnolo<sup>14</sup>. La storiografia protestante tratteggia gli anni Cinquanta e Sessanta dell'Ottocento come i più difficili del secolo per l'eterodossia:

Même si, après 1874, une certaine tolérance existe envers les confessions non catholiques, avant 1868, l'intolérance a été totale [...] La loi punissait l'hétérodoxie par la privation des droits civiques, d'importantes amendes, l'exil et jusqu'à huit années d'emprisonnement pour toute activité considérée comme propagande ou prosélytisme de toute autre confession que celle de l'État.<sup>15</sup>

Luís de Usoz era uno studioso piuttosto in vista. Di antica famiglia navarrese, aveva studiato ebraico e teologia in Italia, al Collegio Spagnolo di Bologna<sup>16</sup>, e si era 'convertito' all'evangelismo quacchero gradualmente, in età matura, nel mezzo di una vita dedicata agli studi filologici e teologici e all'insegnamento universitario. La mancanza di libertà religiosa nel suo paese lo opprimeva, se diamo retta a Wiffen che descrive uno dei loro primi incontri, avvenuto a Londra nel 1836:

I made the remark, that I did not think, it was by pictures, statues, and vases that the civilization of nations, was advanced; but that religious liberty, the real freedom, of moral and religious thought, and action, was the only basis of true civilization. The heartiness, with which he expressed his concurrence with this sentiment, showed me that it was no new thought, but one familiar to his mind.<sup>17</sup>

L'impresa editoriale poteva rivelarsi rischiosa e bisognava proteggere l'identità dei coinvolti, inclusi collaboratori e stampatori. Godeva tuttavia di qualche appoggio anche in patria, dove simpatizzanti evangelici e quaccheri coltivavano di nascosto le loro autentiche

---

<sup>14</sup> Tutto ciò è normato dai primi tre articoli del Concordato. L'art. 1 afferma che la religione cattolica è l'unica religione della nazione spagnola con esclusione di ogni altra; l'art. 2 che «En su consecuencia, la instrucción en las universidades, colegios, seminarios y escuelas públicas o privadas de cualquiera clase será en todo conforme a la doctrina de la misma religión católica...»; l'art. 3 accorda completa libertà di azione al clero e ai ministri del culto «principalmente cuando hayan de oponerse a la malignidad de los hombres que intenten pervertir los ánimos de los fieles y corromper sus costumbres, o, cuando hubiere de impedirse la publicación, introducción o circulación de libros malos y nocivos». Dal *Concordato celebrado entre Su Santidad y S. M. Católica, firmado en Madrid el 16 de marzo de 1851 y ratificado por S. M. en 1° de abril y por su Santidad en 23 del mismo*.

<sup>15</sup> Juan Batista Vilar, «L'axe Bayonne-Saint-Sébastien-Bilbao dans l'introduction clandestine en Espagne de publications protestantes par Ferdinand Brunet (1840-1854)», in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 142, Actes du Colloque: «Le Protestantisme dans les Pays de l'Adour (1787-1905)» (Octobre-Novembre-Décembre 1996), p. 883. Secondo Vilar, che adduce a documento la corrispondenza fra Brunet, Usoz e Wiffen, Ferdinando Brunet sarebbe lo stampatore dei *Reformistas Antiguos* impressi in Spagna.

<sup>16</sup> Il Reale Collegio Maggiore di San Clemente degli Spagnoli era stato istituito dal cardinale Albornoz nel 1354 per alloggiare gli studenti spagnoli 'fuori sede' dello Studium bolognese. Nel Cinquecento ospitò studenti d'eccezione: Nebrija, Loyola, Cervantes. Cfr. Ignacio Gonzales Varas Ibañez, *Dietro il muro del collegio di Spagna*, CLUEB, Bologna 1998.

<sup>17</sup> S. R. Pattison, *The brothers Wiffen*, p. 95 (qui da un lungo passo autobiografico di Wiffen).

inclinazioni religiose e mantenevano i contatti con i ‘colleghi’ europei, tedeschi, olandesi, inglesi, ma anche francesi<sup>18</sup>.

Si era così organizzata fra Spagna e Francia una rete per garantire agli evangelici la reperibilità del materiale letterario-spirituale<sup>19</sup> di comune accesso negli altri paesi protestanti, messo invece all’Indice nei paesi cattolici. Secondo alcuni studi, questa strategia ‘libraria’ avrebbe costituito una delle linee d’azione in un primo tempo della *Société évangélique de France* e dal 1856, anno della sua fondazione, del *Comité d’évangélisation de l’Espagne*, noto anche come *Comité de Paris*, nato sempre in Francia, con un target geografico palesemente dedicato e circoscritto, quando la Spagna cominciò a mitigare, seppur con estrema cautela, il rigore nei confronti delle confessioni non cattoliche.<sup>20</sup>

L’importanza delle edizioni Usoz-Wiffen era fuori dall’ordinario perché presentava autori ritenuti scomodi anche dai protestanti, difficili da reperire persino nell’Europa settentrionale e transalpina<sup>21</sup>. Nel caso di Valdés, la mancanza di traduzioni inglesi cinquecentesche e l’oblio in cui, di fatto, il mistico cadde nei paesi anglicani per trecento

---

<sup>18</sup> Cfr. Hélène Lanusse-Cazalé, «Joseph Nogaret et l’évangélisation de l’Espagne: pratiques épistolaires et réseaux clandestins (1840-1860)», in *Bulletin de la Société de l’Histoire du Protestantisme Français*, vol. 159 (Janvier-Février-Mars 2013), pp. 181-197.

<sup>19</sup> Si andava dalla semplice introduzione nel regno di libri proibiti e potenzialmente tali, al loro scambio intra- e internazionale, allo scambio di contatti ‘di settore’ fra quaccheri, fino alla stampa ex novo come nel caso dei volumi spagnoli dei *Reformistas antiguos*. Cfr. J. B. Vilar, «L’axe Bayonne-Saint-Sébastien-Bilbao», cit., pp. 894-897.

<sup>20</sup> La diffusione di bibbie e vangeli era avvenuta all’inizio fra gli spagnoli di orientamento evangelico abitanti nella Francia meridionale, nella fascia pirenaica, principalmente ad opera di un pastore spiccatamente motivato al proselitismo di nome Joseph Nogaret. Nogaret fu tra i fondatori del Comité de Paris. Cfr. Hélène Lanusse-Cazalé, «Joseph Nogaret», pp. 185-188. In merito ai rapporti del Comité de Paris con Usoz e Wiffen, Lanusse-Cazalé sostiene: «Depuis le début des années 1840, il est au coeur du réseau clandestin de livres religieux instauré entre Bayonne, Saint-Sébastien et Bilbao par Benjamin Wiffen, Luís Usoz y Río, avocat madrilène converti, et Fernando Brunet, éditeur à Saint-Sébastien», *Ivi* p. 193.

<sup>21</sup> Vengono pubblicati nei *Reformatores antiguos*: Juan Pérez de Pineda (1500-1565) che terminò i suoi giorni in esilio come cappellano personale di Renata di Francia, e nel 1560 era stato bruciato in effigie a Siviglia durante un *auto da fé*. Francisco de Enzinas (ca. 1518-1552), che tradusse il Nuovo Testamento dal greco al castigliano e, perseguitato dall’Inquisizione, fuggì a Wittenberg e a Strasburgo. Reginaldus Gonsalvus Montanus, al secolo Casiodoro de Reina (ca. 1520-1594), affiliato ai luterani di Francoforte; la sua *Inquisitionis Hispanicae Artae* denunciava l’inutilità e l’anti-cristianità di ogni mezzo coercitivo in materia di eresia, inclusi tortura e pena di morte. Cipriano de Valera (ca. 1532-1600) entrò nei Gerosolomitani di Siviglia per abbracciare presto alla riforma e fuggire in Inghilterra, dove gli fu assegnata una cattedra a Cambridge; è ormai attestato che fu sua la maggior parte del lavoro che portò alla pubblicazione della *Biblia de l’oso* (1602), la prima Bibbia completa in castigliano, sviluppata partendo dal Nuovo Testamento del Reina. Costantino Puenche de la Fuente (“Doctor Constantino”, ca. 1502-1560), che proveniva dallo stesso milieu di Valdés dal momento che era nato e cresciuto a Cuenca e aveva compiuto i primi studi teologici ad Alcalá. FONTI: Marcelino Menendez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos*, t. I e II (1880), t. III (1881). Eduard Bohemer, *Bibliotheca Wiffeniana. Spanish Reformers of two centuries from 1520*, Strassburg-London, Trübner, 1874 (vol. 1), 1883 (vol. 2), 1904 (vol. 3). Lewis J. Hutton, «The Spanish Heretic: Cipriano de Valera», in *Church History*, Vol. 27, Nr. 1 (Mar. 1958), pp. 23-31. José C. Nieto, «In memoriam Luís Usoz y Río 1805-1865. Constantino Ponce de la Fuente: “De la iglesia y sacramentos”. Constantino Ponce de la Fuente: Reformador conquense» in *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, T. 66, Nr. 1 (2004), pp. 39-68.

anni può apparire anche più anomalo, se rammentiamo solo il legame diretto che lo legò al cardinale Reginald Pole.<sup>22</sup> Neppure era scontato che a riportarlo ‘sul mercato’ fossero degli intellettuali quaccheri: essi davano in genere poca importanza a libri che non fossero l’Antico Testamento o il Vangelo, a meno che non aderissero come un guanto all’esperienza religiosa della Società degli Amici. Questi sarebbero i motivi per i quali Valdés fu studiato e riproposto con tanto entusiasmo dai quaccheri, e negletto invece dal resto dei cristiani inglesi:

In Valdés we find an interpretation of inward religion and inward light almost like that of the Quakers a hundred years later. He is a forerunner, like those other spiritual reformers who emerged in different parts of Europe in the sixteenth century (...) His views were too radical to satisfy Anglican piety or to be used by Catholics in their fight against the ideas of the Reformation.<sup>23</sup>

Usoz e Wiffen non badarono a spese e fatiche per offrire le traduzioni che mancavano. L’*Alphabeto christiano* fu riprodotto in fac-simile, preceduto dalla versione inglese compilata da Wiffen e dalla versione in castigliano, redatta da Usoz.<sup>24</sup> Quest’ultima avrebbe voluto ricreare l’originale perduto, dal momento che allora come adesso non è noto il manoscritto di Valdés né una qualche sua copia da cui derivi la versione italiana. Dall’epistolario fra i due e dalle testimonianze autobiografiche di Wiffen emerge come fosse priorità dei due studiosi mantenersi quanto più possibile fedeli all’esemplare d’epoca su cui conducevano la trascrizione. Era da un lato la tendenza filologica del tempo, ma si accordava in pieno con il desiderio degli editori di trasmettere un messaggio che poteva derivare a tratti dall’illuminazione divina: bisognava alterarlo il meno possibile. Nei *Reformistas antiguos* troviamo anche traccia di un italiano ‘ribelle’, si direbbe un cripto-alumbrado del primo Seicento. Il «Signor Lucio Frezza gentiluomo Napoletano» dedicava una poesiola al nebuloso Thomas Carrascón, prelado a Henceford in Inghilterra e protagonista del libro del Texeda:

I più arcani segreti,  
ch’al mondo il papa cela,  
questo scrittor famoso a noi rivela.  
Ond’avvien ch’egli acqueti  
in ogni cuor, con le sue note altere,

---

<sup>22</sup> Roland H. Bainton, «Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo en los siglos XVI y XVII by Domingo Ricart», in *Renaissance News*, vol. 13, n. 2, Summer 1960, pp. 153-4: «Yet his work found a hearty reception among the followers of Hendrik Niklas, called in England the Familists. But singularly in England there was no translation in the sixteenth century although disciples of Valdés were there in exile. The autor wonders why. One may suggest that neither Pole, who aided Mary in the restoration of Catholicism, nor Ochino or Vermigli who battled Rome as Antichrist, could at that time have felt any longer attracted to a mysticism which decried confessionalism».

<sup>23</sup> Domingo Ricart, *Spanish Religious Writings Read by Early Friends*, in «Quaker History», vol. 66, no. 2 (Autumn 1977), p. 98.

<sup>24</sup> La versione inglese e spagnola sono date seguendo precisamente il fac-simile di quella originale italiana, incluso il frontespizio con fregio e l’impaginazione delle dediche.

il desio di sapere.  
E mentre, con stupor, scrive facondo,  
nel nobile Idioma, *alluma* il mondo.<sup>25</sup>

Lodevole si configura quindi l'intrapresa editoriale targata Usoz e Wiffen, che sentivano presente e vivo e attuale il misticismo - depurato dal confessionalismo - di Juan de Valdés; che nonostante fossero convinti che la civiltà umana non progredisse con l'arte, bensì con la libertà religiosa (equivalente per loro alla vera libertà dello spirito), ebbero, come Valdés,<sup>26</sup> una formazione umanistica profonda che conservava un'inclinazione per le seduzioni della poesia.

La riscoperta di Juan de Valdés e della sua opera da parte dell'evangelismo quacchero ufficiale (inglese) e clandestino (spagnolo) avveniva in una congiuntura irrequieta nella storia del movimento. Fra il 1827 e il 1828, negli Stati Uniti, nella Società degli Amici si era consumato vero e proprio scisma fra il gruppo ortodosso per autodefinizione, guidato dalle famiglie alto-borghesi più ricche e influenti, e il gruppo degli hicksiti, aderenti al possibilismo interpretativo della teologia liberale settecentesca e refrattari all'omologazione della vita spirituale comunitaria impostata da una élite. Elias Hicks (1748-1830), il pastore da cui gli scismatici presero il nome, predicava fra l'altro l'importanza dell'illuminazione interiore per conoscere Cristo.<sup>27</sup> Anche gli Amici inglesi partecipavano ai 'conflitti' americani, ma in Gran Bretagna non si arrivò mai ad una rottura, seppur fu sempre chiaro come la *upper class* quacchera appoggiasse la causa della fazione americana ortodossa; accadde invece che il dissenso rinunciò a combattere e molti quaccheri scelsero di uscire dalla Società.<sup>28</sup>

L'attenzione decennale di Benjamin Wiffen per un mistico come Valdés, indipendente da ogni chiesa istituzionalizzata, punto di riferimento per esperienze religiose eterogenee quali furono quelle degli Spirituali italiani, *alumbrado* ed erasmiano, può forse leggersi come un tentativo di dimostrare che la tendenza hicksita, o la semplice inclinazione ad una prassi religiosa individualmente calibrata, non era per nulla estranea alla spiritualità quacchera delle origini, bensì storicamente radicata e, in quanto tale, giustificabile e positiva.

---

<sup>25</sup> [Fernando de Texeda] *Carrascón*, Segunda vez impreso, con mayor correccion y cuidado que la primera, s.d. (ma i cataloghi danno 1848).

<sup>26</sup> Cfr. *ultra* cap. 2.3 n96.

<sup>27</sup> Margery Post Abbot, Mary Ellen Chijioko, Pink Dandelion, John William Oliver jr., *Historical Dictionary of the Friends (Quakers)*, The Scarecrows Press, Lanham-Toronto-Plymouth (UK), 2011, p. 166. Hicks fu anche un fervente antischiavista e le sue posizioni teologiche erano abbastanza estreme: «Hicks [...] supported the idea of the 'Christ within' and began to diminish the importance of the virgin birth, the crucifixion, and the resurrection» in Lynn Bridgers, *The American Religious Experience*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2006, p. 77.

<sup>28</sup> John Sykes, *Storia dei Quaccheri*, Firenze, Sansoni, 1966.

## 1.2 Deviazioni protestanti.

Nel bene e nel male gli studi quaccheri indirizzarono quelli valdesiani per diversi decenni, cosicché le ricerche su Valdés e le relative pubblicazioni di una qualche portata archivistica o interpretativa si circoscrivono, fino agli anni Trenta del Novecento, all'ambito protestante ed evangelico. Dalla Spagna e dall'Inghilterra, dove si era accesa, l'attenzione per gli scritti e la vita di Juan de Valdés passò in un lampo ad un altro contesto protestante di rilievo non secondario: quello tedesco.

The German scholar Edward Boehmer, a pen friend and admirer of Wiffen, also enabled Valdés's works to reach a wide circle of scholars and historians of Christian thought.<sup>29</sup>

Dalla fascia occidentale marittima del vecchio continente, l'interesse per Valdés si allarga, nel secondo Ottocento, alla Mitteleuropa, dove l'opera di Usoz e Wiffen viene intercettata da Carl Eduard Böhmer (1827-1906)<sup>30</sup>, uno studioso che aveva conseguito la docenza in Teologia all'Università di Halle<sup>31</sup> nel 1854 con una dissertazione sull'Apocalisse di Giovanni. Böhmer si era occupato in passato anche di Spinoza, pubblicando nel 1852 la traduzione latina di un compendio olandese del *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*<sup>32</sup>, che egli stesso aveva rinvenuto manoscritto insieme ad una biografia dello Spinoza composta da Egmont Colerus. Bizzarria degli eventi, anche il *Breve trattato* era stato dato per disperso fino al ritrovamento di Böhmer; due copie manoscritte del testo completo torneranno quindi alla luce negli anni Sessanta dell'Ottocento.<sup>33</sup> Dopo diversi anni di insegnamento ad Halle, nel 1872 venne chiamato alla cattedra di Filologia romanza a Strasburgo, nuovamente annessa alla Prussia in seguito alla *débacle* francese del 1871. Nel 1858 Boehmer aveva voluto conoscere Wiffen proprio in ragione delle traduzioni di Valdés pubblicate nei *Reformistas antiguos* e ne era nato uno scambio epistolare fitto e cordiale.<sup>34</sup> Alla morte di Wiffen nel 1867, gli amici più vicini sapevano che aveva

---

<sup>29</sup> Domingo Ricart, *Spanish religious writings*, p. 101.

<sup>30</sup> Per i cenni bio-bibliografici su Eduard Böhmer: Böhmer, Eduard, Indexeintrag in *Deutsche Biographie*, <https://www.deutsche-biographie.de/gnd116221259.htm>; *Catalogus Professorum Halensis* sul sito della Martin Luther Universität Halle-Wittenberg, <http://www.catalogus-professorum-halensis.de/boehmercarleduard.html>; J. Storost, in «Deutsches Dante-Jahrbuch», XXXIX (1961), pp. 80-97; Böhmer, Eduard nell'Enciclopedia Dantesca Treccani, anch'essa ormai digitalizzata: [http://www.treccani.it/enciclopedia/eduard-boehmer\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/eduard-boehmer_(Enciclopedia-Dantesca)/).

<sup>31</sup> Ma era originario di Stettino, che insieme a Danzica costituiva il centro politico più importante della Pomerania, dalla fine del Settecento parte del *Regno* di Prussia.

<sup>32</sup> *Benedicti de Spinoza tractatus de deo et homine eiusque felicitate lineamenta atque adnotationes ad tractatum theologicum politicum*, Halae ad Salam, J. F. Lippert, 1852.

<sup>33</sup> Baruch de Spinoza, *Kurzer Traktat über Gott, den Menschen und dessen Glück*, Hamburg, Meiner, 2014, pp. XI-XIII.

<sup>34</sup> *Bibliotheca Wiffeniana*, vol. 1, pp. 58-59. Boehmer si interessava di riformatori spagnoli e di Valdés fin dai primi anni Cinquanta del secolo ma si procurò alcuni volumi dei *Reformistas españoles* solo nel 1858; grazie a questi venne a sapere dell'esistenza di Wiffen, ne ammirò il lavoro di annotazione alle *Cento e dieci divine considerationi* e lo contattò per lettera. Wiffen rispose che conosceva e stimava gli studi del



approntato molto materiale per comporre le biografie dei *Reformistas españoles* dal XVI al XVIII secolo, in una sorta di appendice nozionale a completamento delle opere già date; e identificarono nel professor Boehmer il personaggio più adatto all'uopo (Usoz si era spento due anni prima). Questi non solo accettò l'incarico senza esitazione<sup>35</sup>, ma con teutonica perseveranza portò a termine l'impresa,<sup>36</sup> scrivendo di sua mano apparati e commenti direttamente in lingua inglese.<sup>37</sup> Si consolida anche il suo interesse per Valdés: nel 1870 pubblica la versione tedesca delle *Cento e dieci divine considerazioni*, il testo che lo aveva affascinato per primo avvicinandolo a Wiffen, e che aveva già fatto uscire in italiano nel 1860-61<sup>38</sup>; la traduzione è ad opera della moglie di Boehmer, Hedwig,<sup>39</sup> e reca in appendice la biografia dei fratelli Valdés<sup>40</sup> condotta incrociando i documenti di Wiffen con le ricerche dirette dell'accademico tedesco. Curerà in seguito i commenti di Valdés alle epistole paoline, al Vangelo di Matteo e al Discorso della Montagna, il *Catechismo* (o *Latte Spirituale*) nonché la traduzione valdesiana del Salterio; le traduzioni e i testi inglesi che accompagnano questi lavori sono affidati a John Betts, già collaboratore di Wiffen e promotore-sponsor della *Bibliotheca Wiffeniana* - per tralasciare pubblicazioni minori, di lettere o scritti d'occasione.

Intorno alla coppia di studiosi quaccheri e al Boehmer, luterano 'ortodosso' ma simpatizzante, gli studi sul Valdés fiorirono: scorrendo la bibliografia di Edmondo Cione su Juan de Valdés, il tardo Ottocento è stipato di edizioni, studi e articoli di protestanti. Un curioso riuso dell'*Alphabeto christiano* ebbe luogo negli Stati Uniti, nella roccaforte unitariana di Boston. Fra le carte lasciate alla sua morte (1882) dal poeta Henry Wadsworth Longfellow si trovò un poema drammatico incompleto, edito nel 1884 con il titolo *Michael Angelo*.<sup>41</sup> Diviso in tre parti (atti?) e una dedica, il componimento (sia detto in forma immensamente riduttiva) non tratta solo di filosofia dell'arte, ma di spiritualità e religione, e dei legami che in suo nome le persone stringono e sciolgono fra di loro e con

---

Boehmer e avrebbe da tempo desiderato scrivergli, «but I was restrained by too much diffidence, which your very acceptable letter has now removed».

<sup>35</sup> *Spanish Reformers of two centuries from 1520. Their lives and writings*, according to the late Benjamin B. Wiffen's plan and with the use of his materials, Strassburg-London, Trübner, 1874, vol. I, p. VII: «In July 1868 Mrs. Betts asked me by letter, whether I would assist in preparing for the press our friend's title-pages of the works of the Spanish Reformers, together with their memories. Some weeks later Mr. And Mrs. Betts were at Halle, and in November my wife and I following their kind invitation staid with them in Pembury».

<sup>36</sup> I tre volumi uscirono nel 1874, nel 1883 e nel 1904 sempre per Trübner (cfr. n. 21), impegnando Boehmer per oltre un trentennio.

<sup>37</sup> *Bibliotheca Wiffeniana*, cit., vol. 1, p. 18.

<sup>38</sup> *Le Cento e dieci divine considerazioni di Giovanni Valdesso*, Halle in Sassonia, 1860. Note e appendici sono state redatte dal Boehmer direttamente in italiano.

<sup>39</sup> Juan de Valdés, *Hundertundzehn Göttliche Betrachtungen*. Aus dem Italienischen (übersetzt von Hedwig Boehmer, Frau des Ausgebers Eduard Boehmer). Mit einem Anhang: Ueber die Zwillingbrüder Juan und Alfonso de Valdés von Eduard Boehmer. Halle a. S., Georg Schwabe, 1870.

<sup>40</sup> Molto positivo il giudizio di Cione: «...contiene il risultato definitivo delle ricerche del B. ed è quindi una fonte di prim'ordine per la parte biografica» in E. Cione, *Juan de Valdés*, p. 127.

<sup>41</sup> In versione italiana: H. W. Longfellow, *Michelangelo: un poema drammatico*, traduzione di Maria C. Pastore Passaro, Roma, Bulzoni, 1986.

il mondo, il mondo della politica, dell'arte e del pensiero. Giulia Gonzaga è presente in diverse scene, ma nella quinta scena del primo atto, intitolata provvisoriamente «Borgo della Vergine at Naples» (la dimora napoletana della nobildonna) duetta con Valdés, in una parafrasi della prima parte dell'*Alphabeto christiano* in pentametri giambici inglesi fedele persino nelle metafore; fin quasi alla fine della scena, quando la fiction reclama legittima autonomia con due 'invenzioni': durante il dialogo viene annunciata la morte del cardinale Ippolito de Medici (che al momento del dialogo era morto da alcuni mesi), e, più notevole per le implicazioni religiose, Valdés si mostra impaziente di annunciare al mondo le sue teorie eretiche e solo la prudenza di Giulia lo trattiene - in un ribaltamento della realtà del testo, dove Valdés incoraggia invece la segretezza e la dissimulazione di quanto può turbare la quiete dei pensieri altrui.

Oltre che dalla comune affiliazione a una confessione radicale del protestantesimo, il contatto fra Longfellow e l'*Alphabeto christiano* di Wiffen (l'unica versione allora disponibile oltre l'esemplare del 1546) potrebbe essere stato favorito dalla comune militanza per la causa anti-schiavista; Longfellow era a quel tempo<sup>42</sup> una celebrità come poeta, e un prestigioso portavoce dell'abolizionismo americano con cui era privilegio corrispondere.

Nella strenua ricerca di carte e notizie valdesiane Eduard Boehmer setacciò, o fece setacciare, anche l'Archivio Gonzaga di Mantova, dove trascrisse le lettere di Valdés al cardinale Ercole Gonzaga del periodo 1535-1537, allora largamente inedita.<sup>43</sup> Ercole Gonzaga fu il collegamento fra Valdés e la destinataria dell'*Alphabeto christiano*, Giulia Gonzaga Colonna. Per lei, sostanzialmente, si muovono gli studi italiani nell'Ottocento, e per questo sentiero Valdés diventa anche in Italia una presenza che non può essere schivata.

### 1.3 La riscoperta dell'*Alphabeto* in Italia.

Eppure il primo importante saggio intorno alla figura di Giulia Gonzaga elude il mistico spagnolo. Lo scrittore Ireneo Affò<sup>44</sup> pubblica nel 1787 l'opera encomiastica *Memorie di*

---

<sup>42</sup> Dal 1842 in particolare, anno di pubblicazione dei *Poems on Slavery*.

<sup>43</sup> «[Le lettere del Valdés] furono fatte trascrivere, ma ch'io sappia non ancora pubblicate, da Edoardo Boehmer» in Alessandro Luzio, *L'Archivio Gonzaga di Mantova: la corrispondenza familiare, amministrativa e diplomatica dei Gonzaga*, Verona, Mondadori, 1922, vol. II, p 168. Si tratta delle lettere pubblicate pochi anni dopo dal Montesinos, *Cartas inéditas de Juan de Valdés al Cardenal Gonzaga*, introducción e notas por Jose F. Montesinos, Madrid, S. Aguirre Impresor, 1931.

<sup>44</sup> Davide Affò (1741-1797), di Busseto, prese il nome di Ireneo pronunciando i voti. Durante i primi anni da religioso di stanza a Parma si appassionò agli studi di erudizione e alle ricerche di archivio e ne fece la sua occupazione principale, sebbene non esclusiva: fu anche insegnante di filosofia a Guastalla, bibliotecario della Palatina di Parma e storiografo ufficiale del Ducato. Scrittore incredibilmente prolifico, di biografie, storia locale, ma anche storia letteraria e artistica con un personale e spiccato taglio critico.

*tre celebri principesse della famiglia Gonzaga*,<sup>45</sup> e cerca di scagionare Giulia dalle accuse più e meno velate di eresia che emergevano dalle sue minuziose ricerche d'archivio:

Quindi esser deva mera calunnia [...] che Donna Giulia avesse corrispondenza strettissima in Napoli con Giovanni Valdes sospetto d'eresia luterana, morto nel 1540; poiché non è probabile, che Signora vivente in Monistero con tal cautela avesse troppa familiarità secolui.<sup>46</sup>

Questa è l'unica allusione a Valdés presente nella biografia e fino alla metà del diciannovesimo secolo gli autori italiani ne parleranno con superficialità, come personaggio o argomento secondario correlato ad altri studi, senza che trapeli un interesse monografico o anche solo autentico per una ricerca storica che lo riguardi, dando per scontato che fosse luterano, fanatico e affascinante oratore; scrittore, no.

I saggi italiani su Valdés e i riferimenti alla sua opera si infittiscono nella seconda metà del secolo, dagli anni Sessanta. L'impulso generale alla ripresa delle ricerche di storia religiosa eterodossa va probabilmente individuato nella congiuntura politica del neonato Regno d'Italia, alle prese fra l'altro con le gravi tensioni all'interno dei gruppi cattolici e fra questi e gli anticlericali,<sup>47</sup> ma anche programmaticamente impegnato a far luce sulle origini della sua identità culturale. Nel 1865 Cesare Cantù dedica all'esule spagnolo una decina di pagine negli *Eretici d'Italia*, che sebbene Edmondo Cione, nella sua bibliografia valdesiana, valuti «di scarso valore scientifico», in virtù della notorietà del suo autore e dell'attualità della questione neoguelfa ebbe al tempo grande diffusione.<sup>48</sup> E nel frattempo erano usciti i lavori quaccheri di Usoz e Wiffen, che non è da escludere giungessero in Italia mediati dagli studi tedeschi di Boehmer, in particolare per argomenti che riguardassero da vicino il napoletano: grazie agli studi su Hegel, e su Vico tramite Hegel, la città partenopea aveva più confidenza con certa letteratura accademica tedesca di quanta ne avesse il Lombardo-Veneto. Così cita molto Wiffen il figlio di patrioti napoletani Bruto

---

<sup>45</sup> Nella Stamperia Carmignani di Parma. Le altre principesse: Lucrezia, del ramo cadetto dei Gonzaga di Sabbioneta e Bozzolo, cugina di Giulia; e Ippolita, terzogenita di Ferrante Gonzaga, moglie di un Colonna e di un Carafa. Ippolita frequentava a Napoli gli 'incontri spirituali' di Giulia, e Lucrezia subì un processo per eresia a Mantova, nel 1567.

<sup>46</sup> I. Affò, *Memorie*, p. 22.

<sup>47</sup> La questione risorgimentale viveva in Vaticano sviluppi drammatici. L'8 dicembre 1864 papa Pio IX aveva pubblicato l'enciclica *Quanta cura*, alla quale allegava il *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*. Supponendo che ogni errore di natura politica, economica o sociale derivasse da errori teologici a monte, i primi tre paragrafi del *Syllabus* condannano proposizioni sul panteismo, naturalismo e razionalismo assoluto (I), razionalismo moderato (II), indifferentismo e latitudinarismo (III); l'articolo XVIII, nel terzo paragrafo, riguarda in particolare il protestantesimo («Protestantismus non aliud est quam diversa verae eiusdem Christianae religionis forma, in qua aequae ac in Ecclesia catholica Deo placere datum est»). Cfr. Gabriele Pepe, *Il Sillabo e la politica dei cattolici*, Bari, Edizioni Dedalo, 1995.

<sup>48</sup> Cantù, già deputato del Regno di Sardegna, fu deputato del Regno d'Italia fino alla IX legislatura, nel febbraio 1867.

Amante;<sup>49</sup> in una biografia di Giulia Gonzaga<sup>50</sup> che ben rappresenta il gusto *fin de siècle* per l'affresco storico e l'eroina romantica fuori tempo massimo, femmina salvifica travagliata a causa delle sue virtù - qui spirituali -, un intero capitolo racconta i legami della dama con Valdés, porta in primo piano il suo ruolo di Musa e la lega indissolubilmente all'*Alphabeto christiano*.<sup>51</sup> Con l'efficace veicolo di una narrazione romanziata 'professionalizzata' da un ampio apparato di fonti storiche, il rapporto Gonzaga-Valdés raggiunge un pubblico più vasto di quello accademico ed erudito, sgravato dai giudizi morali espressi di solito dalla saggistica cattolica precedente.

Il rinnovato interesse per Juan de Valdés traspare dai numerosi articoli del primo Novecento:<sup>52</sup> all'aggiornamento documentario si affiancano sempre più frequenti i tentativi di interpretazione teologica e filosofica dei testi valdesiani, e quelli di inquadrare l'esule spagnolo nella storia culturale del suo tempo. Da quest'ultimo orientamento si erano sviluppati gli studi di Benedetto Croce, dalla ricostruzione dei rapporti culturali 'di forza' fra Italia e Spagna fra Quattro e Cinquecento<sup>53</sup>, per diramarsi negli anni nella lettura estetica del *Diálogo de la lengua*,<sup>54</sup> ma anche nella ricerca sul magistero napoletano dello spagnolo e sulla sua rete di amicizie.<sup>55</sup> Infine nel 1938, per la Biblioteca Moderna Laterza, esce la prima edizione italiana novecentesca dell'*Alphabeto christiano*, esemplata sulla ristampa veneziana del 1546 scoperta da Wiffen:

GIOVANNI DI VALDÉS | ALFABETO CRISTIANO | DIALOGO CON GIULIA  
GONZAGA | INTRODUZIONE NOTE E APPENDICI | DI B. CROCE | RITRATTO DELLA  
GONZAGA CONFORME ALL'ORIGINALE | DI SEBASTIANO DEL PIOMBO | CON LA SERIE  
DEGLI ALTRI RITRATTI.

Una edizione, specifica Croce, «non diplomatica ma letteraria», e le informazioni che corredano il titolo nel frontespizio sono ben indicative della volontà di contestualizzare l'opera oltre la recinzione della religiosità o della teologia, nelle implicazioni che derivano dallo stretto legame con l'interlocutrice, aneddotiche, artistiche, umane.

Risale sempre al 1938 la monografia di Edmondo Cione che rinfresca gli studi valdesiani italiani: *Juan de Valdés: La sua vita e il suo pensiero religioso. Con una completa*

---

<sup>49</sup> AA. VV., *Errico Amante e il figlio Bruto in rapporto al Risorgimento italiano e romeno*. Atti del Convegno Nazionale di studi, Fondi, 30 marzo 2012, Formia, Graficart, 2012.

<sup>50</sup> Bruto Amante, *Giulia Gonzaga contessa di Fondi e il movimento religioso femminile nel secolo 16*, Bologna, Zanichelli, 1895.

<sup>51</sup> In particolare *Ivi*, pp. 291-294.

<sup>52</sup> Con rare eccezioni, fra cui gli scritti del Croce, Edmondo Cione li ritiene irrilevanti o poco originali.

<sup>53</sup> Benedetto Croce, *Ricerche ispano-italiane I. Appunti sulla letteratura spagnuola in Italia alla fine del sec. XV e nella prima metà del sec. XVI*, Napoli, Stabilimento tipografico della Regia Università, 1898.

<sup>54</sup> Id., *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, 5° edizione riveduta, Bari, Laterza, 1922, p. 483. Per il *Diálogo* cfr. *ultra* 3.3.

<sup>55</sup> Id., «Una data imporante nella vita di Juan de Valdés» in *Archivio Storico per le provincie napoletane, XXVIII (1903)*; *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*, Bari, Laterza, 1922; «Un angolo di Napoli» in *Storie e leggende napoletane*, Bari, Laterza, 1923; «Il marchese Vico Galeazzo Caracciolo» in *Vite di avventure, di fede e di passione*, Bari, Laterza, 1936.

*bibliografia delle opere del Valdés e degli scritti intorno a lui*,<sup>56</sup> scrupolosamente aggiornata dall'autore per trarne una seconda edizione nel 1963. La lettura di Cione torna all'ambito teologico e filosofico, cercando di superare da un lato la tendenza cattolica al pregiudizio e dall'altro quella protestante all'agiografia. Del 1939 poi la prima edizione degli *Eretici italiani del Cinquecento* di Delio Cantimori.

Una ulteriore edizione dell'*Alphabeto christiano* esce nel 1988, curata da Adriano Prosperi e condotta su un manoscritto borgiano conservato alla Biblioteca Vaticana,<sup>57</sup> che riporta la versione di Marcantonio Magno preparata per la stampa prima dell'estate 1542; snella di note e di apparati, la pubblicazione segue a un ventennio di studi di storia religiosa del Cinquecento di grande vivacità dei quali Prosperi era stato protagonista insieme a Carlo Ginzburg,<sup>58</sup> senza trascurare la prestigiosa propedeutica di Luigi Firpo e Giorgio Spini.<sup>59</sup>

Maturavano negli stessi anni le ricerche di Massimo Firpo, che confluirono (ma non esaurirono) nella dotta introduzione all'edizione di *Alfabeto cristiano, Domande e risposte, Della predestinazione, Catechismo*, per i tipi di Einaudi (1994). Al di là del ponderoso ed accurato apparato storico, il valore aggiunto della trascrizione dell'*Alphabeto* deriva dall'aver Firpo confrontato con metodo filologico il manoscritto borgiano con la *princeps* veneziana del 1545, fornendo ad oggi la più certa delle lezioni testuali e corredandola di un commento altrettanto puntuale e dettagliato, in particolare per la segnalazione delle fonti scritturali e patristiche.

---

<sup>56</sup> Bari, Laterza.

<sup>57</sup> Borg. Lat. 194.

<sup>58</sup> *Giochi di Pazienza. Un seminario sul Beneficio di Cristo*, scritto a quattro mani, è del 1975; ricordiamo di Prosperi *Tra Evangelismo e Controriforma: G. M. Giberti* (1969), e di Ginzburg almeno *I benandanti: stregoneria e culti agrari fra Cinquecento e Seicento* (1966), *I costituiti di don Pietro Manelli* e *Il nicodemismo* (entrambi 1970), *Il formaggio e i vermi* (1976).

<sup>59</sup> Nel secondo dopoguerra la storia delle dottrine politiche approfondì con entusiasmo le radici cinquecentesche del dissenso. Firpo si occupò per tutta la vita di Giordano Bruno e Tommaso Campanella (la prima edizione del *Processo* di Bruno risale al 1949, e nel 1953 avvia l'edizione delle *Opere* di Campanella), e Spini scrisse di protestanti, evangelici e libertini (*Ricerca dei libertini* nel 1950, *I protestanti in Italia* nel 1965).

## Quinta etas mundi



Salustius

Quintus romanus historicus ac philosophus Cicronis emulus romae da

**R**es soles post mortē Julij Cesaris sequēti die exorti sunt & apparuerūt in orizēte: qui paulatim in vni corp<sup>o</sup> solare redacti sunt & in eandē orbem cōuenerūt: significātes dominū Lucij antonij & .M.D. antonij atq; Augusti in vniā monarchiā reducendū: vel potius qz noncia mmi & vni<sup>o</sup> dei tou orbi futura iminebat. Hos quoq; arant in suburbano rome locū<sup>o</sup> est: dicens frustra se vigeni quia in breui magis homines defuturos esse q̄ frumenta.

**B**ibliotheca toto v̄be terrarū notatissima .40. milia librorū in egypto cōbunt. Ibi accurata diligentia in colligēdis libris p̄ veteres laudat. Nā aristoteles & bibliothecā & scolā Theophrasto reliquit. Et primus fuit (vt Strabo arbitrat) qui libros cōgregauit: & egypti reges bibliothecae ordinē docuit. Deinde Theophrastus neleo tradidit. Neleus sepsim detulit ad boies imperios: qui libros inclusos ac negligētes cōpositos tenebant. Ptholome<sup>o</sup> quoq; philadelph<sup>o</sup> maximū numerū librorū collegit. Et vt Seneca tradidit. xl. milia librorū alexandrie arserunt pulcherrimū regie opulētie mōnimentū: sicut & Livi<sup>o</sup> qui elegantie cureq; regum egregiū id opus ait fuisse. Non fuit elegātia illud aut curat: sed studiosa luxuria: imo nec studiosa quidē q̄ nō in studiū sed in spectaculū cōparauerant: sicut pleriq; ignaris etiam serulū litterarū libri non studiorum instrumenta sed cenationū instrumenta sunt.

Hartmann Schedel, *Liber chronicarum*, 1493

Il rogo della biblioteca di Alessandria

## Capitolo 2

### Juan de Valdés in Spagna (1500-1530 ca.).

*Seigneur, reçois mon âme, elle n'est pas méchante,  
Et mon coeur est le coeur d'un fidèle chrétien.  
Que ton oeil me soit doux et ta face indulgente!  
Etant le chevalier du droit, je suis le tien.*  
(*Don Quichotte* di Massenet, 1910)

I tratti peculiari della formazione del Valdés sono strettamente legati alle specifiche storico-geografiche della regione in cui nacque e visse i suoi primi trent'anni: la Castiglia, la vasta regione centro-settentrionale della penisola iberica che intorno al Mille era appena una contea del Regno di León, e che nel Quattrocento invece riuniva sotto la sua Corona tutta la fascia centrale spagnola da nord a sud, arginata ad est dal Portogallo, ad Ovest dal Regno di Aragona e a sud da Granada, l'ultima roccaforte islamica.

Se per tutti i regni spagnoli cristiani l'espansione territoriale coincide con le fasi della *Reconquista*<sup>1</sup>, per la Castiglia la *Reconquista* riguardò superfici più vaste, avversari più numerosi, durò molto più tempo<sup>2</sup> e, nello spazio di secoli, abituò i castigliani a percepire l'esercizio guerresco come l'attività più nobile, e a trasportarne i valori idealizzati nel patrimonio identitario castigliano, in una sorta di rivisitazione tardomedievale che fondeva tradizione cavalleresca letteraria<sup>3</sup> e reminiscenze crociate mediorientali. Nella *Reconquista* castigliana nasce e si definisce l'ideale di *hidalguía*<sup>4</sup>: l'hidalgo perfetto

... colui che viveva solo per fare la guerra e che avrebbe fatto l'impossibile sfruttando il mero coraggio fisico e la costante tensione della volontà; [...] colui che teneva i rapporti con gli altri

---

<sup>1</sup> «La lenta e sistematica estensione della potenza cristiana su tutte le terre che fin dall'ottavo secolo erano state musulmane, con il conseguente scontro tra la compagine militare e sociale musulmana e quella cristiana». Cfr. Henry Kamen, *L'inquisizione spagnola*, Milano, Feltrinelli, 1973, p. 12. Con perentorio conseguente giudizio: «Ciò che tuttavia la Reconquista distrusse fu la coesistenza razziale e religiosa che aveva contraddistinto, pur tra incessanti conflitti armati, la società della Spagna medievale».

<sup>2</sup> Le regioni di Toledo, Madrid, Cuenca, Guadalajara e Ciudad Real sono tradizionalmente denominate Nuova Castiglia (Castilla la Nueva), in contrapposizione ai territori più antichi, nella fascia settentrionale intorno a Burgos. Parlando di *Reconquista*, ci si riferisce alla Castiglia come regno indipendente dalla conquista di Toledo (1085) alla presa di Granada (1492).

<sup>3</sup> Dal secolo XI fiorì in Castiglia un vasto assortimento di cantari in lingua ispano-romanza, separato dalla tradizione carolingia e sintomatico invece delle pulsazioni politiche, sociali, religiose del nascente Regno di Castiglia; tra gli esiti più celebri di questa letteratura si annovera il *Cantar de Mio Cid*. Cfr. Américo Castro, *La Spagna nella sua realtà storica*, Sansoni, Firenze, 1970, pp. 225-261.

<sup>4</sup> John H. Elliott, *La Spagna Imperiale 1469-1716*, Il Mulino, Bologna, 1982, p. 30-31.

informandoli ad un rigoroso codice di onore; [...] colui che riservava il suo rispetto più a chi si era guadagnato la ricchezza con le armi che a chi se l'era procurata con il sudore del lavoro manuale. Tale ideale della *hidalgúa* era un ideale essenzialmente aristocratico, ma le circostanze cospirarono per diffonderlo in tutta la società castigliana, dato che proprio la natura della riconquista – una vera e propria spinta migratoria verso il sud sulle orme degli eserciti conquistatori – fece crescere un disprezzo popolare per la vita sedentaria e i beni stabili; e così anche il popolino si trovò allettato da ideali analoghi a quelli dell'aristocrazia.<sup>5</sup>

Rispetto al popolino, però, l'*hidalgo* vero riconosciuto dalla Corona (in questo simile a tanto sangue blu europeo) godeva di vari privilegi, fra cui l'esenzione fiscale.

Potremmo ipotizzare che, dopo la presa di Granada del 1492, la mentalità dei vincitori castigliani si sia diffusa nella penisola e nel regno di Aragona con crescente facilità,<sup>6</sup> e così il prestigio di quella che sempre Elliott chiama la 'milizia religiosa': un clero agguerrito che combatte costantemente per l'ortodossia del cristianesimo e la conversione (o l'eliminazione) degli infedeli.<sup>7</sup>

La tipologia di gratifiche che nobili ed ecclesiastici castigliani ricevettero dai sovrani per il loro contributo nella *Reconquista*<sup>8</sup> determina la struttura economica castigliana di età moderna:<sup>9</sup> per compensare l'aridità dei terreni venivano assegnati vasti territori, latifondi, che si preferiva utilizzare per la pastorizia piuttosto che per un'agricoltura faticosissima e di scarsa resa. Il 'piano di sviluppo' del Regno d'Aragona fu molto diverso: piccoli appezzamenti, valorizzazione delle realtà urbane soprattutto costiere con la loro vocazione al commercio, alla finanza dinamica e al corollario di professioni e figure accessorie. La Castiglia si specializzò invece nella produzione di lana merino<sup>10</sup>, richiestissima dalle principali piazze europee che producevano le pezze tessili. I latifondisti, con le loro sconfinata proprietà e i loro privilegi aristocratici, controllavano di fatto anche il potenziale produttivo del regno, costituendo un contrappeso severo al potere monarchico e un ostacolo oggettivo allo sviluppo della borghesia cittadina. Detto ruolo corroborava, in un circolo vizioso, il sentimento di *hidalgúa* già menzionato.

---

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Le pagine introduttive di Elliot toccano anche la questione del sentimento di appartenenza collettivo ad una Spagna geograficamente e storicamente unita. Esso rimanderebbe da un lato all'isolamento della penisola causato dai Pirenei, e dall'altro al ricordo dell'antica unità politica sotto il dominio romano, coltivato per lo più dagli umanisti (*La Spagna Imperiale*, pp. 16-17). Sposare un pacchetto di ideali associati alla vittoria militare e alla gloria aggiungeva forse qualcosa di contemporaneo e nobile, e allo stesso tempo molto concreto, ad un nascente e discontinuo sentimento nazionale.

<sup>7</sup> J. H. Elliott, *La Spagna Imperiale* p. 31: preti, frati e monaci adempivano alla funzione di tenere acceso lo spirito di crociata e quindi il potenziale guerresco dei soldati, spronando all'azione, giustificando la motivazione, confortando i titubanti e promettendo perdono e paradiso.

<sup>8</sup> Ma anche, pure in minor misura, per i loro servigi nelle frequenti lotte dinastiche per la successione al trono.

<sup>9</sup> J. H. Elliott, *La Spagna Imperiale*, pp. 30-33.

<sup>10</sup> La pecora *merino* fu introdotta in Andalusia a cavallo del XIII-XIV secolo.



Dalla *Reconquista* castigliana dipende principalmente il *problema converso*<sup>11</sup>: i principali pogrom e le conversioni di massa ebbero spesso per teatro città castigliane ma, più che altro, l'accorpamento dei Regni di Castiglia e Aragona con Isabella e Ferdinando<sup>12</sup> assorbì programmaticamente lo slancio crociato castigliano come uno dei fattori identitari comuni e insieme ad esso, di conseguenza, la problematica intera degli ebrei convertiti al cristianesimo così come si era configurata nel corso del quindicesimo secolo.

Tutta castigliana fu la parabola che portò Francisco Jiménez de Cisneros a fondare l'Università di Alcalá de Henares, che Juan de Valdés frequentò a partire dal 1526 e che fin dagli studi di Bataillon si dimostra essere la porta dell'erasmismo spagnolo. Hidalgo della piccola nobiltà, confessore della regina Isabella, arcivescovo di Toledo e reggente di Castiglia, fu sempre il Cisneros ad attuare un severo pacchetto di riforme, dal sapore tridentino ante-litteram, in seno a quell'ordine francescano spagnolo che, pochi anni dopo la sua morte, ospiterà non a caso le prime elaborazioni della mistica *alumbrada*.

Le contraddizioni e la ricchezza di questi mondi convivono intrecciate nel background dei fratelli Valdés (Juan e Alfonso) e nelle loro opere. Considerarli grossolanamente separati è una sola una comoda semplificazione, propedeutica all'approccio ai testi.

## 2.1 Nascita, famiglia, *hidalgúa*.

Contrariamente alla data della morte, conosciuta e compianta in tempo reale<sup>13</sup>, la data di nascita di Juan de Valdés (e di conseguenza del fratello Alfonso) rimane una congettura

---

<sup>11</sup> *Converso* è il termine spagnolo per designare chi si convertiva dalla sua religione di origine ad una diversa, di solito un non cristiano convertito al cristianesimo: si parlava, e si parla, di *moriscos* per gli islamici convertiti, e di *judeoconversos* per gli ebrei. Ne è un sinonimo *Cristiano nuevo*, contrapposto a *cristiano viejo*. Nell'uso corrente si tende a semplificare usando *converso* per *judeoconverso*. Il *judeoconverso* che di nascosto persiste nel culto precedente il battesimo è il *marrano*. Il *problema converso* designa l'intera questione dei rapporti fra i *conversi* e 'resto del mondo' spagnolo, inteso come comunità dei vecchi cristiani ma anche istituzioni statali, ecclesiastiche, economiche e professionali. Per una panoramica recente sulla genesi del concetto e del fenomeno vd. Eloy Benito Ruano, *Los orígenes del problema converso*, Madrid, Real Académi de la Historia, 2001.

<sup>12</sup> Come ci sarà occasione di ribadire oltre, il matrimonio fra i due sovrani (1474) non diede origine automaticamente a un'unica Corona di Spagna ma conservò ai due rispettivi regni giurisdizioni e amministrazioni separate; Isabella di Castiglia e León era regina consorte di Aragona, Ferdinando di Aragona era re consorte di Castiglia e León.

<sup>13</sup> «...doue andremo noi poi che'l Signor Valdes è morto? è stata questa certo gran perdita & a noi & al mondo» scriveva Iacopo Bonfadio a Pietro Carnesecchi in un principio di compianto che potrebbe racchiudere lo smarrimento del gruppo valdesiano e i presagi di fallimento degli Spirituali. In *Lettere volgari di diversi nobilissimi huomini & eccellentissimi ingegni scritte in diverse materie [...]* Libro Primo. Con Privilegio della Signoria di Vinegia. In Vinegia, [Eredi di Aldo Manuzio] MDXLIII, c. 31. La *princeps* era uscita l'anno precedente, sempre in due volumi e sempre per i tipi aldini. Le *Lettere volgari*, raccolte e stampate per volontà di Paolo Manuzio medesimo, vantano decine di ristampe dal 1542 al 1560, e che lo sfogo di Bonfadio, allora ancora vivente (verrà giustiziato nel 1550 per sodomia) non è l'unico passo

della quale si pensa, al limite, di aver ridotto il margine di errore col procedere degli studi e l'emergere di nuovi documenti.

Gli ultimi e i più attendibili sono stati scovati e pubblicati da Miguel Jimenez Monteserín<sup>14</sup> negli archivi di Cuenca: si tratta di 'pezze giustificative' con informazioni di vario genere sui componenti della famiglia Valdés, che sono allegate a supporto e giustificazione di una *ejecutoría*<sup>15</sup> (un decreto) del 1540 che riconosce a detti Valdés il diritto di maggiorasco<sup>16</sup>. La biografia di Daniel Crews riepiloga le tappe che portano a circoscrivere la nascita di Juan fra il 1498 e il 1500, e conferma la validità dell'ipotesi con testimonianze coeve di personaggi più e meno illustri che menzionavano il Valdés;<sup>17</sup> confuta quindi due recenti proposte revisioniste, una volta ad anticiparla intorno al 1490 e un'altra opposta, che propende per farla slittare al 1509-10.<sup>18</sup>

Non esiste certezza neppure sull'ordine di nascita dei due fratelli. Una lettera dello scrittore Juan Ginés Sepúlveda descrive i due Valdés somiglianti nelle sembianze del volto, negli atteggiamenti e persino nella voce,<sup>19</sup> e Wiffen affermò che Alfonso e Juan erano gemelli soprattutto in base a un'epistola di Erasmo, nella quale l'umanista si riferisce a loro con la parola *gemellos*<sup>20</sup>. Ma già Fermín Caballero nel 1875 obietta che

---

della raccolta che allude ad orientamenti religiosi potenzialmente pericolosi (cfr. cap. 3.4). Valdés era morto a Napoli assistito da Giulia Gonzaga nell'estate del 1541.

<sup>14</sup> Nato nel 1951, Monteserín ha lavorato per molti anni come archivista nell'Archivo Municipal di Cuenca. Ha insegnato alla Universidad de Castilla y La Mancha e alla École de Hautes Études de Sciences Sociales di Parigi. Nel 2015 è stato nominato direttore della Real Academia Conquense de Artes y Letras.

<sup>15</sup> Diccionario de autoridades, vol. III, 1732, p. 678: *executoría* / *carta de executoría*.

<sup>16</sup> Il *mayorazgo*. Ovvero il diritto di trasmettere in eredità un patrimonio dall'ultimo possessore al parente più prossimo in grado e, in caso di più parenti uguali in grado, a quello di età maggiore; mirava a conservare intatto il patrimonio familiare, evitandone la suddivisione fra più eredi. L'istituto era di origine spagnola ma si diffuse in gran parte dell'Europa 'ancien Régime'. Arcinemico delle teorie liberali, fu abolito prima in Spagna che in Italia: nel 1834 dal governo 'borghese' di Mendizábal, mentre l'Italia attese di essere unita (1866) e nemmeno allora si rassegnò del tutto.

<sup>17</sup> Daniel A. Crews, *Twilight of the Renaissance. The Life of Juan de Valdés*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2008. Sembra significativa l'osservazione di Miguel Jimenez Monteserín: se nel 1529 Juan de Valdés ricevette la prebenda per la chiesa di San Lázaro nella diocesi cittadina, come risulta dai documenti, doveva avere almeno 25 anni («La Familia Valdés de Cuenca: Nuevos Documentos» in *Los Valdés: Pensamiento y Literatura*, Instituto Juan de Valdés, Series Actas Académicas, Cuenca 1997, p. xlviii). Al Monteserín dobbiamo anche il primo albero genealogico della famiglia Valdés, inserito nella medesima opera.

<sup>18</sup> José Nieto propose il 1509-10 in *Juan de Valdés and the Origins of the Spanish and Italian Reformation*, Genève, Droz, 1970; mentre l'anticipazione deriva da Dorothy Donald and Elena Lazaro, *Alfonso de Valdés y su Época*, Cuenca, Excelentísima Deputación Provincial, 1983.

<sup>19</sup> «...cum video, sive stet sive incedat, sive taceat sive loquatur, quidque denique agat vel non agat, te ipsum videre puto?» in *Joannis Genesisii Sepulvedae Cordubensis Opera*, vol. III, Matriti, Typographia Regia de la Gazeta, MDCCLXXX, p. 108. In aperta polemica con le denunce di Las Casas, Sepulveda riteneva indispensabile l'evangelizzazione forzata, e all'occorrenza violenta, degli indigeni, che considerava inferiori e abituati a pratiche diaboliche.

<sup>20</sup> Benjamin B. Wiffen, *Life and Writings of Juan de Valdés otherwise Valdesso, Spanish Reformer in the Sixteenth Century*, London, Bernard Quaritch, 1865, pp. 4-6. La lettera di Erasmo a Juan è datata 1 marzo 1528.

La palabra latina *gemelli*, en plural, por más que admita la acepción de mellizos, tiene también y más comunmente la de semejantes ó muy parecidos, y así la han usado entre otros clásicos Horacio y Marcial. Me inclino, pues, á creer que lo dos hermanos fueron semejantes en su aspectos y condiciones, parecidos en cuerpo y alma, y no hermanos mellizos ...<sup>21</sup>

Esiste poi una lettera autografa di Juan, scritta al cardinale Johannes Dantiscus vescovo di Chelm, che parlando di Alfonso utilizza *gemellus* in modo meno figurato, a detta del Boehmer che la pubblica nel 1882 e la utilizza per sostenere l'ipotesi di Wiffen:

...iidemque me veluti illius fratrem ac *gemellum*, cui natura eadem faciei lineamenta, eundemque vocis sonitum est elargita...<sup>22</sup>

La letteratura contemporanea rendiconta le due 'versioni' ottocentesche e, quando si schiera, usa discrezione. Edmondo Cione ad esempio relega la questione ad una nota a piè di pagina ed interpreta il *gemellum* autografo come Boehmer;<sup>23</sup> Firpo insinua un dubbio tra parentesi<sup>24</sup> mentre si accinge a raccontare la carriera di Alfonso. Crews invece, pur citando come fonti bibliografiche l'opera di Bohemer da titolo *Twin Brothers Juan and Alfonso de Valdés*, sorvola sulla relazione anagrafica fra i due parlandone sempre e solo come 'brothers'.<sup>25</sup>

Chi scrive invece si azzarda solo a notare che le stesse ragioni che renderebbero figurato il *gemellos* di Erasmo potrebbero pianamente applicarsi anche al *gemellum* autografo di Juan, insieme al quale si sottolinea ancora una volta la somiglianza dei lineamenti e della voce; e condivide la perplessità di chi osserva che, a parità di anni, l'avanzamento di carriera di Alfonso alla corte cesarea appare sproporzionato rispetto al *cursus* di Juan.<sup>26</sup> Come conclude Cione, conta che «fra i due fratelli corresse una grande somiglianza fisica ed una grande vicinanza spirituale...»<sup>27</sup>.

Juan de Valdés nasce dunque a Cuenca, città castigliana con un piede nella Mancha di Cervantes, presso il *limen* fra i secoli XV e XVI in una famiglia di *hidalgos*; aveva

---

<sup>21</sup> Fermin Caballero, *Alonso y Juan de Valdés*, Madrid, Hoficina Tipografica del Hospicio, 1875, p. 76. Segue anche una ulteriore motivazione logica che deriva dall'analisi del contesto nelle lettere di Erasmo: «Si en virtud de las semejanzas del cuerpo y del ánimo podian parecer gemelos, lo que se sigue es, que no lo eran en el sentido de mellizos, sino en el de semejantes: era tanto su parecido físico y moral, que poderia creérselos dos medios, y hasta un solo hombre» (*Ivi*, p. 77).

<sup>22</sup> Trascritta e tradotta in inglese nell'Introduzione a «The Lives of Juan and Alfonso de Valdés», pp. ix-xii, in calce a Juan de Valdés, *Commentary upon the Gospel of St. Matthew* by John Betts, London, Trübner & Co., 1882. Reca data del 12 gennaio 1533, pochi mesi dopo la scomparsa di Alfonso.

<sup>23</sup> E. Cione, *Juan de Valdés*, p. 42, n. 1.

<sup>24</sup> «Suo fratello Alfonso (forse gemello, e comunque - a giudizio di chi ebbe modo di conoscerli entrambi - a lui identico nei lineamenti, nella voce e nell'espressione) aveva compiuto una brillante carriera...» in *Alfabeto cristiano* ed. Firpo p. XV.

<sup>25</sup> Questo potrebbe essere uno degli errori - meglio: una omissione - a cui allude Firpo dando notizia di *Twilight of the Reinassance* in *Juan de Valdés e la Riforma*, cit., p. 9, n. 13 («Daniel A. Crews [...] pur non esente da errori»).

<sup>26</sup> Mentre Alfonso viaggiava in Europa con Carlo V, Juan frequentava ancora gli studi universitari.

<sup>27</sup> E. Cione, *Juan de Valdés*, p. 42.

numerosi<sup>28</sup> fratelli e sorelle, uno dei quali gli era molto vicino - ‘intrinseco’ si sarebbe detto allora in italiano - per età, aspetto e attitudini. Costui era Alfonso, che diventerà collaboratore di Mercurino Arborio di Gattinara, Segretario di Carlo V e braccio destro della sua politica filo-erasmiana<sup>29</sup>; la fortunata sistemazione di Juan in Italia dopo il 1529 dipenderà in buona misura dalle raccomandazioni<sup>30</sup> del fratello, stimato grandemente alla corte pontificia nonostante il *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*,<sup>31</sup> e a quella imperiale anche in virtù di esso. Gli *hidalgos* costituivano la fanteria della noblezza spagnola, la piccola aristocrazia senza titolo. Secondo il quadro rapido ma ricco di dati di Bartolomé Bennassar<sup>32</sup> erano oltremodo numerosi squisitamente in Castiglia, dove si stima vantasse nascita aristocratica oltre il 10% della popolazione. Godevano degli stessi privilegi - non pagavano tasse, non potevano essere sottoposti a tortura né incarcerati per debiti - e di una loro propria ‘piramide del prestigio’ a seconda dell’origine del loro status, ma non erano necessariamente ricchi né possidenti. Ricoprivano spesso incarichi amministrativi nelle circoscrizioni del regno, servivano a corte o nei presidi militari, dove erano loro destinati tradizionalmente ruoli di sorveglianza, entravano nell’esercito, anche se per privilegio erano esentati dalla chiamata alle armi; nel nord della penisola si occupavano direttamente delle coltivazioni e degli allevamenti nelle loro pur non grandi proprietà terriere.<sup>33</sup>

Laddove poi c’era un patrimonio sensibile, la famiglia tendeva a comportarsi esattamente come i nobili di rango, si avvaleva del *mayorazgo* e instradava gli altri figli maschi ad attività diverse ma, rispetto al trito proverbio («Iglesia o mar o Casa real, el que quiera medrar»)<sup>34</sup> snobbavano le professioni legate al commercio, per tradizione indegne di un nobile<sup>35</sup>. Fernando, il padre di Juan e Alfonso, aderì precisamente a queste ‘linee-guida’ salvo per il maggiorascato<sup>36</sup>: fu *regidor*<sup>37</sup> della città dal 1482 al 1520 e suo rappresentante alle *Cortes*

---

<sup>28</sup> Sei fratelli e quattro sorelle secondo il Monteserín, *La familia Valdés*, p. XXV-XXVIII.

<sup>29</sup> M. Bataillon, *Erasmus y España: estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1950, vol. I, pp. 425 e sgg.

<sup>30</sup> La lettera del Sepúlveda risponde ad una raccomandazione di Alfonso per il fratello Juan (cfr. n. 19).

<sup>31</sup> Noto anche come *Diálogo de Lactancio y un Arcediano*, Alfonso lo scrisse all’indomani del sacco di Roma per scagionare l’imperatore dalle accuse di esserne la causa diretta, cercando invece di dimostrare che la città eterna era stata la causa della sua stessa disgrazia - gli argomenti erano religiosi, erasmiani e luterani. L’operetta scatenò la reazione furiosa di Baldassar Castiglione; l’autore del *Cortegiano*, all’epoca dei fatti nunzio pontificio in Spagna, accusò Alfonso di eresia luterana (cfr. ultra).

<sup>32</sup> Bartolomé Bennassar, «Los Hidalgos en la España de los siglos XVI y XVII: una categoría social clave», in *Vivir el siglo de oro. Poder, cultura y historia en la época moderna*, Universidad de Salamanca, 2003, pp. 49-60.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>34</sup> Tre le strade per migliorare la propria condizione economica e sociale nella Spagna di antico regime: tentare la carriera ecclesiastica, darsi ai commerci o entrare a corte.

<sup>35</sup> Occupazioni gettonate invece fra gli ebrei e gli ebrei convertiti. E qui una delle iniezioni di novità, un esempio solo, praticate dai convertiti nell’organizzazione economica tradizionale.

<sup>36</sup> La famiglia poté applicarlo solo dal 1540, come abbiamo visto.

<sup>37</sup> Nel Regno di Castiglia i *regidores* erano incaricati delegati dal sovrano ad amministrare le città. Fernando aveva combattuto con onore nella Guerra di Successione (1475-79) e ne aveva ricevuto in cambio la nomina di *regidor* della città, a vita ed ereditaria. Cuenca contava 20 *regidores*, e nel 1480 diciassette di questi erano *convertos*. D. A. Crews, *Twilight of Renaissance*, pp. 12-13.

castigliane; lasciò ad un figlio il titolo di *regidor* e gli immobili di Cuenca,<sup>38</sup> almeno un altro lo fece prete, passò ad altri due altrettante cariche militari di cui lo aveva investito Carlo V e introdusse a corte i sopracitati fratelli; qui li fece istruire perché diventassero un giorno utili collaboratori del re e Alfonso in particolare trovò un precettore in Pietro Martire d'Anghiera, l'umanista aronese da molti anni a servizio della corte spagnola.<sup>39</sup> Si suppone che l'apprezzabile patrimonio immobile e mobile di Fernando di Valdés derivasse da altre attività oltre quelle 'civiche' e militari, anche se a tal proposito manca la documentazione.<sup>40</sup>

Questo quanto al potenziale 'pratico' dello status di *hidalgo*. Ma l'*hidalguía* pretendeva di tramandare anche un patrimonio ideale, spirituale, uguale per tutti i suoi eredi, a differenza dei cespiti e del denaro, e rintracciabile oggi in filigrana sottoforma di retaggio letterario più che nei documenti d'archivio. Unamuno lo concentra in poche parole rivolte all'*hidalgo* più celebre del libresco mondo: «Alonso Chisciano [Don Chisciotte] era erede di virtù»<sup>41</sup>. E poche pagine dopo fornisce una definizione di *hidalgo* etimologica<sup>42</sup>, antropologica e senz'altro extragiuridica, che trae dalle pagine di un grande contemporaneo di Cervantes, Juan Huarte de San Juan:

Lo spagnolo che inventò questo nome di hijodalgo, ci fece intendere [...] che gli uomini hanno due sorte di nascita. La prima è naturale, ed in essa tutti sono uguali; la seconda è spirituale. Quando l'uomo compie qualche impresa eroica o mostra straordinaria virtù o affronta un'avventura, allora nasce di nuovo e s'acquista genitori più degni, e abbandona l'essere che aveva prima. Ieri si chiamava figlio di Pietro e nipote di Sancio; adesso si chiama figlio delle proprie opere; e poiché la Divina scrittura chiama queste opere qualche cosa, e cioè algo, e chiama invece nulla, ossia nada, i vizi e i peccati, si fece questo nome di hijodalgo, che ai tempi nostri serve a indicare il discendente di uno che mostrò singolare virtù [...]<sup>43</sup>

La virtù non si tramanda con il sangue, ma richiede prese di posizione intenzionali da parte del beneficiario, atti di volontà, e, una volta conquistata tramite i comportamenti e

---

<sup>38</sup> D. A. Crews, *Twilight of the Renaissance*, pp. 11 e sgg.

<sup>39</sup> Morto re Ferdinando II nel 1516, gli succede il sedicenne Carlo, figlio di Filippo e Giovanna; nel suo primo viaggio 'ufficiale' insedia la corte a Valladolid e si circonda di rappresentanti da tutte le realtà amministrative del regno; per Cuenca e la Castiglia viene scelto fra gli altri anche Fernando. Questi sfrutta l'occasione in modo assai intelligente: riceve un incarico militare che trasferirà ai due figli maggiori, e ottiene che i due figli minori più versati, Alfonso e Juan, vengano educati a corte. D. A. Crews, *Twilight of the Renaissance*, pp. 15-16. Il rapporto maestro-allievo fra Alfonso e Pietro d'Anghiera era già noto grazie alla sopravvissuta corrispondenza fra i due, e già assodata la tesi che anche Juan abbia fruito un po' delle lectiones del famoso umanista; cfr. B. B. Wiffen, *The Life and Writings*, pp. 12-13 e F. Caballero, *Alonso y Juan de Valdés*, p. 50.

<sup>40</sup> M. Monteserín, *La familia Valdés de Cuenca*, p. XXIX.

<sup>41</sup> Miguel de Unamuno, *Vita di Don Chisciotte e di Sancho Panza*, Milano, Mondadori, 2005, p. 23.

Nella traduzione di Antonio Gasparetti.

<sup>42</sup> Da 'hijo de algo' = 'figlio di qualche cosa'.

<sup>43</sup> M. de Unamuno, *Vita di Don Chisciotte*, p. 29. Corsivi nostri.

le *opere*<sup>44</sup>, gli rimane legata, con o senza ricchezze, con o senza immobili, con o senza titoli (e un *hidalgo* con titolo nobiliare non sarebbe più stato tale). Questa virtù, nel Cinquecento, incarna già un punto d'onore e una categoria identitaria dell'intero paese,<sup>45</sup> che si sviluppa e muta lungo l'autunno dell'età moderna quando gli *hidalgos*, secondo lo schizzo di Pierre Vilar, «ils marqueront enfin l'Espagne (quand la décadence leur interdira de s'employer au-dehors) de leur rêves et de leur nostalgie d'aventures, de leur fierté et de leur volonté de ne pas déchoir».<sup>46</sup>

L'appartenere al mondo *hidalgo* e il frequentare quello curtense - e non di una corte periferica ma della corte imperiale<sup>47</sup> di Carlo V - guadagna a Valdés una precoce confidenza con i concetti di *honra* e di *honor*: parole che troveranno largo impiego nella letteratura teatrale *aurisecular*, in seguito alla quale saranno oggetto di ampie trattazioni; ma che connotano la loro storia, i loro (discussi) significati e, in sostanza, la loro 'ispanità' nella collisione forzata dell'aristocrazia spagnola, grande e piccola, con l'apparato politico e amministrativo, cerimoniale anche, del giovane Asburgo.<sup>48</sup> Per attenerci alle definizioni dei dizionari,<sup>49</sup> confermate dai trattatisti pur con qualche margine di imprecisione, l'*honor* pertiene alla dignità personale dell'individuo, alla sua coscienza e alle sue virtù o azioni da queste incoraggiate (ma gli appartiene anche come bene reale: il possesso ereditario di una tenuta era di per sé un *honor*); mentre *honra* designa il rispetto e la stima che provengono dall'esterno in seguito al riconoscimento che l'*honor* è meritato. Secondo Domingo Ricart,

Valdés, además, puede ayudarnos a comprender el concepto, o conceptos, de la *honra* durante el período crucial que fu el reinado de Carlos V, porque vivió en un ambiente

---

<sup>44</sup>Che questo passo di Huarte miri a sottolineare la virtù connotata all'operosità individuale, oltre che omaggiare l'integrità del gruppo sociale di provenienza del medico di Alcalá, viene sostenuto in J. Huarte de San Juan, *Essame degl'Ingegneri*. Traduzione di Camillo Camilli, 1582, a cura di C. Casalini e L. Salvarani, Roma, Anicia, 2010, pp. 30-31. Sulla scorta di Huarte, Unamuno accomuna il temperamento collerico dell'*hidalgo* (errante e fittizio) Don Chisciotte a quello dell'*hidalgo* (un po' errante anch'egli ma storicamente attestato) Ignazio di Loyola.

<sup>45</sup>*Hidalgos et hidalguía dans l'Espagne des 16.-18. Siècles: theories, pratiques et representations*, Edition du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1989.

<sup>46</sup>Pierre Vilar, *Histoire de l'Espagne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, p. 13.

<sup>47</sup>Non si fa del paragone un giudizio di merito e non si allude all'eventuale grado di raffinatezza artistico-mondana.

<sup>48</sup>Per uno sguardo complessivo sull'etimologia dei sostantivi e il passaggio dall'uso anche giuridico dell'età feudale alla letteratura narrativa, cfr. Fernando Cantalapiedra Elostarbe, *Semiótica teatral del Siglo de Oro*, Edition Reichenberger, Kassel, 1995, pp. 5-39.

<sup>49</sup>Dal *Diccionario de Autoridades de la lengua Castellana* della Real Academia Española, tomo IV, 1734, pp. 172-74, nella *edición facsímil* della Editorial Gredos, Madrid, 1976: i significati di *honor* sono accostati ai termini latini honor/honos, gloria, pudor, dignitas; quelli di *honra* a honor, decus, fama, munus, pudor e virginitas. Che prevalga in *honra* il senso della ricompensa 'a consuntivo' è suggerito forse anche dal fatto che si chiama così l'«Oficio solemne que se celebra por los difuntos algunos días después del entierro, y también anualmente» (in *Diccionario de la Real Academia Española*, <http://dle.rae.es/?id=KdRS9Q6>).

cortesano muy consciente de ella; y porque la *honra* es un tema que lo preocupó intensamente y de que se ocupó a menudo en sus escritos originales.<sup>50</sup>

Questo perché Juan avrebbe fuso, nel concetto di *honra* di provenienza feudale-militare radicato nella Spagna di tutti i censi, la sua personale rielaborazione dell'erasmismo e dell'umanesimo rinascimentale italiano, dando forma ad un 'uomo d'onore cristiano' dalla grande ricchezza e complessità che si intravede già nel *Dialogo de doctrina christiana* (1529) e poi più distintamente nel *Dialogo de la lengua* (1535).<sup>51</sup> Daniel Crews si ricollega a Ricart in un articolo<sup>52</sup> in parte propedeutico alle tesi fondanti della sua monografia: ai testi valdesiani permeati di *honra* revisionata aggiunge anche l'*Alphabeto christiano*, ipotizza che l'ideale uomo d'onore di Valdés sia idealmente un cortigiano, o un uomo di potere, e che la dimensione politica sia per lui indivisibile da quella spirituale e religiosa, anzi, che solamente la seconda renda la prima meritevole di essere esercitata. L'esercizio degno per eccellenza dell'*hidalgo* valdesiano allora non è più il combattimento a mano armata ma una sua metafora immateriale, che il cortigiano sostiene in tutti i gesti della sua vita pubblica, in duelli, schermaglie o convenzionali minuetti, e per il quale però si allena di continuo nella solitudine della sua mente o della sua anima, sorvegliato dall'Unico magistrato del quale riconosce il potere giudiziario.

## 2.2 Il problema converso.

Insieme all'*hidalguía*, il *problema converso*<sup>53</sup> accompagna l'esistenza di Valdés, dei Valdés, fin dalla nascita. Entrambi i genitori di Juan discendevano da ebrei convertiti al cristianesimo: era conversa la nonna paterna<sup>54</sup> di Juan e almeno tre su quattro fra i nonni della madre Maria de Barrera<sup>55</sup>. Nei primi roghi castigliani accesi dall'Inquisizione (1481) arse un fratello di Maria, zio di Valdés, sacerdote, trovato colpevole di celebrare riti giudaici.<sup>56</sup> Di questo caso Juan non fu testimone ma potrebbe verosimilmente averne

---

<sup>50</sup> Domingo Ricart, «El concepto de la honra de Juan de Valdés», in *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 4 (1964), p. 148.

<sup>51</sup> D. Ricart, *El concepto*, passim.

<sup>52</sup> D. A. Crews, «De armas y letras: el *cursus honorum* de Juan de Valdés» in *Acta de los XIII Congreso del Asociación Internacional de Hispanistas*, t. IV, 1998 pp. 79-86. Il titolo dell'articolo cita significativamente il capitolo 38 del Don Chisciotte, «Que trata del curioso discurso que hizo don Quijote de las armas y las letras».

<sup>53</sup> Cfr. n. 11.

<sup>54</sup> Crews, sulla scorta del Montesión, che ha rinvenuto gli estratti per comporre un albero genealogico dei Valdés e altro insieme alla documentazione allegata alla concessione del diritto di maggiorasco, una *ejecutoria* del 1540. M. J. Montesión, *La familia Valdés*, p. XXV-XXVIII.

<sup>55</sup> «De la madre ninguno a hecho mencion» in F. Caballero, *Alfonso y Juan de Valdés*, p. 66; ma invece Crews da Montesión «... María de Barrera, who had three *converso* grandparents», *Twilight of the Renaissance*, p. 9.

<sup>56</sup> D. A. Crews, *Twilight of the Renaissance*, p. 26.

sentito parlare; mentre doveva avere una vivissima percezione del sospetto di criptogiudaismo che circondava la sua famiglia e i *conversos* suoi pari<sup>57</sup>, se già nel 1512 un testimone dei processi ai regidores di Cuenca dichiarava di aver udito Fernando e alcuni suoi figli maschi pregare in lingua ebraica. Quando Baldassar Castiglione nel 1527 scrive ad Alfonso di Valdés una lunga epistola di risposta al *Lactancio*<sup>58</sup>, in più d'un passo allude all'ascendenza ebraica dei Valdés con la manifesta intenzione di insultare il destinatario.<sup>59</sup>

Tentiamo di circoscrivere il problema converso alla dimensione castigliana e conseguenze di esperienza valdesiana.

Le *casas colgadas* di Cuenca si aggrappavano al cuore roccioso della Spagna cattolica: qui la *Reconquista*<sup>60</sup> era arrivata nel 1177 con l'esercito di Alfonso III, e con essa i primi tentativi di persuadere la minoranza ebraica e gli sconfitti islamici a farsi battezzare.

Seppure allora non si prevedesse espulsione per i non cristiani, dal punto di vista pratico il battesimo era certamente per costoro la soluzione più conveniente perché consentiva di arginare la discriminazione, portare avanti attività artigianali, commerciali e professioni e, perché no, aspirare ad un avanzamento socio-economico con tutti gli strumenti legittimi per gli spagnoli cristiani.<sup>61</sup> Naturalmente il prezzo pagato dall'individuo alla sua coscienza e alla comunità che sceglieva di non convertirsi poteva essere molto oneroso. Forzate o spontanee, le conversioni al cristianesimo nella città di Cuenca erano dunque di antica data ed era consueta per le sue strade la figura del converso. Una decisiva conversione di massa con relativi battesimi si ebbe in seguito al grande e grave pogrom del 1391,<sup>62</sup> e rimasero talmente pochi ebrei in città che fu convertita anche la sinagoga: divenne la

---

<sup>57</sup> *Alfabeto cristiano* ed. Firpo, p. XIV.

<sup>58</sup> Il *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, d'uso più corrente come titolo forse per il riferimento diretto all'oggetto del testo.

<sup>59</sup> Riportata in *Lettere del Conte Baldassar Castiglione ora per la prima volta date in luce e con Annotazioni storiche illustrate dall'Abate Pierantonio Serassi*, vol. I, Padova, 1769, pp. 175-202. «Ma perché penso, che abbiate a memoria le cose ebreie più che le romane...» (p. 182); «...maravigliami che che abbiate mai creduto ch'io debba far più conto dell'onore vostro, il quale voi avete perduto prima che nascesti...» (p. 193); «E se voi infin qui siete stato tanto cauto, che con vostre ipocrisie abbiate ingannato coloro, che potevano sospettare, che ancora in voi vivesse la radice degli errori de' vostri passati...» (p. 201).

<sup>60</sup> «La lenta e sistematica estensione della potenza cristiana su tutte le terre che fin dall'ottavo secolo erano state musulmane, con il conseguente scontro tra la compagine militare e sociale musulmana e quella cristiana». Cfr. Henry Kamen, *L'inquisizione spagnola*, Milano, Feltrinelli, 1973, p. 12. Con perentorio conseguente giudizio: «Ciò che tuttavia la *Reconquista* distrusse fu la coesistenza razziale e religiosa che aveva contraddistinto, pur tra incessanti conflitti armati, la società della Spagna medievale».

<sup>61</sup> «Tenían un objetivo: crecer y multiplicarse», in Haim Beinart, *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Madrid, Riopiedras, 2010, p. 32.

<sup>62</sup> L'insurrezione esplose a Siviglia e da lì si propagò a numerose altre città spagnole, in una escalation di violenza, vandalismi e furti che destarono sconcerto persino in alcuni cristiani contemporanei: «todo esto fué cobdicia de robar, segund pareció, mas que devoción» scriveva il cancelliere di Enrico III nella *Crónica de Enrique III* per l'anno 1391, citato da Julio Caro Baroja, *Los Judíos en la España moderna y contemporánea*, vol. I, Madrid, Istmo, 2000, p. 115. Per una rassegna delle interpretazioni delle cause del pogrom si veda Anna Foa, *Ebrei in Europa: Dalla Peste Nera all'Emancipazione, XIV-XIX secolo*, Roma-Bari, Laterza, 1992.



chiesa di Santa Maria la Nueva, tuttora esistente.<sup>63</sup> Si registra una successiva ondata di conversioni cristiane dopo i decreti del 1412, che sottoponevano gli ebrei ad una serie di obblighi umilianti per la dignità personale e disastrosi per gli affari.<sup>64</sup>

Va da sé che i battesimi indotti dalla violenza più brutale e dalla priorità di salvarsi la vita prima che l'anima non potevano ritenersi spontanei, né volontari; ma la libera scelta come fondamento della fede cristiana non aveva casa in questo contesto, e

il battesimo era allora vissuto da ambo i lati come un rito che trasformava la persona che lo riceveva a prescindere dalla volontà del ricevente [...] da lavacro salvifico e segno esteriore della fede nutrita nel cuore, si trasformò dunque ben presto in un passaggio rituale dagli effetti magici: e il suo valore di barriera materiale si accentuò nel conflitto con le altre religioni monoteiste mediterranee.<sup>65</sup>

Istituzionalizzato il potere taumaturgico dal diritto canonico, con il battesimo un ebreo (oppure un islamico) diventava cristiano in modo irrevocabile e, nel momento in cui praticava riti ebraici (oppure islamici) non poteva difendersi affermando di aver cambiato idea e voler tornare ebreo; diventava 'di default' un cristiano eretico, passibile di processo, provvedimenti e pene secondo l'iter del caso.<sup>66</sup>

Da queste premesse scaturisce il dramma dei *cristianos nuevos* del Quattro-Cinquecento. Il battesimo non lava l'ex-ebreo dalla diffidenza radicata che i *cristianos viejos* nutrivano nei suoi confronti prima del sacramento, e non monda la coscienza dei vecchi cristiani dalla consapevolezza che quei voti battesimali erano stati estorti; il *converso* è sospetto perché è stato ebreo e anche perché potrebbe esserlo ancora, praticare in segreto il culto degli avi e spergiurare Cristo. Secondo Adriano Prosperi<sup>67</sup> la predicazione degli ordini minori lungo tutto il Quattrocento batte incessantemente su questo tasto, più dei secoli addietro, e ha gioco facile nel veicolare il messaggio tra le folle di fedeli superstiziosi e male in arnese, che identificano il *converso* con l'usuraio, il gabelliere, l'arricchito indebito, e non chiedono di meglio che liberarsene. Contestualmente al problema *converso* si rafforza nella *nobleza* grande e piccola il concetto della *limpieza de sangre*,

---

<sup>63</sup> José María Sánchez Benito, *La tierras de Cuenca y Heute en el siglo XIV: historia económica*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 1994, pp. 81-83. Nel medesimo saggio si dà anche una stima delle perdite, in termini di ricchezza finanziaria e potenziale umano-economico, che la regione si auto-inflisse con l'uccisione e la repressione delle minoranze islamiche e soprattutto ebraiche.

<sup>64</sup> Obbligo di portare segni distintivi e vestire abbigliamento rozzo, divieto di ricoprire incarichi pubblici, di possedere titoli nobiliari, di esercitare l'attività di droghiere, macellaio, sarto, carpentiere; divieto di portare armi e avere dipendenti cristiani... cfr. H. Kamen, *L'inquisizione spagnola*, cit., pp. -28-29.

<sup>65</sup> Adriano Prosperi, *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*, Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. 32-33. Prosperi spiega anche che la 'colpa' di chi, convertito al cristianesimo, tornava al vecchio culto, è diventata un grave delitto attribuito all'apostata di pari passo con la convalidazione costantiniana del potere della Chiesa. Nei primi secoli non era il reprobato ad essere considerato colpevole, ma l'intera comunità ecclesiale.

<sup>66</sup> Yirmiyahy Yovel, *The other within: The Marranos. Split identity and emerging modernity*, Oxford, Princeton University Press, 2009, pp. 57-58.

<sup>67</sup> A. Prosperi, *Il seme dell'intolleranza*, pp. 27-59 passim.

«che spostava pericolosamente la questione ebraica dalla dimensione religiosa a quella genealogica e, in senso lato, “razziale”». <sup>68</sup>

L'insediamento del Tribunale dell'Inquisizione, nel 1478-80, voluto ostinatamente da Ferdinando II per affiancare l'ultima fase della *Reconquista* e contribuire a renderla irreversibile, <sup>69</sup> risponde dunque a un tipo ben particolare di necessità repressiva: quello contro i supposti eretici che si nascondevano nei *crístianos nuevos*. In Castiglia non si era mai avuta nemmeno l'Inquisizione romana di tipo domenicano <sup>70</sup>, perché a vegliare sull'ortodossia cristiana bastavano da sempre i vescovi. Altro carattere d'eccezione, il più clamoroso, fu che il Tribunale si sottrasse immediatamente al controllo diretto della Santa Sede per configurarsi a tutti gli effetti come un organo dello Stato e del Re, che controllava nomine e retribuzioni degli inquisitori, che destinava alla Corona i beni derivanti dalle confische e che però, in quanto emanazione ufficiale del Papato, non sottostava alle limitazioni delle leggi civili in materia ad esempio di indagini, perquisizioni e detenzione. <sup>71</sup> Quasi superfluo puntualizzare che fin dai primi atti, ogni indagine, ogni processo del Tribunale era un'operazione politica che emanava dal Re, duce di una *Reconquista* che aveva fatto del Cristianesimo il minimo comun denominatore di una futura Spagna unita, auspicabilmente più in ricchezza che in povertà. Il matrimonio tra Isabella (di Castiglia e León) e Ferdinando (di Aragona) non garantiva infatti l'armoniosa fusione perpetua dei due stati: essi conservavano ancora due governi separati, amministrazione distinta ed erario ognuno per sé, e un forte senso di appartenenza nei rispettivi sudditi. Esisteva, è vero, un problema religioso complesso; ma dietro lo spirito di crociata dei Re Cattolici <sup>72</sup> si celavano anche preoccupazioni più secolari dell'ambizione di una Spagna devota e pia. Ricchi, brillanti e capaci, i *conversi* rappresentavano un cruccio secolare non trascurabile,

---

<sup>68</sup> Franco Cardini, *La lunga storia dell'Inquisizione. Luci e ombre della "leggenda nera"*, Roma, Città Nuova, 2005, p. 114. Sulla *limpieza de sangre*, la nascita del concetto, il suo modificarsi lungo i secoli e le diverse interpretazioni degli studiosi contemporanei (fra i quali paradigmatici Américo Castro e Benzion Netanyahu) cfr. Gregory B. Kaplan, «The Inception of *Limpieza de sangre* (Purity of Blood) and its Impact in Medieval and Golden Age Spain», in Amy Aronson-Friedman, Gregory B. Kaplan (eds.), *Marginal Voices. Studies in Converso Literature of Medieval and Golden Age Spain*, Brill, Leiden-Boston, 2012, pp. 19-42.

<sup>69</sup> Per un'analisi puntuale e aggiornata delle resistenze interne (spagnole) ed esterne (pontificie) all'istituzione del Tribunale, si veda Stefania Pastore, *Il vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2003, pp. 65 e sgg.

<sup>70</sup> Prospero la chiama 'fratesca'. *Il seme dell'intolleranza*, p. 70.

<sup>71</sup> H. Kamen, *L'Inquisizione spagnola*, pp. 38-61; A. Prospero, *Il seme dell'intolleranza*, pp. 70-81; F. Cardini, *La lunga storia dell'Inquisizione*, pp. 118-124. Ernest Belenguer, *Ferdinando e Isabella, i Re Cattolici*, Roma, Salerno Editrice, 2001, pp. 136-37. Significativamente, la *Introducción a la Inquisición Española* di Miguel J. Monteserín (Madrid, 1980) antepone ai documenti istitutivi e normativi della Suprema - dalla bolla di Sisto IV del 1478 ai regolamenti di Torquemada, Deza, Cisneros e successori - gli articoli di fede e i decreti religiosi delle *Partidas* castigliane. Persiste però anche una storiografia discordante che interpreta l'autonomia regia in senso molto più debole, basandosi sulla preminenza della delega papale rispetto ai poteri di Ferdinando - ma non sembra condivisibile, nel momento in cui oneri e onori (e soprattutto beni confiscati) appartengono alla Corona e disertano invece costantemente Roma. Cfr. Haim Beinart, *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Riopiedras, Madrid 2010.

<sup>72</sup> Papa Innocenzo VIII concesse a Isabella e Ferdinando il titolo di Re Cattolici nel 1492 dopo la presa di Granada.

e il migliore dei mondi spagnoli desiderabili li vedeva allora come una tappa nell'ideale processo di assimilazione progettato per gli ebrei: inglobarli a tutti gli effetti come sudditi del Regno, garantirsi la loro fedeltà religiosa (e quindi politica), i loro servizi e la sovranità sulle loro ricchezze.<sup>73</sup>

In questa complicata congiuntura i Valdés erano appunto facoltosi, e per nulla marginali nella gestione della non grandissima ma strategica Cuenca<sup>74</sup>; la loro fedeltà a re Ferdinando II però non era scontata.

Dopo il 1492 la Castiglia portava in dote al suo legittimo sovrano le conquiste e i proventi del Nuovo Mondo,<sup>75</sup> dal momento che, in regime di monarchia duale, Isabella aveva finanziato i viaggi di Colombo esclusivamente con il Tesoro del suo regno. Nel 1504 Isabella morì, lasciando la figlia Giovanna legittima erede della corona, ma reggente Ferdinando; iniziò un immediato braccio di ferro fra il re e suo genero Filippo il Bello (figlio dell'imperatore Massimiliano I e marito di Giovanna, sulla quale aleggiava già la diceria<sup>76</sup> del disagio mentale), quest'ultimo sostenuto da tutti i castigliani che avevano

---

<sup>73</sup> I mori e gli ebrei che sceglievano di non convertirsi e fuggivano, lasciavano in Spagna ricchezze che però non erano necessariamente produttive, perché non sarebbero più state gestite con i criteri 'ebraici' o 'moreschi' grazie a cui avevano prosperato; per non parlare della perdita secca costituita dalla 'fuga dei cervelli'. I sovrani comprendevano benissimo queste perdite, e il pressing sui convertiti intendeva anche scongiurarne di future - si temeva ad esempio il costituirsi dei *Cristianos nuevos* in chiese separatiste con velleità di autonomia. Cfr. Ernest Belenguer, *Ferdinando e Isabella*, pp. 136-146. Dalla *Crónica de los Reyes Católicos* del Pulgar, scritta in tempo reale durante il regno di Isabella e Ferdinando con espresso carattere di ufficialità, e quindi intento di propaganda, emerge naturalmente il contrario: una Isabella irremovibile di fronte allo spopolamento di intere provincie e rassegnata al declino del commercio in cambio della *limpieza* religiosa delle sue terre (Hernando del Pulgar, *Crónica de los Señores Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel de Castilla y de Aragón*, Valencia, 1780, p. 138).

<sup>74</sup> Il filone di ricerca antico, da Wiffen, guarda alle notizie di Martin Rizo, *Historia de la Ciudad de Cuenca*, Madrid, 1629, p. 284: «Un Cavallero deste appellido y familia llamado Hernando de Valdés» sarebbe giunto a Cuenca dal León nella seconda metà del tredicesimo secolo; Montesión invece sposta la loro prima presenza documentata alla metà Trecento, in *La Familia Valdés*, cit., p. XXX. Per l'origine degli incarichi e della prosperità del capofamiglia Fernando cfr. n. 37.

<sup>75</sup> Nei limiti geografici stabiliti dalla Raja secondo il Trattato di Tordesillas (1494): al Portogallo spettava una punta di Brasile e qualche isola, alla Spagna il restante centro-sud del continente - con la proibizione di operare in Asia. Non a caso il Trattato fu improntato da papa Rodrigo Borgia, spagnolo, nella bolla *Inter coetera* (1493).

<sup>76</sup> Da molto tempo ormai gli studiosi concordano sul fatto che la pazzia di Giovanna fu una leggenda costruita ad arte dal padre Ferdinando e sostenuta dal figlio Carlo (con il fugace appoggio di Filippo il Bello) per escludere dal gioco dei troni la sua personalità anticonformista e imprevedibile. Dopo i lavori di Gustav Adolf Bergenroth (*Calendar of letters, despatches, and state papers, relating to the negotiations between England and Spain, preserved in the Archives at Simancas and elsewhere*, 1862-1866) e Karl Hillebrand (*Une énigme de l'histoire. La Captivité de Jeanne la folle d'après des documents nouveaux*, 1869, uscito in traduzione italiana nel 1986), dopo Karl Brandt che ne accoglie documenti e tesi nell'epocale biografia su Carlo V (*Keiser Karl V*, 1935) i supposti squilibri mentali della regina sono stati indagati sempre più spesso in chiave socio-psicologica e molto ridimensionati. Belenguer però rimarca quanto le fragilità quotidiane di Giovanna si rivelassero non solo umanamente bizzarre ma davvero dannose in molti episodi di spessore politico significativo (*Ferdinando e Isabella*, pp. 269-292).

ragione di lamentarsi dell'operato del re: la maggioranza dell'aristocrazia, che da tempo chiedeva riforme e non otteneva ascolto,<sup>77</sup> e i ricchi *conversos* della regione,<sup>78</sup> che oltre alle mancate riforme lamentavano le ingerenze dell'Inquisizione. Capitava insomma che negli anni 1504-1506 Fernando de Valdés capeggiasse il partito filo-borgognone<sup>79</sup> di Cuenca contro le pretese del re; ma che nel 1506, vinta da poco la battaglia, Filippo morisse,<sup>80</sup> vanificando i rischi di chi l'aveva sostenuto ed esponendo i suoi sostenitori a varie forme di rappresaglie: l'inquisizione intensificò le indagini sui *conversi* coinvolgendo alcuni *regidores* e anche Fernando, che infine fu sospeso dai suoi incarichi per tre anni con l'accusa di illeciti finanziari.<sup>81</sup>

La situazione per i Valdés migliorò nettamente con la successione di Carlo di Gand al trono di Ferdinando. Secondo la ricostruzione del Monteserín,<sup>82</sup> due fratelli maggiori di Juan e Alfonso erano stati introdotti a corte (e percepivano un salario) in qualità di *continuos* grazie ai rapporti clientelari di Fernando con il Marchese di Moya<sup>83</sup>; la chiamata di Fernando a Madrid come rappresentante di Cuenca,<sup>84</sup> poi, rafforza ulteriormente lo status della famiglia e rende più agevole l'ascesa in primo luogo di Alfonso, che già nel 1520 accompagnava Carlo, da poco imperatore, all'incoronazione di Aachen.<sup>85</sup> La carriera di Alfonso, abbiamo già avuto modo di osservare, fu ciò che permise a Juan di trovare in Italia persone disponibili ad accordargli fiducia, a procurargli incarichi e protezione.

---

<sup>77</sup> Si lamentava generalmente che Isabella avesse lasciato in mano aragonese una revisione delle amministrazioni centrali e locali che aveva portato ad un peggioramento drastico nella qualità dei servizi e nelle tempistiche dei lavori. Quale sorta di fattore psicologico 'ante litteram' si segnala inoltre che i castigliani ritenevano il nuovo matrimonio di Ferdinando, contratto dopo pochi mesi di vedovanza, un affronto alla loro amata regina. Cfr. E. Belenguer, *Ferdinando e Isabella*, pp. 265-269.

<sup>78</sup> Ai *conversos* non era ad esempio precluso l'accesso all'aristocrazia, che avveniva generalmente via matrimonio - erano loro stessi partiti appetibili per i nobili in declino che speravano di risollevarsi quanto per quelli 'in salute' che cercavano validi soci in affari. Andrés de Cabrera, converso e mentore di Fernando de Valdés, fu creato Marchese di Moya nel 1482 (D. A. Crews, *Twilight of Renaissance*, p. 12).

<sup>79</sup> Per parte materna Filippo il Bello era nipote di Carlo il Temerario duca di Borgogna, ed erede dei domini borgognoni di Fiandre e Paesi Bassi. I territori francesi del ducato erano stati annessi alla Francia dopo la battaglia di Nancy del 1477, dove lo stesso duca trovò la morte.

<sup>80</sup> Di malattia o di avvelenamento? Teorie complottiste c'erano e sempre ci furono, ma Belenguer propende per l'accidente o la polmonite conseguenti all'esercizio fanatico del gioco della *pelota* sotto un meteo inclemente (*Ferdinando e Isabella*, cit., p. 290). Un recente riepilogo delle teorie sulla morte di Filippo in Jean-Marie Cauchies, *Philip le Beau: le dernier Duc de Bourgogne*, Tournhout 2003.

<sup>81</sup> Che sembrano aver avuto peraltro un fondo di verità. D. A. Crews, *Twilight of the Renaissance*, p. 199 n.51.

<sup>82</sup> M. Monteserín, *La familia Valdés de Cuenca*, cit., pp. XL-XLI.

<sup>83</sup> Il Marchesato di Moya (località nei pressi di Cuenca) era stato creato dalla regina Isabella nel 1480 per Andrés Cabrera, aristocratico locale suo sostenitore nelle lotte di successione e già tesoriere di Enrico IV di Trastámara (Alfonso Franco Silva, *La Fortuna y el Poder. Estudio sobre la bases económicas de la aristocracia castellana*, Cádiz, Universidad de Cadíz, 1996, p. 501).

<sup>84</sup> Cfr. n. 39.

<sup>85</sup> F. Caballero riporta in appendice alla sua biografia tre missive che Alfonso scrive nel 1520-21, durante il viaggio, a Pietro de Angleria, da Bruxelles, da Aix-la-Chapelle e da Worms. Cfr. *Alonso y Juan*, pp. 292-307.

Se davvero «Fernando converso's connections facilitated the family's social ascent»<sup>86</sup>, le prime dimensioni che Juan poté apprezzare relativamente all'ambiente *converso* furono pragmatiche, senza esclusione per una indispensabile attitudine alla battaglia costante, intesa come predisposizione alla disputa quotidiana, civile e giuridica, in difesa dei propri diritti e interessi, e di quelli della parte che si rappresenta – il proprio candidato vescovo alla cattedrale di Cuenca, la città alle Cortes di Castiglia, la fazione asburgica nella lotta per la successione del Regno – consapevoli che garantire gli ultimi significa conservare i primi. Qui si resta in un certo senso nella sfera della sopravvivenza e potremmo aggiungere tutta una gamma di comportamenti idonei a mantenersi ben visti dai *crístianos viejos*, accomunati da flessibilità, astuzia, una certa dose di fantasia e, probabilmente, una conoscenza formale dei contenuti religiosi e degli adempimenti rituali cristiani almeno pari a quella dei fedeli originari.

Ancora: è legittimo ipotizzare che chi fosse consapevole di avere sangue *converso* sviluppasse un'articolata riflessione sui rapporti con la religione dei suoi avi, sui rapporti fra ebraismo e cristianesimo, fra chiesa cristiana ed ebrei, fra chiesa cristiana e *conversi*, fra *conversi* ed ebrei; sulla legislazione che, ancora come discendenti di *conversi*, e quindi come cristiani fin dalla nascita, li colpiva; sulla natura della conversione e del battesimo di chi li aveva preceduti. Tutto ciò potrebbe non essere estraneo all'ispirazione *alumbrada* presente nelle

... tensioni della “primera generación inquisitorial” successiva all'espulsione degli ebrei (non solo l'Alcaraz e Isabel de la Cruz, ma anche i Cazalla, Juan del Castillo, Francisco Ortiz, Bernardino de Tovar, Martín Cota, Luis de Betetea, Antonio de Medrano erano di famiglia *conversa*)<sup>87</sup> particolarmente sensibile al tema dell'elezione divina e spesso tenacemente refrattaria a cerimonie, pratiche devozionali, norme e riti imposti dalla nuova fede.<sup>88</sup>

Per Yirmiyahu Yovel<sup>89</sup> la spiritualità *conversa* è germinale a tutte le forme di religiosità interiorizzata che si elaborano in Spagna nel primo Cinquecento e che lui distingue, in ordine decrescente di misticismo, in religiosità *alumbrada*, delle *beatas* ed erasmiana.<sup>90</sup> In esse si manifestano due costanti perfettamente congeniali al sentire *converso*: l'individuazione di uno spazio protetto dove vivere la propria dimensione spirituale in completa libertà e il non-riconoscimento della struttura ecclesiastica come interprete e mediatrice 'autorizzata' di qualsiasi dimensione spirituale.

---

<sup>86</sup> D. Crews, *Twilight of the Renaissance*, p.12.

<sup>87</sup> *Alumbrados* processati per eresia negli anni Venti, di grande importanza per la storia del movimento. Cfr. *ultra* 2.3.

<sup>88</sup> *Alfabeto cristiano* ed. Firpo, p. XXVII.

<sup>89</sup> Y. Yovel, *The other within*, p. 246 e sgg.

<sup>90</sup> Le *beatas* cristiane discendevano direttamente da figure della religiosità popolare pre-cristiana a metà strada fra la veggente e la fattucchiera. Sulla loro assimilazione e funzione nel cristianesimo spagnolo, Y. Yovel, *The other within*, pp. 247-48 e Marie-Catherine Barbazza, «Femmes et spiritualité. Médiations culturelles et spirituelles à travers le rôle des beatas en Espagne à l'époque moderne», in *Chaiers d'études religieuses. Recherches interdisciplinaires*, nr. 3/2008, Montpellier, pp. 1-26.

Esulando dal tracciato religioso, secondo Norman Roth i *conversos* di Spagna giocarono un ruolo di prima grandezza, se non addirittura il ruolo principale, nella poesia e nella letteratura del *Siglo de Oro* artistico fin dal Quattrocento.<sup>91</sup> Gli studi di Kevin Ingram ribadiscono questa tesi e rendicontano anche, però, come la storiografia del secondo Novecento fosse ancora restia a riconoscere la portata effettiva del contributo *converso* nella Golden Age letteraria spagnola.<sup>92</sup>

Eppure la lingua castigliana aveva già conosciuto nel XII secolo l'opera di Giovanni Ispano, ebreo convertito, e anche grazie alle sue traduzioni<sup>93</sup> evolveva nobilitandosi tra gli altri idiomi volgari. E la storia della Spagna cristiana fra Quattro e Cinquecento è costellata di grandi personalità di origine *conversa*: Alfonso de la Torre, il segretario e storico regio Hernán Pulgar, il Grande Inquisitore Tomás de Torquemada, Antonio de Nebrija, Juan Luís Vives, Benito Arias Montano,<sup>94</sup> Teresa d'Avila, il poeta e traduttore agostiniano Luís de León; Michele Serveto; Alfonso Valdés, segretario di Carlo V per le lettere latine, e suo fratello Juan, cameriere pontificio, informatore imperiale, avvocato, trattatista, mistico, guida spirituale. Ma tutto questo in Italia.

Per Juan de Valdés la Spagna (la Castiglia) è il paese natale e la terra della sua formazione, e il 'fattore *converso*' ne segue, quale fatto di sangue, tutte le fasi.

## 2.3 Gli *alumbrados*.

L'esistenza e gli spostamenti di Juan de Valdés durante i primi anni di regno di Carlo V non sono documentati. Se però ribaltiamo su di lui le sorti della famiglia considerando il tutto per la parte, intorno al 1520, conclusi i disordini dei Comuneros,<sup>95</sup> che fosse più

---

<sup>91</sup> N. Roth, *Conversos, Inquisition*, p. XIII. Sembrerebbe scritta da autore converso *La Celestina*, tragicommedia in lingua castigliana pubblicata nel 1499, considerata lo spartiacque fra la letteratura spagnola medievale e quella moderna nonché fra i primi modelli europei di teatro tragicomico.

<sup>92</sup> Kevin Ingram, «Historiography, historicity and the Conversos», in Kevin Ingram (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, vol. I, Brill, Leiden-Boston, 2009, p. 347. Alcuni studiosi ipotizzano senza reticenza l'origine giudeoconversa di Miguel de Cervantes; vd. Kevin S. Larsen, «Cervantes, *Don Quijote* and the Hebrew Scriptures: the Case of the Jacob and Joseph Stories», in *Marginal Voices*, p. 207.

<sup>93</sup> Juan Hispalense, filosofo, insieme a Domenico Gundisalvo, fu fra i più prolifici traduttori di testi dalla lingua araba; in primo luogo filosofia aristotelica, ma anche astronomia, medicina, matematica. Sulle loro orme si sviluppò a Toledo una consuetudine di traduzione dall'arabo che continuò nel corso del Duecento, rendendo direttamente accessibili ai dotti europei fonti primarie quasi 'mitiche' (due nomi: Avicenna e Albumasar).

<sup>94</sup> Ragioni e fonti per ipotizzare l'origine conversa del cappellano di Filippo II (ma anche umanista, biblista e teologo) in K. Ingram, «Historiography, historicity and the Conversos», pp. 348-349. Tra queste alcuni versi di Lope de Vega.

<sup>95</sup> La Rivolta dei Comuneros designa un insieme di insurrezioni verificatesi in Castiglia nel 1520-21 contro la nuova fiscalità imperiale. Carlo, ricordiamo, aveva ereditato tutti i titoli spagnoli e borgognoni nel 1516, ed era stato eletto imperatore del Sacro Romano Impero solo nel 1519. Tre anni durante i quali i castigliani avevano imparato a disprezzare lui e il suo staff fiammingo, che ai loro occhi usurpava cariche

propenso alla vita di corte o alla Cuenca natia, gli si prospettava una discreta gamma di opportunità. Esisterebbe anche una fonte autobiografica per ipotizzare che Juan frequentasse il milieu aristocratico fin dagli anni giovanili precedenti la formazione accademica di Alcalà, un passo del *Diálogo de la lengua*:

Diez años, los mejores de mi vida, que gasté en Palacios i Córtes, no me empleé en ejercicio mas virtuoso, que en leer estas mentiras: en las quales tomaba tanto sabór, que me comia las manos tras ellas.<sup>96</sup>

Ma Monteserín mette in guardia dal dare credito totale alla testimonianza, seppur autografa: Valdés la scrive in un luogo particolare del dialogo (fittizio), durante una sorta di confessione nella quale, come personaggio del testo, deplora le sue letture profane di gioventù e accusa la letteratura cavalleresca di essere immorale e menzognera - uno stratagemma retorico ricorrente in tanta letteratura edificante.<sup>97</sup>

«La primeras noticias documentales los sitúan [Juan] en Escalona, en torno a 1523, al servicio de don Diego López Pacheco»,<sup>98</sup> secondo marchese di Villena, secondo duca di Escalona e protettore di *alumbrados*.<sup>99</sup>

---

e incassava rendite spettanti di diritto agli indigeni. Quando, in seguito all'elezione imperiale, le Cortes di Castiglia furono convocate per votare un nuovo ingente sussidio volto a finanziare il viaggio di Carlo ad Acquisgrana per prendere solennemente possesso del trono, scattò il *casus belli* ed esplosero i tumulti (J. H. Elliot, *La Spagna Imperiale*, pp. 161-170. Per una ricostruzione minuziosa dei fatti si veda Joseph Perèz, *La révolution des "Comunidades" de Castille, 1520-21*, Bordeaux, Institut d'études ibériques et ibéro-américaines de l'université de Bordeaux, 1970. A Cuenca la rivolta divenne un pretesto per riaccendere vecchi rancori tra le fazioni nobiliari con clientele al séguito; furono coinvolti anche i Valdés (Fernando, padre di Juan e *corregidor*, e il fratello Andrés che ne avrebbe ereditato la carica) ma riuscirono a preservare l'alleanza con l'Asburgo. Cfr. D. A. Crews, *Twilight of the Renaissance*, p. 12 e sgg.

<sup>96</sup> *Diálogo de la lengua* ed. Barbolani, p. 96.

<sup>97</sup> M. J. Monteserín, *La familia Valdés*, p. XLVIII. Parole analoghe nei confronti delle letture romanzesche, ad esempio, userà Loyola (cfr. *ultra* n. 180).

<sup>98</sup> *Ivi*, p. XLVII.

<sup>99</sup> Diego López Pacheco y Portocarrero (m. 1529) proveniva da aristocratica famiglia castigliana politicamente molto influente durante i due regni che precedettero quello di Isabella (con Juan II ed Enrique IV). Dopo aver appoggiato senza esaltazioni la causa di Juana durante la guerra di successione castigliana, si convertì alla causa di Isabella e Ferdinando e partecipò quindi alla presa di Granada. Erasmista, sostenitore dell'operato politico e religioso di Cisneros. Per una biografia recente e completa si veda Alfonso Franco Silva, *Entre la Derrota y la Esperanza. Don Diego López Pacheco, Marqués de Villena*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2005. E. Cione, *Juan de Valdés*, pp. 44-45: «Zelante protettore dei francescani osservanti, il marchese, esempio caratteristico della unione dell'erasmismo con le tendenze mistiche più spinte, accettava altresì la dedica del *Tercer Abecedario* di Francisco de Osuna. Era naturale quindi che gli *alumbrados* vedessero in lui l'uomo che, in virtù del prestigio della sua condizione, poteva difenderli "a viso aperto"». Così non accadde, e gli illustri protettori di questi passionari della fede non intervennero mai per scagionarli o attenuare la loro posizione davanti al Tribunale, perché «la Nobleza española no tenía suficiente poder y autonomía par ser protectores efectivos o defensores de tale disidentes. El poderío y señorío de la nobleza española había sufrido severamente bajo el reinado de los Reyes Católicos. A partir de entonces no había nobles independientes de la corona. La poca autonomía que le quedaba a algunos nobles y señores burgueses despues los Reyes Católicos fue perdida

Non che in realtà nei primissimi anni Venti del Cinquecento esistesse in Nuova Castiglia un gruppo di cristiani consapevoli di appartenere alla corrente eretica degli *alumbrados*: e non esiste alcuno scritto, programmatico o d'occasione, volontariamente lasciato dagli *alumbrados*. Antonio Marquez chiarisce che solo dal 1523 il vocabolo *alumbrado*, generalmente usato come aggettivo, privo di connotazioni religiose negative, si trova attestato in forma sostantivata, e solo nel 1525 assume un contenuto dottrinale e storico, un contenuto stabilito a tavolino dall'Inquisizione di Toledo.<sup>100</sup> Nel 1524-25 infatti, a Toledo, si processano per eresia uomini e donne legati, in apparenza, dal modo di professare il cristianesimo, vicino per molti versi a quello luterano e per altri versi lontano, ma ugualmente blasfemo. Tra di loro ci sono francescani e laici, molti sono di origine conversa, si trovano alcune *beatas*. Le deposizioni degli imputati nei processi fanno emergere la realtà di un mondo spirituale sommerso eterodosso a 360 gradi, fluido e vivissimo, con retaggi di superstizioni precristiane, influssi erasmiani, entusiasmi umanistici. Per una istituzione come l'Inquisizione spagnola, calata con la massima gravità nel ruolo di garante dell'ortodossia e convinta di ricoprirlo al meglio, scoperciare una dimensione parallela nel centro rappresentativo della cattolicità iberica fu per lo meno inquietante. Tanto più che in Castiglia erano da poco stati placati gli animi dei Comuneros, mentre a livello 'ecumenico' Carlo V si barcamenava per evitare lo scisma dei protestanti.<sup>101</sup> Verballi alla mano, l'Inquisitore Generale Alonso Manrique<sup>102</sup> fece redigere l'*Edicto de los alumbrados de Toledo*, contenente 48 proposizioni giudicate eretiche, estrapolate dalle testimonianze singole degli accusati - in questa contingenza esse acquisivano giocoforza una funzione politica estranea all'esperienza di chi le aveva pronunciate:

La primera labor sistemática en torno a la doctrina de los alumbrados es la llevada a cabo por los inquisidores, asistidos por una comisión de teólogos y canonistas. El poder imperial interviene directamente en ello [...] los primeros años del emperador están dominados por los levantamientos de comunero y luteranos. La alianza de ambos podía ser fatal. Al mismo tiempo que se delibera sobre los alumbrados, se decide la prohibición de las obras de Lutero y la expulsión de los moriscos. Los tres edictos se suceden en unos meses.<sup>103</sup>

---

irreparabilmente con la derotta de los Comunero (1520-21)» (José C. Nieto, *El Renacimiento y la otra España. Visión cultural socioespiritual*, Genève, Librairie Droz, 1997, p. 97).

<sup>100</sup> Antonio Marquez, *Los Alumbrados (1525-1559): Orígenes y filosofía*. Segunda edición, corregida y aumentada, Taurus, Madrid, 1980, pp. 64-69.

<sup>101</sup> J. H. Elliott, *La Spagna Imperiale*, pp. 242-43.

<sup>102</sup> Alonso Manrique de Lara y Solís (1471-1538) nasceva da una illustre famiglia castigliana legata alla casa e alla causa Asburgo (Karl Brandi, *Carlo V*, Einaudi, Torino, 1961). Eletto vescovo di Badajoz nel 1499 per volere di Isabella, soggiorna a lungo nelle Fiandre e a Bruxelles, incaricato da Cisneros di osservare il giovane principe Carlo e la sua corte. Una gustoso e sagace ritratto di Carlo e dei collaboratori fiamminghi, spedito a Cisneros in forma riservata nel marzo 1516, si legge tradotto in Salvador de Madariaga, *Carlo V*, Istituto Geografico de Agostini, Novara, 1973, pp. 277-291.

<sup>103</sup> A. Marquez, *Los Alumbrados*, p. 95.



L'Editto di Toledo del 1525 non documenta una dottrina, «las cuarenta y ocho proposiciones que condena no son otros tantos artículos de un credo confesado por todos los adeptos de una secta» quanto piuttosto «“frases” atribuidas a tal o cual persona determinada». Ciò nonostante, frammentaria e parziale, giacché elaborata dall'opposizione, è nel suo genere l'unica testimonianza pervenuta fino a noi, l'unico compendio del tempo che raduna in simultanea scampoli di pensiero di quelli che sono ritenuti i maestri del movimento religioso nella sua prima fase: Isabel de la Cruz e Pedro Ruiz de Alcaráz<sup>104</sup>.

Appunto Pedro Ruiz de Alcaráz è la figura che collega Juan de Valdés al movimento *alumbrado*.<sup>105</sup> Laico di origine conversa, di Guadalajara, Alcaráz aveva esercitato per anni il mestiere di *contador*<sup>106</sup> ma poi l'afflato religioso prese il sopravvento, e quello omiletico seguì a ruota: conobbe gli ispirati e i mistici del tempo, conobbe la *beata* Francisca Hernández e altri provenienti dall'ordine francescano riformato da Cisneros<sup>107</sup>. La predicazione itinerante lo condusse a Escalona, dove il marchese Pacheco gli assegnò uno stipendio per i suoi servizi come predicatore permanente. Il magistero dell'Alcaráz raccolse a palazzo Villena un folto gruppo di discenti e senza dubbio risvegliò le attenzioni dell'Inquisizione: nella primavera del 1524 il tribunale di Toledo ne dispone l'arresto, poco dopo la sua partenza dalla tenuta del Villena. Appunto da una testimonianza del suo processo abbiamo la certezza che il giovane Valdés partecipasse agli incontri dell'ispirato

---

<sup>104</sup> «...la mayoría de las proposiciones del edicto, provienen de Alcaraz y de sus amigos, Isabel de la Cruz y Gaspar de Vedoya. Hay también proposiciones (dos) que son exclusivas de María de Cazalla. Y otras cuyo origen desconocemos» in A. Marquez, *Los alumbrados*, p. 78 n25. Isabel de la Cruz, nativa di Guadalajara, entrò a far parte giovanissima del gruppo laico dei Terziari Francescani, dove acquisì fama di beata. Ruiz Alcaráz dichiara nei suoi processi che nel 1512 la considerava già sua maestra spirituale; non aveva nozioni di latino né di filosofia, ma possedeva una grande lucidità interpretativa. In seguito ai processi del 1524-29 fu condannata al carcere a vita. Gaspar de Bedoya, anch'egli di Guadalajara, era un sacerdote e fu liberato nel 1533. Dopo un lungo iter processuale fu rilasciata anche María de Cazalla, seguace di Alcaraz e de la Cruz a Guadalajara, sposata e con figli, (A. Marquez, *Los alumbrados*, pp. 109-110; Augusta E. Foley, «El alumbradismo y su posibles orígenes», in *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Centro Virtual Cervantes, 1983, pp. 527-28. Alastair Hamilton, «The Alumbrados: dejamiento and its practitioners», in Hilaire Kallendorf (a cura di), *A New Companion to Hispanic Mysticism*, Brill, Leiden-Boston, 2010, pp. 112-114; M. Bataillon, *Erasmus y España*, pp. 208-212).

<sup>105</sup> E. Cione, *Juan de Valdés*, pp. 45; *Alfabeto cristiano* ed. Firpo, pp. XXII-XXXII; S. Pastore, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e inquisizione (1449-1559)*, Firenze, Olschki, 2004, p. 180; soprattutto e in molti luoghi A. Marquez, *Los alumbrados*.

<sup>106</sup> Contabile; gestiva le finanze e le attività economiche di gentiluomini abbienti.

<sup>107</sup> Ad esempio Juan de Cazalla, fratello di María, vescovo e cappellano dello stesso Cisneros; su di lui cfr. Bataillon, *Erasmus y España*, pp. 76-83. José C. Nieto, che si riallaccia all'incipit di Bataillon, ricorda che la riforma dell'ordine francescano è solo un gruppo di provvedimenti, fra le azioni di Cisneros, parte di un programma di riforma più vasto e organico, funzionale alla costruzione di una base etica, religiosa e accademica ortodossa e unitaria per tutto il regno. Gli altri due 'gruppi di intervento': il rilancio della pietà medievale, rinfrescato e nazionalizzato dalla commissione di molte traduzioni in castigliano di testi opportuni; e la fondazione e organizzazione dell'Università Complutense. Solo in relazione a queste altre riforme ha senso valutare la portata della riforma nei francescani (José C. Nieto, *El Renacimiento*, pp. 83-84).

di Guadalajara, laddove la moglie dell'Alcaráz chiede al Tribunale di convocarlo a deporre come persona bene informata sui fatti, chiamandolo per nome e cognome.<sup>108</sup>

In base all'editto di Toledo e a quanto rimane dei processi, Firpo rintraccia alcune costanti nel movimento *alumbrado* e le condensa in un articolato riepilogo :

... il principio dell'illuminazione divina (*alumbramiento*) quale unica garanzia di una corretta interpretazione della Scrittura, che occorre quindi leggere affidandosi alla rivelazione dello spirito e alle certezze interiori che essa sola è in grado di offrire, diffidando dell'illusoria «sciencia humana» e delle sterili interpretazioni dei «letrados»; l'abbandono (*dexamiento*) all'amore di Dio quale unica fonte di una libertà che sottrae il cristiano a ogni obbligo di cerimonie liturgiche, orazioni vocali, norme e precetti tradizionali, fino a un'eversiva deligitimazione dell'autorità ecclesiastica anche sul terreno teologico, dal momento che la conoscenza dei misteri divini resta affidata solo alla personale esperienza di fede del credente; la centralità della grazia e la condanna delle opere esteriori in quanto strumenti meritori in vista della salvezza [...], tra cui gli stessi sacramenti; la polemica contro lo stato sacerdotale e monacale [...], i sacri canoni, le scomuniche, le indulgenze e le bolle papali [...], le elemosine, le messe e le preghiere [...], le vane «debocioncillas» come il rosario, l'acqua benedetta, la genuflessione, il segno della croce, la venerazione della Vergine e dei santi [...], le immagini sacre, i voti, i pellegrinaggi, le penitenze corporali e altri inutili vincoli [...]; la prudente riservatezza e il gradualismo esoterico [...]; il conseguente impegno a guidare passo passo «más adelante» i nuovi adepti lungo un umbratile cammino di perfezione, percorso «en secreto» e protetto da consapevoli cautele nicodemitiche, evitando di sollevare inutili «mormuraciones» e rifuggendo da ogni forma di appassionato appello riformatore, di denuncia contro degenerazioni e abusi della Chiesa, di messianismi profetici, mistici rapimenti, estasi visionarie.<sup>109</sup>

Basta una lettura integrale dell'*Alphabeto christiano* per riconoscere in questo compendio una familiarità di concetti, e l'approfondimento sul testo lo dimostrerà nella sostanza.<sup>110</sup> Ritagliamo invece lo spazio per chiarire i due 'tecnicismi' utilizzati da Firpo e dalla storiografia specifica in genere per caratterizzare l'esperienza degli *alumbrados*: *alumbramiento* e *dejamiento* (o *dexamiento*). Cosa si intenda per *alumbramiento* è piuttosto chiaro (tautologia facile) nelle parole di Firpo: la vera conoscenza (delle Scritture, del messaggio divino) rivelata dallo Spirito Santo al credente in giusta disposizione d'animo per riceverla. Letteralmente si potrebbe tradurre *alumbramiento* con l'italiano 'illuminazione', ed è curioso notare però che in castigliano assume storicamente almeno altre due accezioni: la prima, di 'inganno, illusione', ovvero illuminazione come abbaglio; stando al nostro *Diccionario de autoridades*, e in linea con la ricostruzione di Marquez relativamente alla connotazione religioso-negativa dell'aggettivo, sembrano proprio gli *alumbrados* i responsabili di questa attribuzione di significati, che negli esempi del dizionario pertengono sempre al campo religioso:

---

<sup>108</sup> D. A. Crews, *Twilight of the Renaissance*, p. 25.

<sup>109</sup> *Alfabeto cristiano* ed. Firpo, p. XXVI.

<sup>110</sup> Cfr. cap. 4.

... y assi se llamó alumbramiento el error de la secta de los heréges Hypócritas, que se llamaron Alumbrados. Lat. *Illusio. Subdolos error*. SIGUENZ. Vid. de S. Geron. lib. 4. cap. 6. Los ayúnos llaman hypocresía, los cilicios disparátes ... Al fin todo lo que sale de sus reglas, y sabe à las del desprécio del mundo, y de peniténzia, es (segun ellos) invención, ò *alumbramiento*.<sup>111</sup>

Ma *alumbramiento* – altra occorrenza - «se llama tambien el buen sucesso en el parto que sale à luz con felicidad»<sup>112</sup>, un parto felicemente riuscito, e addirittura la manovra ostetrica di rimozione della placenta. Questo potrebbe liquidarsi come irrilevante ai fini della trattazione, ma dimenticheremmo l'importanza della presenza femminile tra gli *alumbrados*,<sup>113</sup> che non è in discussione; le si attribuisce tradizionalmente funzione di giuntura fra l'esperienza mistica e quella erotica,<sup>114</sup> legittima per le 'maestre' degli *alumbrados*, che erano spesso laiche e sposate, tenute quindi per legge a vivere la dimensione sessuale. E auspicabilmente, sempre per legge, la maternità.

Quando corrisponde alla perifrasi italiana 'dare alla luce', l'*alumbramiento* designa in metafora un fenomeno che non è semplice assorbimento di nozioni rivelate ma si riverbera all'esterno, produttivo e fruttifero di cose assimilabili 'al bambino e all'acqua sporca', informazioni delle quali prendere atto ma fra le quali poi discernere, riservando un secondo momento alla razionalizzazione dell'accaduto (e la gradualità secondo la quale gli adepti sono introdotti alla spiritualità *alumbrada* richiede una costante razionalizzazione da parte dei 'maestri' nel dosare e dirigere la propria dottrina). È passivo e attivo insieme: passivo perché si lascia accadere, una sorta di fecondazione del *dejado*; attivo nel momento in cui il suo verificarsi è già insegnamento per chi ancora non l'ha sperimentato, e rassicurazione sulla possibilità di sperimentarlo.

---

<sup>111</sup> Il secondo riferimento è alla *Vida de San Gerónimo, Doctor de la Santa Iglesia* (1595) del monaco José de Sigüenza O.S.H., priore del monastero dell'Escorial fino al 1606.

<sup>112</sup> *Diccionario de autoridades*, I, 1726.

<sup>113</sup> Ricordiamo che era stata forte durante tutto il medioevo nella religiosità popolare spagnola e nelle figure delle *beatas*. Cfr. n. 90.

<sup>114</sup> Antonio Marquez (*Los alumbrados*, pp.179-92) ricostruisce la genesi del mito erotico e sessuale degli *alumbrados*, che si sarebbe inevitabilmente diffuso a scapito di una raffinata rielaborazione tutta teorica dei maestri (Isabel de la Cruz, María de Cazalla e Alcaráz, ma anche Bedoya) delle declinazioni di amore platonico e del loro multiforme sviluppo letterario tardomedievale filtrate alla luce dei Testamenti. Nessuna lussuria, nessuna metamorfosi dall'agape all'orgia. Piuttosto, una volta ancora, pericolose conseguenze concettuali: l'uomo di fede rappresentato come attivo amante di Dio, e non più solo oggetto amato, e il cuore dell'uomo vivo divinizzato (articolo XXXII dell'Editto di Toledo: «el corazón del hombre es dios») opposto al Dio umanizzato (Dio, quasi sempre Dio e quasi mai Cristo). E se Dio umanizzato è Cristo, forse anche come successivo passaggio logico Cristo non interessa, dato che è Dio fatto uomo. Per la compresenza di mistica ed erotica nell'iconografia religiosa ricordiamo appena che già la *Maddalena penitente* di Tiziano (1533) non può ritenersi eroticamente neutra, benché distante dalla sensualità morbosa di molte sorelle barocche e lontanissima dagli spasimi della *Santa Teresa* di Bernini (1652).

Sul *dejamiento* continua ad essere utile l'approfondimento di Bataillon,<sup>115</sup> pur tenendo presente la definizione dei limiti che Marquez elabora riguardo alla sua trattazione degli *alumbrados* in *Erasmé et l'Espagne*.<sup>116</sup> Il *dejamiento* (lett. 'abbandono') degli *alumbrados* si sviluppa direttamente dal *recogimiento* dei francescani riformati della Nuova Castiglia<sup>117</sup>: anche nel *recogimiento* (lett. 'raccolgimento') l'anima del credente si dispone ad accogliere Dio e i suoi messaggi senza resistenza; ma per farlo segue una serie di pratiche che sono anche di tipo formale, comportamentale - inginocchiarsi, chiudere gli occhi, indulgere a manifestazioni estatiche più o meno violente - e che si compiono prevalentemente in chiesa, davanti ai fedeli, assumendo i tratti di una pièce teatrale eseguita per il pubblico. Gli *alumbrados*, al contrario, rigettano con decisione ogni manifestazione esteriore di raccolgimento, abbandono ed estasi, perché indice di autocompiacimento e superbia, del desiderio peccaminoso di mostrare al pubblico le proprie presunte virtù, o addirittura di reminescenze magiche e paganeggianti. L'azione miracolosa di Dio sull'uomo, invece, non ha nulla di straordinario,

No se reviste de aparencias anormales. Es el milagro cotidiano del amor.<sup>118</sup>

Il *dejamiento* è l'unica disposizione necessaria per ricevere l'illuminazione e l'amore di Dio. E dal momento che l'amore di Dio «ordena la persona en tal manera que no puede pecar mortal ni venialmente»<sup>119</sup>, da esso più ancora che dall'*alumbramiento* deriva il rifiuto in blocco di ogni formalismo religioso, o meglio, la certezza che ogni formalismo religioso sia superfluo. Il valore esclusivo conferito alla dimensione interiore della fede contribuisce ad annoverare gli *alumbrados* fra i pionieri<sup>120</sup> di quell'atteggiamento di simulazione, o dissimulazione, battezzato da Calvino almeno un decennio più tardi col nome di

<sup>115</sup> Che a sua volta dichiara di seguire le orme di Boehmer, *Francisca Hernández und Frai Francisco Ortiz*, Leipzig, 1865.

<sup>116</sup> A. Marquez, *Los alumbrados*, cit., pp. 134-35: grazie al prestigio accumulato dall'opera di Bataillon, le affermazioni sugli *alumbrados* rischiano di essere accettate in maniera dogmatica e non sufficientemente critica; nello specifico, l'indagine di Bataillon sugli *alumbrados* tende a generalizzare troppo e trascurare le peculiarità che differenziarono quella da altre eresie. Non si tratterebbe di una critica al lavoro di Bataillon, del quale Marquez riconosce il carattere pionieristico, quanto piuttosto di un affondo nei confronti di una storiografia spagnola incline alla pigrizia nei riguardi di certa storia religiosa moderna.

<sup>117</sup> La spiritualità francescana diede anche una significativa teorizzazione scritta del *recogimiento* nel *Tercero abecedario espiritual* di Francisco de Osuna O.F.M. (ca. 1492-1540), pubblicato nel 1527, che al marchese di Villena e riconosciuto come uno dei testi di riferimento di Santa Teresa d'Avila. Che è la stessa Santa Teresa del Bernini menzionata poche note sopra; per un poetico esempio di trattazione sensuale del *recogimiento*, rinviamo al *Decimo Tratado* del *Tercer abecedario espiritual*, che *Habla de las lágrimas del recogimiento y dice: lágrimas sean tus armas por la gracia peleando*, sensorialmente dialettico e fitto di rimandi a luoghi biblici altrettanto pulsanti, quale il cap. 5 del *Cantico dei Cantici*.

<sup>118</sup> M. Bataillon, *Erasmus y España*, vol. I, p. 200.

<sup>119</sup> *Ivi*, p. 201.

<sup>120</sup> Massimo Firpo, *Tra alumbrados e spirituali. Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Olschki, Firenze, 1990, p. 220.

*nicodemismo*:<sup>121</sup> dal ritenere inutile un comportamento esteriore al valutarlo come indifferente, e quindi all'occorrenza non dannoso, era un breve passo. Tanto più che la clandestinità del movimento, e l'irreprensibilità pubblica dei suoi adepti si rivelava il modo più efficace e meno rischioso per fare proselitismo e consolidare la rete. Il valore totalizzante dell'interiorità individuale separa gli *alumbrados* dai francescani anche in merito alla questione della povertà:

La pobreza exterior, clave fundamental de todo franciscanismo y raíz de todas sus expresiones heterodoxas, es anatema entre los alumbrados. Tanto para Isabel [de la Cruz] como para [Pedro Ruíz de] Alcaráz no hay más pobreza que la interior...<sup>122</sup>

La riflessione sulla povertà si intreccia poi con le opere di carità tradizionalmente destinate agli indigenti, repute anch'esse nulla più che manifestazioni vanitose e interessate, e sfocia nella curiosa prescrizione contenuta nell'articolo 38 dell'Editto di Toledo: «Que no se abía de tener caridad con el próximo, sino quando se pudiesse remediar su neccessidad».

In tutto questo meccanismo il teologo Melchor Cano aveva riconosciuto con lucidità la quintessenza dell'*iluminismo*<sup>123</sup>. L'incondizionato amore di Dio, che non esige nulla se non un amore altrettanto incondizionato, e garantisce al cristiano una libertà che giunge «fino a un'eversiva deligittimazione dell'autorità ecclesiastica anche sul terreno teologico»

---

<sup>121</sup> La *Excuse à Messieurs le Nicodémistes* e gli altri scritti polemici uscirono a stampa nel 1544 ma furono composti a partire dal 1537. Nel Vangelo di Giovanni, Nicodemo, che era un fariseo, fa visita a Gesù di notte per nascondersi agli sguardi dei suoi concittadini, dal momento che era affascinato dalla figura di Cristo ma pieno di dubbi sull'opportunità di seguirne l'insegnamento. Le ragioni della simulazione e dissimulazione religiosa, però, erano già state elaborate negli anni immediatamente successivi alla Guerra dei Contadini di Müntzer (1525), in ambito tutto protestante, a partire dal *Pandectae scripturarum veteris et novis Testamenti* di Otto Brunfels (Strasburgo, 1527). I nicodemiti ante litteram erano luterani delusi, che avevano perso le speranze nel potere della Riforma di rinnovare fattivamente la società e si sentivano traditi dall'adesione di Lutero alla causa dei Principi (dei tiranni); realizzavano di conseguenza che la forma di religiosità aderente agli autentici principi della Riforma non poteva essere praticata da tutti i fedeli senza scatenare ingiustizie e blasfemie ancora maggiori di quelle ordinariamente sperimentate dal mondo: per questo chi fosse spiritualmente adeguato aveva il dovere di coltivarla in segreto. Cfr. Carlo Ginzburg, *Il Nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del Cinquecento*, Einaudi, Torino, 1970. La declinazione italiana del nicodemismo privilegia invece la necessità di nascondersi per sottrarsi alle indagini dei tribunali ecclesiastici e relative persecuzioni (Delio Cantimori su Giorgio Siculo in *Eretici italiani del Cinquecento*, Einaudi, Torino, 2002, pp. 80-81).

<sup>122</sup> A. Marquez, *Los alumbrados*, p. 110. La legittimità della ricchezza è un tema chiave nel rapporto maestro-discepolo che Valdés instaura con Giulia Gonzaga, nell'*Alphabeto christiano* e tutto sommato nella stessa vita privata di Juan, che fra prebende e corrispettivi per i servizi prestati accumula negli anni italiani una piccola fortuna.

<sup>123</sup> Anche con questo sostantivo è conosciuto in Spagna il movimento degli *alumbrados*; si utilizza qui con parsimonia per evitare la facile sovrapposizione involontaria con l'illuminismo settecentesco. Per le fonti su Melchor Cano, Bataillon cita Fermin Caballero, *Vida del Illmo Melchor Cano*, Madrid, 1871, nell'appendice 58 p. 550. Sempre Cano avrebbe ravvisato negli *alumbrados* simiglianze con i *begardos* medievali (cfr. Pedro Santonja, «Las doctrinas de los alumbrados españoles y sus posibles fuentes medievales», in *DICENDA, Cuadernos de Filología Hispánica*, 2000, 18, p. 362).

e la cui pericolosità l'Inquisizione individua all'istante. Il che non può leggersi però come un'analogia con le eresie protestanti continentali, perché gli *alumbrados* si assestano su posizioni inaccettabili anche per i luterani<sup>124</sup>: «...es esencial en su doctrina que entre Dios y el hombre no hubiese medios de ninguna clase: ni la Escritura ni la misma persona de Cristo». <sup>125</sup> Il *sola scriptura* cade, così come, blasfemia ancora maggiore, la centralità della persona di Cristo (e di conseguenza l'insistenza drammatica sulla sua Passione)<sup>126</sup>. Se il *dejamento* è riconoscibile come portato dalla mistica francescana, la mancata esaltazione cristologica, secondo Marquez, potrebbe ascrivere alla massiccia base giudeo-conversa del movimento, comprensibilmente più a suo agio con la versione unitariana del cristianesimo.<sup>127</sup>

¿Quién sabe si la inspiración religiosa y moral de los profetas no resurgirá en ellos, floreciendo en inquietudes mesiánicas? ¿Quién sabe si, liberados de las prescripciones minuciosas del Levítico, acabarán con el lado ceremonial del catolicismo para buscar un comercio directo con el Dios de Isaías? El iluminismo, que será el enemigo íntimo de la ortodoxia española durante todo el siglo xvi, no es monopolio de esos conversos, pero tiene entre ellos algunos de su más activos propagadores.<sup>128</sup>

¿Quién sabe? Marquez tenta di spiegarlo convalidando le ragioni di Bataillon: conseguenza dell'essere socialmente emarginati e del dover pubblicamente praticare i riti e le cerimonie di un culto in cui, nel migliore dei casi, non credono, o che spesso detestano. Le stesse ragioni potevano essere valide anche per i *moriscos*, ma non sono documentati nomi arabi fra gli *alumbrados*, e i tentativi di individuare retaggi islamici nella mistica *alumbrada*, in particolare nella letteratura sufi,<sup>129</sup> non hanno prodotto fino ad oggi ipotesi convincenti.<sup>130</sup>

<sup>124</sup> Era allora uso comune definire luterani tutti gli eretici di matrice all'apparenza protestante.

<sup>125</sup> A. Marquez, *Los alumbrados*, p. 114. Altresì inaccettabile per i luterani sarebbe stata l'interpretazione dell'Alcaraz di *Romani* 15,4: «*quaecumque scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt*»; in questa ottica si ammetterebbe anche il Corano (Ibid.).

<sup>126</sup> Nell'*Alphabeta christiano* non c'è traccia di dramma, intimo o teatralizzato, per la Passione, né di commozione per il rapporto madre-figlio, per le lacrime di Maria etc.

<sup>127</sup> A. Marquez, *Los alumbrados*, p. 150: allude a Serveto, ma dichiara anche di dubitare della sincerità di Valdés trinitarista. Firpo identificherà nell'antitrinitarismo uno degli esiti radicali del valdesianesimo (*Tra alumbrados e spirituali*, pp. 85 e sgg.).

<sup>128</sup> M. Bataillon, *Erasmus y España*, vol. I, pp. 71-72.

<sup>129</sup> Si spostarono in questa direzione diversi studi dello storico e arabista Miguel Asín Palacios (1871-1944), pubblicati sulla rivista *Al-Andalus* della Escuela de Estudios Árabes de Granada (la rivista continua oggi con il nome di *Al-Qantara*). Asín Palacios identificava fonti sufi anche nella *Commedia* di Dante (*La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919).

<sup>130</sup> A. Marquez, *Los alumbrados*, pp. 86-89. Marquez conclude che se in linea teorica una vita spirituale sul modello degli *alumbrados* poteva ben adattarsi alle necessità della minoranza *morisca* spagnola di inizio Cinquecento, quello che era stato l'Islam ufficiale precedente alla *Reconquista* si sarebbe trovato in totale disaccordo almeno sul rifiuto dei formalismi rituali e dell'autorità dei testi sacri. Di recente però Mercedes García-Arenal e Felipe Pereda hanno rilanciato la tesi partendo proprio dai testi esaminati da Palacios, in «A propósito de los alumbrados: Confesionalidad y disidencia religiosa en el mundo ibérico», introduzione all'omonimo convegno tenutosi a Madrid nel 2010 pubblicata in *La Corónica*, Nr. 41.1, Fall 2012, pp. 132-135.

Ribadiamo che il primo atto del movimento *alumbrado* fu fenomeno non generalmente spagnolo, ma castigliano: Guadalajara, Escalona, Toledo, Cuenca, Madrid - Nuova Castiglia. Un suolo specifico per la *hidalgúa*, si è visto, ma anche per la spiritualità dei tre gruppi religiosi che la abitarono.

Nella struttura composita della spiritualità spagnola premoderna, Américo Castro<sup>131</sup> isola alcune caratteristiche peculiarmente castigliane che sembra opportuno tener presenti quando si congetture di 'origini' e 'radici' di un atteggiamento spirituale, religioso, filosofico o artistico. Fino a tutto il secolo XIII la Castiglia manifesta, è vero, forme letterarie epiche o storiche, ma nulla di lirico o mistico che guardi all'interiorità della persona nella sua individualità emozionale o spirituale - cosa che invece succedeva già ad esempio in Catalogna (pp. 269-70), da dove provengono testimonianze letterarie<sup>132</sup> di argomento sia sacro sia profano connotate da autobiografismo, introspezione dei personaggi, ribaltamento mistico del codice erotico, intermezzi triviali e comici... Attraverso il confronto fra testi, Castro dimostra come queste 'innovazioni' catalane non facciano altro che riprodurre moduli originali della tradizione lirica araba e della mistica sufi, non senza contaminazioni giudaiche veterotestamentarie<sup>133</sup>; moduli che gli scrittori e il loro 'pubblico', dopo quattro, cinque, sei secoli di convivenza con i mori e gli ebrei riconoscevano ormai come propri, o quanto meno adatti ad esprimere la propria identità e il proprio mondo. Anche il Regno di Castiglia si sovrappone alle stesse tradizioni letterarie arabo-semite, ma non se ne appropria: nel momento in cui si autoproclama antagonista degli arabi ed unica alternativa cristiana al loro governo, rigetta anche in campo letterario ed espressivo quel che rappresenta 'il nemico', e che sta agli antipodi di una immagine monolitica e pura, da sbandierare ai sudditi quale promessa di sicurezza cristiana. Da qui la severità dei costumi contro gli slanci erotici, le grandi gesta contro la quotidianità autobiografica, la solennità contro l'umorismo, la collettività, e le Istituzioni, contro l'individuo. Si persiste marmorei nel rifiuto fin che le circostanze mantengono la tensione della necessità;<sup>134</sup> una volta debellati i mori, riuniti i regni spagnoli e addirittura fornito una capitale all'Impero, però, viene meno l'esigenza pressante di questa esasperata integrità e possiamo azzardare che trovino sfogo istanze a lungo soffocate, che nel caso degli *alumbrados* vanno a sommarsi alla inquietudine religiosa di storica memoria già diffusa dentro e fuori la penisola iberica.

Sono le ricerche di Massimo Firpo ad addentrarsi nell'opera di Valdés sul sentiero dei riferimenti *alumbradi*. Rete di sentieri anzi, perché nel *Diálogo de doctrina christiana*,

---

<sup>131</sup> Américo Castro, *La Spagna nella sua realtà storica*, Sansoni, Firenze 1960, pp. 271-330 passim. Secondo Marquez, la trattazione che Castro riserva agli *alumbrados* è parziale e ingenua, specialmente quando si occupa delle origini del nome e dei pilastri dottrinali.

<sup>132</sup> La biografia del Re Giacomo I di Aragona conosciuta come *Crónica de Jaime I*, oppure col titolo completo catalano di *Llibre dels feits del rei en Jacme*, e *Il livre d'amic i amat* di Raimondo Lullo.

<sup>133</sup> Dai libri poetici in particolare, Salmi e Cantico dei Cantici.

<sup>134</sup> Fin qui Castro.

scritto in Spagna, nelle *Cento e dieci divine considerazioni* e nell'*Alfabeto cristiano* le corrispondenze con la religiosità degli *alumbrados* e le variazioni sul tema sembrerebbero la cifra predominante. Il condizionale è dovuto: ammonisce Alastair Hamilton, recensendo proprio uno studio di Firpo fra i principali<sup>135</sup>, che nel ricercare le fonti di valdesiane nella spiritualità degli *alumbrados*

esistono alcuni pericoli [...] uno dei quali è interpretare, o quanto meno definire, l'insegnamento degli *alumbrados* alla luce di ciò che sappiamo di Valdés. Dal momento che non sopravvivono dichiarazioni spontanee degli *alumbrados* circa il proprio credo.<sup>136</sup>

Incrociando numerose citazioni dai testi esaminati con i verbali dei processi del 1524-25 all'Alcaraz e a Isabel de la Cruz, Firpo isola, quali principali contenuti di origine 'illuminata', l'insistere sull'efficacia, e sufficienza, della rivelazione divina alla coscienza interiore del fedele, il gradualismo nel cammino di fede, e il carattere di segretezza e totale interiorità che il cammino di fede esige. Quest'ultimo aspetto legittimerebbe una effettiva abituale pratica nicodemita.<sup>137</sup> Anche l'assenza, negli *alumbrados*, di un atteggiamento cristocentrico<sup>138</sup> ha influenzato intensamente l'opera valdesiana, tanto che risulta difficile trovare nei suoi scritti chiara e inconfutabile testimonianza di una identificazione di Cristo in Dio.<sup>139</sup>

L'esperienza di Escalona, a contatto con il marchese di Villena e le conventicole<sup>140</sup> di Pedro Ruíz de Alcaráz, costruisce una base forte e indelebile alla dimensione mistica del pensiero di Juan de Valdés, e si interrompe forse in maniera brusca con l'arresto dell'Alcaráz e i processi di Toledo. A questo punto la biografia di Juan de Valdés sfuma di nuovo nell'incertezza, per riemergere in un altro luogo della riforma (o pre-riforma)<sup>141</sup> cisneriana.

---

<sup>135</sup> Lo studio è il citato *Tra alumbrados e spirituali*.

<sup>136</sup> Alastair Hamilton, «Juan de Valdés and the Alumbrados. A recent study on Juan de Valdés», in *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis/ Dutch Review of Church History*, vol. 73, N. 1 (1993), Brill, London-Leiden, 1993, p. 108. Traduzione mia.

<sup>137</sup> Hamilton ridimensiona invece l'origine alumbrada del nicodemismo valdesiano, sostenendo che in particolare l'Alcaráz, l'unico con cui è certo che Valdés ebbe rapporti diretti, non faceva nulla per nascondere alla comunità cristiana in cui viveva le sue opinioni religiose, e nemmeno le sue pratiche. Cfr. *A recent study*, pp. 109-110.

<sup>138</sup> Cfr. n. 125.

<sup>139</sup> A. Marquez, *Los alumbrados*, p. 150.

<sup>140</sup> Nel preambolo dell'inquisitore Manrique all'Editto di Toledo si legge che «diversas personas temerosas de Dios y çelosas de nuestra fee catholica [...] se contaban y facían conventículos particulares secreta...» in A. Marquez, *Los alumbrados*, p. 229-230.

<sup>141</sup> Pre-riforma se denominata in relazione alla riforma luterana e alla reazione cattolica. Riforma certamente in senso assoluto, per aver dato compiutezza a un progetto di ristrutturazione organico e di ampia portata.



## 2.4 Da Alcalà a Roma, passando per Erasmo.

Lo ritroviamo nel 1526-1527, studente<sup>142</sup> all'Università cisneriana di Alcalà di Henares, dove la sua presenza è segnalata fino al luglio 1529.<sup>143</sup> Qui studia teologia, latino, greco, ebraico, e 'scopre' le lettere di Paolo.<sup>144</sup>

Nei primi decenni di magistero l'Università Complutense<sup>145</sup> costituisce un crocevia della massima importanza, che raccoglie fermenti di riforme religiose e culturali dalle motivazioni e dagli obiettivi spesso contrastanti, a cui l'istituzione cerca di dare una veste confessionalmente uniforme affinché svolgano una funzione politica utile - alla chiesa spagnola, alla corona. Apre gli *studia* nel 1508 per volontà del cardinale francescano Francisco Jimenez de Cisneros, quale asse portante del suo programma politico<sup>146</sup>, in supporto a quello di Ferdinando e Isabella, per un regno di Spagna unito, governabile e fedele ai sovrani. A differenza delle altre università spagnole, nasce per formare (sempre secondo i parametri del Cisneros) il miglior clero possibile, dal livello elementare alle vette accademiche; la grammatica, la retorica, le lingue classiche e quelle orientali, la filosofia, la medicina, il diritto canonico (ma non quello civile), declinati secondo l'approccio umanista filologicamente più scrupoloso<sup>147</sup>, si facevano ancillari alla teologia. La teologia si insegnava su tre cattedre parallele: una tomista, una scotista e una nominalista, che gli studenti potevano frequentare liberamente senza dover dichiarare la loro adesione per l'uno o l'altro docente, con gran guadagno per confronti e dibattiti. La compresenza ad Alcalà dei diversi orientamenti teologici francescani attirava gli studenti alla complutense sottraendoli in molti casi alle università iberiche sprovviste della medesima 'offerta didattica'.<sup>148</sup>

---

<sup>142</sup> «...audio te deditum liberalibus disciplinis» gli scriveva Erasmo nel 1528. Riportato in *Alfabeto cristiano* ed. Firpo, p. XXXII.

<sup>143</sup> Questo periodo della vita di Valdés è ricostruito per lo più attraverso le testimonianze raccolte in sede di processi per eresia (a Maria de Cazalla, a Juan de Vergara, all'arcivescovo Bartolomé Carranza). Juan de Valdés, *Diálogo de doctrina christiana*, avec une introduction et des notes par Marcel Bataillon, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1925, pp. 26 e sgg.; J. E. Longhurst, *Erasmus and the Spanish Inquisition: The Case of Juan de Valdés*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1950, pp. 28 e sgg.; *Alfabeto cristiano* ed. Firpo, pp. XXXII-XXXIII; M. J. Montserrat, *La familia Valdés*, p. XLIX.

<sup>144</sup> E. Cione, *Juan de Valdés*, pp. 48-49.

<sup>145</sup> *Complutum* si chiamava la città in epoca romana.

<sup>146</sup> Insieme alla riforma degli ordini religiosi.

<sup>147</sup> L'umanesimo di Alcalá, precisa Bataillon, guardava ad Erasmo non per la tecnica filologica (che, ricordiamo, secondo il Nebrija lasciava alquanto a desiderare), quanto per «ciertu espíritu de reforma de las instituciones y de la cultura» (*Erasmus y España*, vol. I, p. 18).

<sup>148</sup> Secondo Bataillon (*Erasmus y España*, vol. I, p. 21) il nominalismo, nella lezione che Gabriel Biel sviluppa da Occam, è in parte all'origine del pensiero di Lutero sulla grazia, questo il suo maleficio più temuto; Juan de Oría, insegnante nominalista di Salamanca, viene condannato per posizioni eretiche appunto sulla dottrina della grazia. Trattando del Valdés, interessa qui notare che il nominalismo induce a pensare tutte le cose a partire dall'individuo, e non più dal loro ordine 'naturale', anche in senso giuridico (Michel Villey, *La formazione del diritto moderno*, Jaca Book, Milano, 1986, p. 183).

Per garantire un insegnamento di alto livello sulle lingue orientali - ebraico in primo luogo, ma anche aramaico e arabo - Cisneros favorì l'arruolamento di dotti specialisti di origine conversa; fra questi Alonso de Zamora, professore di lingue semitiche dal 1512, che, insieme a Pablo Coronel, anch'egli *cristiano nuevo*, contribuì in maniera decisiva alla redazione della Bibbia Poliglotta.<sup>149</sup> Di origine giudeoconversa anche Francisco de Vergara, che occupava la cattedra di greco alla fine degli anni Venti, e il fratello Juan, anch'egli coinvolto nelle traduzioni per la Poliglotta.<sup>150</sup> La fondazione nel 1528 del *Colegio Trilingüe* di San Jerónimo completa l'apparato universitario dedicato all'interpretazione scritturale.<sup>151</sup>

Nell'Università di Alcalá, infine, pulsava il cuore teoretico dell'erasmismo spagnolo, in diretta comunicazione e interdipendenza con la corrispondente sede politica: la corte imperial-regia di Madrid. Alla Complutense si leggevano e si discutevano i testi di Erasmo, e i risultati di queste discussioni venivano a loro volta acquisiti e rielaborati a corte, dove molti collaboratori di Carlo V simpatizzavano con l'umanista olandese;<sup>152</sup> basti pensare al fratello di Juan, Alfonso, segretario delle lettere latine dell'imperatore dal 1526, o a Juan de Vergara. Dal 1525 si stamparono, ad Alcalá, le prime opere 'spagnole' (in latino) di Erasmo, fino ad allora molto difficili da reperire; se ne occupava lo stampatore Miguel de Eguía<sup>153</sup>, dai cui torchi uscirà anche il *Diálogo de doctrina christiana* di Juan. Nel 1531-33 Eguía verrà processato per eresia e affiliazione agli *alumbrados*.

---

<sup>149</sup> I sei volumi della Bibbia Poliglotta Complutense contengono l'Antico Testamento in ebraico, latino (dalla *Vulgata* di San Girolamo) e greco (dalla *Septuaginta*), la parafrasi aramaica al Pentateuco con la traduzione in latino, il Nuovo Testamento in greco e in latino, e apparati e appendici funzionali allo studio. Il valore dell'opera risiede nella mole e nella raffinatezza del lavoro filologico che ha richiesto quanto nella qualità grafica e artigianale della stampa: impaginazione a colonne che consente la lettura simultanea nelle diverse lingue, inchiostri persistenti, caratteri accuratamente disegnati. Alonso de Zamora (1474-1531), ex rabbino e figlio di rabbino, e Pablo Coronel (1480-1534) insegnavano già entrambi a Salamanca, rispettivamente ebraico e teologia.

<sup>150</sup> I fratelli Vergara provenivano da una famiglia giudeoconversa di Toledo. La carriera accademica di Juan (1492-1557) verrà interrotta dal processo inquisitoriale del 1533: condannato come erasmiano e *alumbrado*, passerà circa quindici anni in carcere; Francisco tenne ad Alcalá la cattedra di greco. Celebre al tempo per cultura e intelligenza anche la sorella Isabel, denunciata come eretica all'Inquisizione di Toledo da Francisca Hernández. Cfr. Bataillon, *Erasmus y España*, vol. I, pp. 120 e sgg.

<sup>151</sup> Antonio Alvarez Ezquerro, «El Colegio Trilingüe de la Universidad de Alcalá de Henares», in *Actas del Congreso Internacional en Contemporaneidad de los Clásicos en el umbral del Tercer Milenio*, La Habana, 1998, pp. 516-23. Dal 1518 esisteva già un collegio trilingue a Lovanio (dove più avanti avrebbe insegnato Vives), di diretta ispirazione erasmiana, che servì in parte da modello per il Collège de France di Parigi (1530). In linea con gli obiettivi cisneriani, l'eccellenza filologica delle tre lingue insegnate al collegio di Alcalá (latino, greco ed ebraico) avrebbe innervato la competenza scritturale dei suoi teologi in fieri; ruolo questo più delicato nel 1528 di quanto lo fosse dieci anni prima, legato quale era all'evoluzione dei rapporti fra Roma e le chiese riformate. Il *Colegio Trilingüe* di Salamanca invece fu fondato solo nel 1550 e non nel 1511, secondo la data tradizionale accettata dagli studiosi fino al secondo Novecento (Ana Maria Carabias Torres, «Evolución histórica del Colegio Trilingüe de Salamanca», 1550-1812 in *Studia historica. Historia moderna*, N. 1 (1983), Salamanca, pp. 143-68.

<sup>152</sup> J. E. Longhurst, *Erasmus and the Spanish Inquisition*, pp. 29-30.

<sup>153</sup> Uno dei principali stampatori iberici della prima metà del Cinquecento, per quantità e qualità delle opere stampate. Era genero di Arnao Guillén de Brocar, pioniere della stampa in Navarra (una versione spagnola della coppia Andrea Torresano - Aldo Manuzio) ed editore della Bibbia Complutense. Cfr.

L'interesse spagnolo per Erasmo diventa vivo e sensibile dal 1516, quando Cisneros viene a conoscenza del *Nuovo Instrumentum* (così compatibile con il suo progetto biblico multilinguistico) e lo invita per la prima volta ad Alcalá.<sup>154</sup> Il carattere fiammingo della corte di Carlo V a Madrid nei primi anni di regno<sup>155</sup> accresce la popolarità di Erasmo anche nei centri di potere laici: dopotutto Erasmo aveva scritto per Carlo la *Institutio principis christiani*,<sup>156</sup> dimostrando che la sua *philosophia christi* era adatta a guidare il governo del nuovo sovrano. Essa sembrava rispondere alle richieste di una religiosità più sincera e personale diffuse tutti i gradini della piramide sociale, e gratificava gli umanisti con l'esercizio della filologia, e gli eruditi con l'esigenza dello studio; tuttavia non pretendeva di sovvertire e nemmeno di modificare le istituzioni ecclesiastiche, non contestava i dogmi, e, all'apparenza innocua, si configurava ideale ad accompagnare l'azione politica del re. La comparsa di Lutero sulla scena europea conferma provvisoriamente Erasmo nel ruolo di interlocutore privilegiato, modernamente dotato delle abilità più idonee per rispondere agli attacchi dei teologi protestanti e offrire una soluzione praticabile al problema religioso, ossia politico.

«Ma più che i motivi d'ordine esteriore, la ragione del successo di Erasmo in Spagna, è da riporsi nelle condizioni culturali e religiose del paese»: rimasta per secoli lontana dalle tendenze omologatrici di Roma, ed esposta alle esperienze mistiche di tre diverse religioni, la Spagna aveva la giusta sensibilità per accogliere la proposta di Erasmo - che non appagava ad esempio gli umanisti italiani, perché stilisticamente non abbastanza raffinata ed intellettualmente non abbastanza audace.<sup>157</sup>

Proprio in Castiglia, Erasmo e le sue teorie si rivelano presto pericolose. Bataillon<sup>158</sup> individua infiltrazioni erasmiane negli *alumbrados* fin dal 1523 (a partire quindi dai primi anni di aggregazione dei *dejados*) e rileva dai verbali dei processi che il Nuovo Testamento di Erasmo e il relativo commento erano diffusi tra gli accusati di *alumbradismo* tanto quanto nelle prime comunità luterane. Ma un'attitudine in particolare, fra quelle che emergono nel commento al Nuovo Testamento, si intona alla spiritualità *alumbrada* e stride con l'ortodossia romana: «la espiritualidad iluminada está en acuerdo con Erasmo también en un punto capital: vuelve la espalda a la meditación de los sufrimientos del Crucificado».<sup>159</sup> Sebbene il nome di Erasmo non compaia nei primi processi di Toledo,

---

Ramón González Navarro, «El impresor navarro Miguel de Eguía, en Alcalá de Henares», in *Príncipe de Viana*, 42, nr 162 (1981), pp. 307-19; *Gran Enciclopedia de Navarra*, [http://www.enciclopedia.navarra.com/?page\\_id=8476](http://www.enciclopedia.navarra.com/?page_id=8476); M. Bataillon, *Erasmo y España*, vol. I, pp. 191-93.

<sup>154</sup> M. Bataillon, *ivi*, pp. 84-85. Proprio in merito a questo testo, la competenza scritturale e filologica di Erasmo sarà duramente contestata dallo studioso Diego López de Zuñiga (anch'egli parte del gruppo di umanisti che produsse la Bibbia Poliglotta).

<sup>155</sup> Dopo la rivolta dei Comuneros necessariamente si affievolirà.

<sup>156</sup> Data alle stampe nel 1516, quando Carlo diventa re di Spagna e dei Paesi Bassi.

<sup>157</sup> E. Cione, *Juan de Valdés*, pp. 22 e sgg.

<sup>158</sup> M. Bataillon, *Erasmo y España*, vol. I, pp. 217-220.

<sup>159</sup> *Ivi*, p. 219.

Marquez ammette che «de toda formas, una buena parte de las proposiciones del Edicto son de corte erasmista».<sup>160</sup>

Un traguardo decisivo dell'erasmismo fu raggiunto con la traduzione castigliana dell'*Enchiridion militis christiani* (1526), grazie alla quale Erasmo consegnava a tante anime inquiete la sua interpretazione delle epistole paoline e un completo manuale di condotta spirituale:

una coscienza morale vigile, ma serenamente e razionalisticamente ottimista, vi è accompagnata con una fervida difesa del valore intimo della vita religiosa e con una serrata polemica contro l'osservanza legalitaristica, penitenziale e ascetica.<sup>161</sup>

Bataillon mette l'*Enchiridion* al centro di un'evoluzione nel dissenso religioso definito approssimativamente come *alumbradismo*: il movimento si dota per la prima volta di un comune testo scritto di riferimento, accessibile a tutti ma radatto al contempo nel linguaggio europeo dell'élite umanista. Da questo punto diventa davvero potenzialmente pericoloso, perché assume finalmente una bozza di struttura e attraverso l'ologramma letterario di Erasmo potrebbe disporre, volendo, di appoggio e protezione nelle stanze dei bottoni della cultura e della politica spagnole. La reazione della chiesa è pronta: nel giugno 1527, all'indomani del sacco di Roma, una giunta di teologi si riunisce a Valladolid per vagliare l'ortodossia dell'opera di Erasmo. Questa verrà assolta da tutte le accuse di eresia<sup>162</sup>, e negli anni a seguire si moltiplicheranno le traduzioni castigliane degli scritti erasmiani. Ma l'equilibrio è ormai incrinato, sposare le posizioni di Erasmo implica ormai come minimo un sospetto di luteranesimo e suscita domande; indagini.

Il *Diálogo de doctrina christiana* di Juan de Valdés, stampato ad Alcalá nel gennaio 1529<sup>163</sup> dallo stesso editore di Erasmo, Miguel de Eguía, subisce queste nuove tensioni e un problema in più.

Infatti Alfonso de Valdés aveva nel frattempo scritto il *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, nel quale interpretava il sacco del 1527 come una punizione divina per la condotta moralmente riprovevole della città e dei suoi governanti. Opponeva così al disastroso operato romano un governo congiunto, insieme politico e religioso, diretto dal pontefice e dall'imperatore secondo ideali esplicitamente erasmiani. Le reazioni ufficiali e ufficioso della Chiesa di Roma non potevano essere positive, e si comprende anche quella dell'allora nunzio pontificio in Spagna, Baldassar Castiglione, che accusò seduta stante di eresia Alfonso e il suo libello.<sup>164</sup> Non ci furono conseguenze gravi, in parte perché in favore

---

<sup>160</sup> A. Marquez, *Los alumbrados*, p. 91.

<sup>161</sup> E. Cione, *Juan de Valdés*, p. 19.

<sup>162</sup> La Sorbona aveva cominciato a censurare Erasmo già dal 1525, dichiarando eretici i suoi testi nelle traduzioni francesi di Louis de Berquin (Francis M. Higman, *Censorship and the Sorbonne. A Bibliographical Study of Books in French Censured by Faculty of Theology of the University of Paris, 1520-1551*, Droz, Genève, 1979, pp. 25-26). Berquin verrà a lungo perseguitato e infine giustiziato come eretico nel 1529.

<sup>163</sup> J. E. Longhurst, *Erasmus and the Spanish Inquisition*, p. 43.

<sup>164</sup> Cfr. n. 31. Il *Lactancio* non era stato dato alle stampe ma circolava solo manoscritto.

di Valdés intervenne nientemeno che l'Inquisitore generale Alfonso Manrique, erasmiano praeclaro<sup>165</sup>; in parte anche perché il Castiglione venne improvvisamente a mancare, troppo presto per insistere<sup>166</sup>. Nel 1528-29 Alfonso compose il *Diálogo de Mercurio y Carón*, un pamphlet analogo al *Lactancio* ma focalizzato sulla politica imperiale, e sempre di patente ispirazione erasmiana. Nessuno dei due dialoghi di Alfonso era allora uscito a stampa, ma la notorietà del segretario latino dell'imperatore e l'audacia del messaggio bastarono ad alimentare una vivacissima circolazione manoscritta.<sup>167</sup>

Il *Diálogo de doctrina christiana*, l'operetta di Juan, è prodotto conforme in tutto ai fermenti spirituali di Alcalá («Cultura erasmiana, dottrine luterane, sensibilità conversa, alumbadismo che si incontrano, si deformano, si ricompongono in quel vivace ambiente universitario...»)<sup>168</sup> e ai sentimenti anti-romani propri in quel frangente di Alfonso quanto della cancelleria cesarea. Disposizione che dovrà mutare, almeno formalmente, dopo la Pace di Barcellona siglata nel giugno 1529 fra Carlo V e Clemente VII, aggravando al contempo lo status dei dissidenti religiosi giacché, se Clemente VII riconosceva il predominio imperiale in Italia, Carlo in cambio si impegnavo a patrocinare la lotta della Chiesa contro i luterani;<sup>169</sup> laddove 'luterani' abbraccia un'ampia gamma di variazioni sul tema.

Fresco di stampa, fra gennaio e marzo del 1529, il *Diálogo* di Juan fu esaminato da un gruppo di teologi complutensi per verificarne l'ortodossia; molti di loro erano erasmiani,<sup>170</sup> Valdés godeva ad Alcalá di buona reputazione e di protezioni, fatto sta che il *Diálogo* fu confermato ortodosso. Durante le settimane in cui la commissione lavorò al testo, Juan

---

<sup>165</sup> Sua la difesa decisiva dell'*Enchiridion* a Valladolid, nel 1527. Cfr. Longhurst, *Erasmus and the Spanish Inquisition*, p. 36.

<sup>166</sup> Le lettere del Castiglione al Valdés (cfr. n. 59) non lasciano dubbi circa l'orientamento del nunzio mantovano. Tanto più che il Castiglione bramava da tempo la berretta rossa ma, dopo il Sacco, Clemente VII lo accusava di condotta diplomatica negligente, allontanando l'eventualità dell'investitura (André Chastel, *Il sacco di Roma. 1527*, Einaudi, Torino, 1983, pp. 30-31 n63). Morì a Toledo nel febbraio 1529, amareggiato dal cardinalato mancato e un po' anche dal successo del Bembo.

<sup>167</sup> *Alfabeto cristiano* ed. Firpo, p. XVI e sgg. Per la ricezione italiana dei dialoghi di Alfonso si veda anche Giuseppe de Gennaro, «L'«amplificatio» nei «Dos Diálogos» di Alfonso de Valdés tradotti in italiano nella prima metà del sec. XVI», in *Doce consideraciones sobre el mundo hispano-italiano en tiempos de Alfonso y Juan de Valdés. Actas del Coloquio Interdisciplinar, Bolonia, abril de 1976*, Roma, Instituto Español de Lengua y Literatura de Roma, 1979, pp. 79-99.

<sup>168</sup> *Alfabeto cristiano* ed. Firpo, p. XXXIX.

<sup>169</sup> Con la pace di Barcellona Carlo V sistemava i rapporti Impero e il Papato, con la pace di Cambrai (agosto 1529) stabilizzava quelli con la Francia di Francesco I. L'incoronazione di Bologna da parte di Clemente VII (febbraio 1530) perfezionava l'iter, in maniera simbolica e teatrale.

<sup>170</sup> Il supporter più influente era senz'altro il Grande Inquisitore Alonso Manrique (cfr. n. 102), che non interveniva direttamente ma tramite l'Inquisitore di Navarra Sancho Carranza de Miranda, ex professore ad Alcalá e fervente erasmiano. Anche Juan de Vergara (cfr. n. 150) contribuì ad orientare l'opinione dei censori a favore di Valdés, forte del suo status di segretario dell'Arcivescovo di Toledo, Alonso de Fonseca, anch'egli simpatizzante di Erasmo. J. E. Longhurst, *Erasmus and the Spanish Inquisition*, cit., pp. 40-41; *Alfabeto cristiano* ed. Firpo, p. XLV.

scomparve da Alcalà per rifugiarsi, si pensa, a Toledo dal fratello Alfonso;<sup>171</sup> tornò quindi all'università e proseguì gli studi, mentre in agosto Alfonso lasciava ancora una volta la Spagna a seguito dell'imperatore.<sup>172</sup> Juan si trova ancora in Spagna nel gennaio 1530, poi le sue orme si confondono di nuovo per riemergere a Roma, nel settembre 1531.<sup>173</sup> Fra il 1530 e 1531 venne intentato contro Juan de Valdés un processo inquisitoriale vero e proprio, che sembra coinvolgesse in particolare il *Diálogo de doctrina christiana* e le relazioni degli esaminatori del 1529; il processo non è pervenuto, ma vi si fa esplicito riferimento nei verbali di altri processi per eresia che si tennero a Toledo e dintorni negli anni Trenta del secolo.<sup>174</sup> Secondo diversi studiosi Valdés fu condannato *in absentia* come eretico luterano.<sup>175</sup> In mancanza di un verdetto, questo stralcio dalle *Memorias* di Francisco de Enzinas attesta che già a metà degli anni Quaranta, quando la persecuzione italiana contro il circolo valdesiano era ancora di là da venire, la Spagna percepiva i fratelli Valdés come eretici conclamati:

Novimus Alphonsum Valdesium, secretarium Impratoris, hominem praestantem cui propter doctrinam et auctoritatem, qua excellebat, ejusmodi insidias paraverant satellites sanctorum patrum monachi, ut si in Hispaniam reversus fuisset, non simplici mortis genere vitam illi ademissent sancti religiosi, quorum e manibus semel comprehensum, ne Imperator quidem ipsem extorquere potuisset. Novimus Joannem Valdesium fratrem, qui in disciplina fraterna praeclare institutus, quia in Hispania vivere non potuit, propter eandem causam, Neapoli se continuit, qua in urbe insignem edidit fructum pietatis.<sup>176</sup>

Dando per acquisito già nel 1543-45 che Valdés fosse fuggito a Napoli *propter eandem causam*, Enzinas autorizza anche la conclusione che gli studiosi condividono, e che Longhurst riassume in poche e piane parole: «...having learned of the *proceso* being prepared against him, he escaped while he could».<sup>177</sup>

<sup>171</sup> Longhurst ipotizza per analogia che avesse adottato una soluzione analoga nel 1524 a Escalona, in occasione dell'arresto di Pedro Ruiz de Alcaráz. Cfr. *Erasmus and the Spanish Inquisition*, p. 39.

<sup>172</sup> Non avrebbe fatto ritorno. Alonso seguirà Carlo nel lungo itinerario europeo verso l'incoronazione e i colloqui di Ratisbona, all'incoronazione dell'arciduca Ferdinando ad Acquisgrana, e infine a Vienna, dove contrae la peste che lo uccide.

<sup>173</sup> Nel gennaio 1530 Erasmo scrive a Juan dando per scontato che si trovi in Spagna; a settembre 1531 l'umanista Juan Gines Sepulveda scrive ad Alfonso di aver incontrato Juan a Roma. Cfr. J. E. Longhurst, *Erasmus and the Spanish Inquisition*, cit., pp. 52-55; E. Cione, *Juan de Valdés*, pp. 54-56.

<sup>174</sup> E. Longhurst, *Erasmus and the Spanish Inquisition*, pp. 47-49.

<sup>175</sup> Antonio Marquez (*Literatura y Inquisicion en España*, Taurus, Madrid, 1980, pp. 52-53) avanza il dubbio che il timore processo che fece fuggire Valdés, in realtà, non sarebbe necessariamente sfociato in una persecuzione dalla conclusione nefasta, fungendo piuttosto da intimidazione 'correttiva'.

<sup>176</sup> Trascritto in *Mémoires de Francisco de Enzinas: texte latin inédit avec la traduction française du XVI<sup>e</sup> siècle en regard 1543-1545 publiés avec notice et annotations par Charles-Alcée Campan*, vol. II, Bruxelles, Société de l'histoire de Belgique, 1863, p. 154. Francisco de Enzinas, spagnolo di Burgos, noto con il nome umanista di Franciscus Dryander, si era avvicinato alle idee protestanti durante gli studi a Lovanio. Venne arrestato nel 1543 mentre presentava a Carlo V la sua versione del Nuovo Testamento tradotta per la prima volta in castigliano direttamente dal greco.

<sup>177</sup> J. E. Longhurst, *Erasmus and the Spanish Inquisition*, p. 54.

## 2.5 Associazioni illustri: Loyola e Serveto.

In più d'un momento gli anni spagnoli della biografia valdesiana evocano, per analogia, le figure di due grandi spagnoli del Cinquecento: Ignazio di Loyola e Michele Serveto. Il fondatore della Compagnia di Gesù proveniva da famiglia di origine antica e illustre, ricompensata con privilegi e titoli per aver preziosamente servito in guerra il regno di Castiglia: anche Ignazio nasceva fra *hidalgos*.<sup>178</sup> Anch'egli trascorse l'adolescenza e la prima giovinezza presso la corte di un grande aristocratico, Giovanni Velázquez de Cuéllar, il ministro delle finanze di Ferdinando di Aragona – non per diventare un cortigiano o un diplomatico, come desiderava Valdés senior per Alfonso e Juan, ma per consolidare la tradizione militare dei suoi padri ed essere un buon soldato e cavaliere – il che, è noto, puntualmente avvenne. Ma frequentando gli ambienti di corte, anche quelli regali, Ignazio, che al tempo si chiamava Iñigo, fece esperienza di tutti i colti 'passatempi' nei quali indulgeva l'alta società, sensibilmente nei periodi di pace: la musica, la danza, la poesia.<sup>179</sup> Nell'autobiografia dettata a Gonçalves da Câmara, Ignazio tralascia i fatti antecedenti l'assedio di Pamplona e il suo ferimento (1521), ma trova una riga per contestualizzare la sua mondanissima passione letteraria:

E poiché si appassionava molto alla lettura di libri mondani e falsi, che si chiamano comunemente libri di cavalleria, sentendosi bene chiese che gliene dessero alcuni per passare il tempo.<sup>180</sup>

Ignazio, convalescente di guerra,<sup>181</sup> chiede di poter leggere quel che più lo avrebbe aiutato a sopportare la lunga degenza: libri di romanzi cavallereschi. Ma Provvidenza vuole che non ce ne siano disponibili, e in quell'occasione scopre l'esistenza della letteratura religiosa («un Vita Christi y un libro de la vida de los Santos en romance»), che lo assorbe inesorabile in piaceri meno volatili e più gratificanti. Nelle intenzioni edificanti del testo che li circonda, quei libri “mondani e falsi” suonano identici alle menzogne («*mentiras*») per cui Valdés si pente nel *Dialogo de la lengua* dopo averne preso tanto diletto. Anni dopo, dopo la conversione, la 'veglia d'armi' a Monserrat, il pellegrinaggio in Terrasanta; dopo aver deciso di farsi sacerdote e studiato grammatica a Barcellona, Ignazio si sente pronto per il 'vero' studio: filosofia e teologia ad Alcalà, come Juan de

---

<sup>178</sup> L'origine aristocratica del Loyola è unanimemente accettata. Ma la documentazione decisiva, per la verità, manca: il primo teste sulla *hidalgúia* della famiglia de Loyola, Padre Antonio Araña, «non cita nessuna fonte documentativa; ma, dal momento che ebbe accesso a documenti che non sono più alla nostra portata, merita la nostra fiducia» (Cándido de Dalmases, *Il padre maestro Ignazio. La vita e l'opera di Sant'Ignazio di Loyola*, Jaca Book, Milano 1994, p. 20).

<sup>179</sup> C. de Dalmases, *Il padre maestro Ignazio*, pp. 32 e sgg.; Robert A. Maryks, *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, Writings, Spirituality, Influence*, Brill, Boston-Leyden, 2014, pp. 7-24.

<sup>180</sup> *Il racconto del pellegrino. Autobiografia di Sant'Ignazio di Loyola*, Milano, Adelphi, 1966, cap. 1, p. 21.

<sup>181</sup> La gamba macellata in battaglia aveva dovuto subire cruenti interventi chirurgici.

Valdés. Studia alla Complutense dal 1526, sottoposto in due anni a due o forse tre diversi processi per sospetto *alumbradismo*.<sup>182</sup> Questi furono istituiti in veste abbastanza informale dalle autorità diocesane, ma dietro richiesta dei medesimi inquisitori attivi nei primi procedimenti contro gli *alumbrados* di Toledo.<sup>183</sup>

Non mancavano moventi alle indagini: Ignazio si era dato con alcuni compagni ad un apostolato «espontáneo y laico» fra gli studenti, nel quale prediligeva un insegnamento religioso più morale che dogmatico, incoraggiando i suoi catecumeni «a la disciplina de los sentidos y a las ‘potencias’ de l’alma».<sup>184</sup> Venne assolto dalle accuse ma gli fu proibito d’insegnare finché non avesse completato i tre anni di corso universitario. Trasferito da Alcalá a Salamanca, nel 1528 fu di nuovo indagato (e imprigionato), interrogato e rilasciato senza condanne, ma, di nuovo, con la prescrizione di astenersi dall’insegnamento circa cosa è peccato mortale e cosa veniale; «Y así se determinó de ir a París a estudiar».<sup>185</sup>

A differenza di Valdés, Loyola sembra essere un *cristiano viejo* purosangue ma, nei rapporti con i giudeoconverti, va ben oltre la tolleranza, e imposta il primo mezzo secolo di vita della Compagnia di Gesù nel segno di una generale apertura dell’ordine all’ingresso dei *convertos*. A Parigi incontra il castigliano Diego Laínez, di famiglia *conversa* (proveniente anch’egli dallo *studium* di Alcalá), che diverrà suo discepolo e collaboratore, fino a succedergli come generale della Compagnia. A Roma cura personalmente la conversione di numerosi ebrei e fonda nel 1532 la Casa dei Catecumeni, destinata alla formazione degli ebrei e di altri non cristiani che avessero scelto di ricevere il battesimo.<sup>186</sup>

Resta celebre la dura opposizione del Loyola alle leggi sulla *limpieza de sangre* che i vertici della Chiesa cercarono di far adottare anche dai regolamenti della Compagnia di Gesù,<sup>187</sup> e così l’aneddoto che riporta Ribadeneira<sup>188</sup>:

Un día que estábamos comiendo delante de muchos, a ciertos propósitos, hablando de sí dijo que tuviera por gracia especial de nuestro Señor venir de linaje de judíos; y añadió la

---

<sup>182</sup> Una recente focalizzazione delle radici illuminate della spiritualità ignaziana in Guido Mongini, *Maschere dell’Identità. Alle origini della Compagnia di Gesù*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016; per i rapporti con gli *alumbrados* di Toledo cfr. in particolare le pp. 41 e sgg.

<sup>183</sup> A. Marquez, *Literatura y Inquisición*, p. 45; Cándido de Dalmases, *Il padre maestro Ignazio*, pp. 103-107.

<sup>184</sup> M. Bataillon, *Erasmus y España*, vol. I, p. 249.

<sup>185</sup> *Autobiografía*, 71. Sospetti di infiltrazioni *alumbrade* gravarono sulla Compagnia di Gesù per tutto il secolo, e si rinnovavano ad ogni tornata di retate e processi ai *dejados*, con casi di sacerdoti espulsi dall’ordine; cfr. S. Pastore, *Il Vangelo e la Spada*, pp. 426-32.

<sup>186</sup> Pedro de Ribadeneira, *Vida de San Ignacio de Loyola*, libro III, cap. 8; Charles O’Neill S.I., Joaquín M.a Domínguez S.I., *Diccionario histórico de la Compañía de Jesu*, vol. II, Institutum Historicum S.I.-Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid, 2001, pp. 1002-1003. Nel 1577, per volere di Gregorio XIII, diventerà un seminario per i nuovi cristiani destinati alla vita sacerdotale col nome di Collegio dei Neofiti; a metà Seicento il Collegio si trasferirà accanto alla Madonna dei Monti nell’omonimo rione, nel Palazzo dei Neofiti appositamente costruito e tuttora esistente.

<sup>187</sup> Trasfondere ‘sangue nuovo’ nella giovane Compagnia di Gesù accettando l’ingresso di *converti* e loro discendenti significava dotarla di energie nuove, originali.

<sup>188</sup> Di famiglia *conversa* e, sottolinea Maryks, comprensibilmente interessato ad evidenziare questo genere di aneddotica (*A Companion to Ignatius*, p. 42-44).



causa diciendo: ¡Como! Poder ser el hombre pariente de Cristo Nuestro Señor secundum carnem, y de nuestra Señora la gloriosa Virgin María! Las cualas palabras dijo con tanto sentimiento, que se le saltaron las lágrimas, y fue cosa que se notó mucho.<sup>189</sup>

L'inusuale inclinazione di Ignazio verso i nuovi cristiani ha prodotto anche ricerche volte ad indagare una presunta origine *conversa* dello stesso Loyola;<sup>190</sup> anche se i documenti e le testimonianze, più che rischiarare le ragioni di questo atteggiamento, confermano che Ignazio era circondato da compagni di studi, amici e conoscenti *conversi* sin dal principio della sua esperienza religiosa e che, in sostanza, essa si è andata costruendo negli anni in un dialogo ininterrotto con questa nuova cristianità di origine semita che via via incontrava sulla sua strada cominciando da Alcalà: *alumbrados*, ma anche maestri erasmiani luminari di teologia.<sup>191</sup>

Dietro le vicissitudini dei fratelli Valdés, traspare in controtuce anche il secondo gigante spagnolo.

Nel 1525-26 un giovanissimo Michele Serveto gravita negli ambienti aristocratici aragonesi, a servizio di Juan de Quintana, dotto francescano di moderate simpatie erasmiste, rappresentante per le Cortes di Aragona e futuro confessore di Carlo V. Il Quintana, che aveva studiato alla Sorbona, manda il Serveto a studiare giurisprudenza in Francia, a Tolosa, e lo richiama nel 1529, per farsi accompagnare prima all'incoronazione imperiale di Bologna e quindi, a quanto pare, alla dieta di Augusta. Un percorso formativo e 'geografico' che rammenta da vicino quello di Alfonso de Valdés, e che nel 1530 diventa irreversibile<sup>192</sup>: Serveto si rende conto di avere una 'vocazione teologica' e di essere pericolosamente disallineato rispetto all'ortodossia romana, abbandona il séguito del Quintana e trascorre alcuni mesi a Basilea, da Ecolampadio. Ma la compatibilità con i protestanti dura pochi mesi. Iniziano le peregrinazioni e gli scritti, le accuse, la caccia all'uomo. Straniero ad ogni confessione istituzionalizzata, i due capi d'accusa scelti fra tanti per autorizzarne la condanna a morte risultavano ugualmente esecrabili per i calvinisti, per i luterani e per il vescovo di Roma: anabattismo e antitrinitarismo.<sup>193</sup> Questi proiettano anteprime importanti sul futuro prossimo del dissenso religioso europeo - sociniani, mennoniti, arminiani - ma rimandano anche distinte assonanze con un background spagnolo abbandonato da poco: gli *alumbrados* e il loro fattore *converso*

---

<sup>189</sup> *Monumenta Historica Societatis Jesu, Monumenta Ignatiana, Fontes Narrativi, II*, Institutum Historicum Societatis Jesu, 1951, pp. 476-477.

<sup>190</sup> Fra gli studi recenti, Maryks (*The Jesuit Order*, p. 50) segnala la tesi di dottorato di Kevin Ingram, *Secret lives, public lies: The conversos and socio-religious non-conformism in the Spanish Golden Age*, San Diego, University of California, 2006.

<sup>191</sup> R. Maryks, *The Jesuit Order*, pp. 42 e sgg.

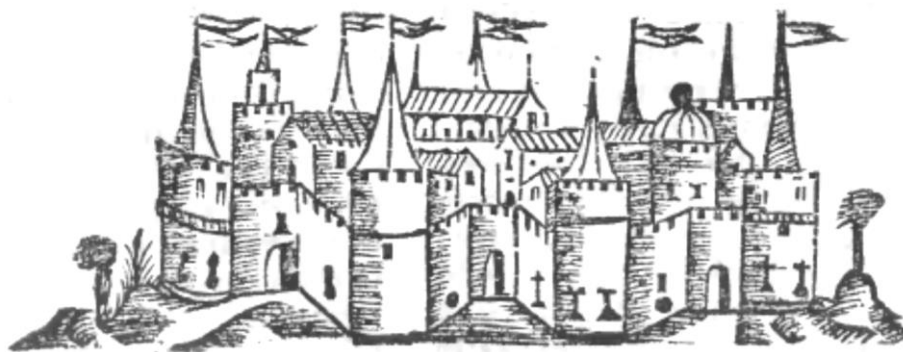
<sup>192</sup> Così per ragioni diverse sarà irreversibile per Alfonso e Juan, che non torneranno più in Spagna.

<sup>193</sup> Sul percorso filologico e teologico che conduce Serveto all'antitrinitarismo e all'anabattismo, e al supplizio, cfr. Francesco Mattei, *Persona*, Anicia, Roma, 2015, pp. 108-119. A proposito dell'antitrinitarismo,

incline all'unitarismo. Di origine giudaica era anche la famiglia di Serveto,<sup>194</sup> come quella dei Valdés, come quella di Juan Luis Vives.

Intorno al 1530, ognuno di questi spagnoli si muoveva operoso in un fazzoletto di Europa, a suo modo preoccupato per le sorti della cristianità.

CAPITVLO. LXXVIII. DE LA VILLADE ALCALA  
de Henares, de su Vniuersidad, y cosas notables della.



LA villa, que agora llamamos Alcala de Henares, se nombro primero segun Pomponio Mela, Com-

plutum. Dizenle de Henares, por vn rio del mismo nombre, que pasa junto a ella. Istando en este pueblo el Rey

Pedro de Medina, *Libro segundo de las grandezas de España*, 1595

Alcalá de Henares

<sup>194</sup> Roland Bainton, *Vita e morte di Michele Serveto*, Fazi, Roma, 2012 e Claudio Manzoni, *Umanesimo ed Eresia: Michele Serveto*, Guida Editori, Napoli, 1974.

## Capitolo 3

### Valdés in Italia (ca. 1530-1541).

*[...] perch'effetto non è del valor mio  
se l'alma per natura,  
che per gli occhi invaghita scende fuore,  
s'appoggia a gli occhi, a cui si rassomiglia,  
e per quelli ascendendo al primo Amore,  
come a suo fin, loro ammirando onora:  
ch'amar dee l'opra chi'l suo fabbro adora.*  
Michelangelo Buonarroti

Le circostanze in seguito alle quali Juan de Valdés approdò in Italia non sono note nel dettaglio, il che produce di necessità ipotesi e ricostruzioni diverse relativamente a quanto non è documentato. Che scelse di rimanervi per proteggersi dall'Inquisizione spagnola è invece un punto su cui gli studiosi concordano senza difficoltà, ed è certo che si trovasse a Roma nell'estate 1531.

La stima di cui godeva il fratello Alfonso presso la corte cesarea e presso gli alti prelati filo-imperiali della curia romana lo agevolavano, gli consentirono di procurarsi incarichi, proventi, protezioni; ma suscitavano anche, si direbbe, una generale disposizione positiva nei suoi confronti, che si consolidò quando le qualità personali del giovane Valdés dimostrarono di rispondere pienamente alle attese. L'*hidalgo* conquense sbarcava in una terra ben disposta ad accoglierlo, che ne apprezzò dapprima i servizi di diplomatico e informatore, per scoprirsi poi incline al suo carisma spirituale, affascinata dal suo pensiero religioso al punto da valutarlo come chiave per la riforma definitiva della Chiesa, quella che avrebbe potuto sanare in un colpo solo i difetti dell'istituzione e la frattura con i Protestanti. Nemmeno questa inclinazione era, naturalmente, improvvisa. Gli anni Trenta del Cinquecento italiano furono percorsi da una rete di fermenti religiosi eterodossi dalla natura ibrida, refrattari ai compartimenti stagni della nomenclatura eretica,<sup>1</sup> generalmente designati come Evangelismo.

---

<sup>1</sup> «Occorrerà insistere sull'inermità di ogni tentativo di dare una definita caratterizzazione teologica al complesso delle manifestazioni eterodosse italiane del Cinquecento: alla genericità della designazione degli inquisitori che chiamavano tutti "luterani", corrispondeva in generale altrettanto o poco meno di genericità delle posizioni dottrinali degli inquisiti. Specificazioni dottrinali precise, all'interno del movimento riformatore italiano, si avranno soltanto attraverso il contatto diretto con la realtà della rivoluzione religiosa in atto, cioè fra gli esuli». Così Antonio Rotondò, «Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemitica», in *Rivista storica italiana*, LXXIX, 1967, oggi raccolto in Id., *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2008, pp. 230.

Sotto un più ampio angolo di osservazione, Juan de Valdés trovava una Italia ben disposta ad accogliere, prima di lui, la Spagna. I concetti deprimenti di ‘leggenda nera’ o ‘decadenza economica’ erano di là da venire, nel 1530, mentre brillava l’immagine di un regno vigoroso, giovane ma radicato nella tradizione mediterranea medievale, paladino della cristianità, proiettato sui nuovi mondi oltreoceano, guidato da un imperatore fra i più potenti della storia. L’occupazione straniera si percepiva naturalmente come una sciagura, qualsiasi fosse l’identità dello straniero dominatore; ma qualificarsi avversari di Carlo V era assai meno desiderabile che averlo come amico, per i deboli stati italiani affannati a destreggiarsi nel Risiko d’Europa.

Se gran parte dell’opera valdesiana a stampa è postuma, la sua fortuna dipende anche dal consenso che il suo pensiero riscosse in tempo reale, mentre Valdés stesso lo elaborava e diffondeva, con cautela, fra il suo eletto e variegato pubblico; che in un secondo tempo tramandò i suoi scritti e ne permise la diffusione, e dichiarò il valore dell’uomo e delle sue teorie, nelle stanze dei bottoni della Chiesa (Reginald Pole), sotto giuramento davanti all’Inquisizione (Carnesecchi), ai protestanti fuori d’Italia (Ochino, Vergerio).

I destinatari diretti del messaggio valdesiano, coloro che ascoltarono le sue parole, che presero parte ai dibattiti, componevano, si dice, il ‘circolo di Napoli’, e provenivano però da ogni parte d’Italia (Pole era inglese), servivano signorie differenti con diverso grado di autonomia e potere, oppure, in un assortimento altrettanto ampio, servivano la Chiesa. Rispetto alla composizione delle conventicole *alumbrade*, nei consessi di Valdés manca l’elemento popolare-rurale-illetterato. La classe dirigente figura invece in maniera assai eterogenea (anche geografica, appunto).

L’accoglienza di Valdés, la ricezione del suo pensiero negli anni Trenta del secolo, ripensato poco dopo la sua scomparsa nella *Ecclesia viterbiensis*, possono leggersi anche come un episodio chiave della prima fase del dominio spagnolo nella penisola, la traccia di una strada diversa – perché diversi i costruttori e la direzione – intrapresa e mai completata, che per qualche tempo si credette possibile.

### 3.1 L’Italia nel 1530.

Posto per la pace & confederatione predetta fine a sì lunghe & graui guerre, continuate più d’otto anni con accidenti tanto horribili, restò Italia tutta libera da’ tumulti & da’ pericoli dell’arme...<sup>2</sup>

Per la penisola italiana l’anno di grazia 1530 si apriva, tutto sommato, sotto auspici di pace e stabilizzazione. I trattati stipulati negli anni Venti del secolo fra la Spagna, la Francia e lo Stato della Chiesa cementavano i presupposti per il controllo spagnolo della penisola, che verrà formalizzato nel 1559 dalla pace di Cateau-Cambresis.

---

<sup>2</sup> Guicciardini, *Historia d’Italia*, lib. XX, cap.1.

Nel trattato di Madrid del 1526 Francesco I rinuncia al Regno di Napoli, a Milano e alla Borgogna<sup>3</sup> in cambio della propria libertà (era stato fatto prigioniero durante la battaglia di Pavia del 1525); però una volta libero rifiuta di cedere i possedimenti borgognoni e organizza in controffensiva la Lega di Cognac, da cui le guerre d'Italia dei successivi quattro anni e il sacco di Roma del 1527.

La pace di Barcellona, nel giugno 1529, tenta di ricucire i rapporti fra il pontefice e l'imperatore che l'assedio dei lanzichenecchi sembrava aver precipitato nell'abisso. Malgrado la sedimentata diffidenza reciproca si raggiunge un accordo: Carlo restituirà Firenze alla signoria Medici, Milano agli Sforza<sup>4</sup> e allo Stato della Chiesa tutti i territori sottratti nel 1527 dalle truppe imperiali; in cambio Clemente VII concederà sacra e ufficiale approvazione alla sua supremazia nella penisola.

Infine la pace di Cambrai, nell'agosto dello stesso anno, attenua le condizioni imposte alla Francia nel 1526 e cede a Francesco I i territori borgognoni di Carlo il Temerario.<sup>5</sup>

A simbolico e teatrale sigillo del trionfo asburgico, nel febbraio 1530, a Bologna, Clemente VII incorona Carlo V re d'Italia e imperatore del Sacro Romano Impero;<sup>6</sup> la pubblica riconciliazione dei due sovrani richiamava alla riunificazione della cristianità sotto l'egida di due volontà assolute e concordi.<sup>7</sup> Agli occhi degli spettatori la rappresentazione riuscì, ma le quinte celavano una realtà meno pacifica e meno sicura. Papa Medici e Re Asburgo soggiornarono a Bologna per alcuni mesi discutendo i gravi sospesi che gravitavano intorno alle guerre d'Italia (la minaccia turca, la deriva luterana, gli interventi su Firenze...)<sup>8</sup> nella piena consapevolezza di non potersi fidare l'uno

---

<sup>3</sup> Mentre Napoli e Milano si trovavano di fatto già sotto l'occupazione Asburgo, la Borgogna era dominio francese, proveniente dalla spartizione del Ducato di Borgogna dopo la morte di Carlo il Temerario (1477), il matrimonio della di lui unica figlia, Maria, con il futuro imperatore Massimiliano d'Asburgo e il conflitto franco-austriaco che ne seguì. Il trattato di Arras (1482) chiuse la contesa e assegnò agli Asburgo la Franca Contea (pensata come dote per la figlia di Massimiliano e Maria, Margherita), le Fiandre e i Paesi Bassi (lascito materno per il primogenito Filippo il Bello). Da qui il patrimonio fiammingo di Carlo V.

<sup>4</sup> Nel 1535, morto senza eredi il duca Francesco II Sforza, Carlo V avocò il feudo all'Impero e lo trasmise a Filippo; Milano resterà spagnola per quasi due secoli, fino all'estinzione del ramo Asburgo regnante. Carlos II *el Hechizado* si spense nel 1700, ma solo nel 1714 la pace di Rastatt chiuse la guerra di successione spagnola e distribuì, secondo presunte ragioni di equilibrio, le spoglie territoriali della potenza che fu: Milano diventò austriaca insieme a Mantova, e, per pochi anni, insieme a Napoli e allo Stato dei Presidi nella Toscana meridionale.

<sup>5</sup> Libera inoltre i figli del re di Francia, trattenuti in ostaggio dopo la battaglia di Pavia.

<sup>6</sup> Carlo pretese due incoronazioni distinte per ribadire il legame con Carlo Magno e la tradizione romana. Il 22 febbraio ricevette la Corona Ferrea, regalia del Re d'Italia, e due giorni dopo le insegne imperiali. Cfr. Giovanni Sassu, *Il ferro e l'oro. Carlo V a Bologna*, Bologna, Editrice Compositori, 2007, pp. 55 e sgg.

<sup>7</sup> Secondo Federico Chabod, fino al 1530 l'aspirazione all'universalità politico-religiosa dei suoi domini non è idea originaria di Carlo V, ma indotta da Mercurino Gattinara e dai di lui collaboratori (fra i quali Alfonso de Valdés). Fa sua questa propensione dal 1530 invece, dopo la morte del consigliere piemontese. Federico Chabod, *Carlo V e il suo impero*, Torino, Einaudi 1985, p. 548.

<sup>8</sup> Tanto l'imperatore quanto il papa erano preoccupati dai movimenti degli ottomani; la presa di Vienna era stata scongiurata ma il conflitto perdurava in Ungheria, e Solimano conduceva un'offensiva parallela

dell'altro: l'accerchiamento territoriale dello Stato della Chiesa da parte dell'Asburgo angosciava il papa non meno della sua tendenza necessariamente conciliante verso i principi tedeschi; da parte sua, Carlo sapeva che questi sospetti rendevano il papa, su ogni fronte, un alleato poco attendibile.

Anche per queste ragioni il trionfo di Carlo non poteva dirsi perfetto, lasciando aperte questioni di indiscussa gravità, oltre che per il fatto di non poter essere celebrato nella sede imperial-cristiana per eccellenza, Roma.<sup>9</sup> La tradizione asburgica che Giuseppe Galasso definisce la «prassi dinastica di governo, e di governo imperiale, con missione e obiettivo sovra-extra-imperiale» aveva, sì, profonde radici letterarie e giuridiche riconosciute anche in Italia, ed era onorata con sincera convinzione da Carlo V, ma nel 1530, al culmine del prestigio militare del sovrano, l'impero mancava ancora di una struttura organizzativa unitaria e falliva così l'obiettivo imprescindibile di acquisire «una realtà sostanziale».<sup>10</sup>

Le reazioni dei contemporanei all'incoronazione di Bologna ragionano poco sul lungo termine e si concentrano comprensibilmente sulla congiuntura. Carlo V promette un mondo migliore e un lungo periodo di pace;<sup>11</sup> un territorio che serve da decenni per campo di battaglia, accampamento e magazzino ai soldati di mezza Europa non può rifiutare l'offerta. Anche negli strati meno popolari c'è poca resistenza alla 'dominazione straniera' che inesorabile si va affermando; in un mondo dove la forma e le formalità *significano*, la Spagna del 1530 si identifica con l'Impero, la massima autorità concepibile,

---

sulle coste occidentali del Mediterraneo tramite le azioni del corsaro Barbarossa, al secolo Kahyr al Din. A Firenze, la repubblica piagnona del 1527 non voleva saperne di cedere le armi, e fu presa per sfinito dalle milizie imperiali dopo molti mesi di assedio, e molto sangue versato su ambo i fronti; Carlo V la restituì alla signoria dei Medici nell'agosto 1530, ben dopo i fasti di Bologna, e nel 1532 la eresse a ducato. Si preparava nel frattempo la Dieta imperiale di Augusta, che attendeva l'imperatore e le delegazioni luterane per tentare di riavvicinarle a Roma.

<sup>9</sup> Dalla corrispondenza di Carlo e dei suoi consiglieri traspare la costante preoccupazione che l'incoronazione imperiale avvenuta altrove rispetto a Roma e San Pietro possa venire contestata o, peggio, impugnata (G. Sassu, *Il ferro e l'oro*, pp. 56-60).

<sup>10</sup> Giuseppe Galasso, *Carlo V e Spagna imperiale. Studi e ricerche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, pp. 66-85. Galasso interpreta l'operato di Carlo V dopo il 1530 come la parsifaliana, sofferta ricerca di un *ubi consistam* politico nel suo ruolo istituzionale.

<sup>11</sup> L'avveduta propaganda imperiale calcava la mano sull'incoronazione di Carlo come viatico per la pace; si osservi l'incisione di Rober Péril, *Il corteo di Clemente VII e Carlo V*, e quella di Nikolaus Hogenberg, fatte per essere stampate e diffuse rapidamente alla maniera dei volantini (G. Sassu, *Il ferro e l'oro*, pp. 77 e sgg.). Identica prospettiva troviamo nella cronaca scritta da un testimone oculare: «Havendo deliberato il ser.mo et invitissimo Carlo di Austria, per la divina gratia Re di Spagna et Imperator di Roma, di passar in persona oltra il mare et venire in Italia prima per coronarsi et poi per addattare, sel sarà possibile, tutte le cose de Ittalia pacificamente, et fare il possibile per fare una pace universale per andare contra gli Infideli...»; questa *Cronaca del soggiorno di Carlo V in Italia (dal 26 luglio 1529 al 25 aprile 1530). Documento di storia italiana estratto da un codice della Regia Biblioteca Universitaria di Pavia* (Milano, Hoepli, 1892, p. 75) viene attribuita con qualche incertezza a un Luigi Gonzaga parente dei duchi di Mantova, e pertanto filo-cesareo, ma non si conosce alcuna stampa precedente la Hoepli.

terrena e sacra, sovraterritoriale, «al quale non è, in fondo, troppo vergognoso sottomettersi».<sup>12</sup>

Non per questo giudizi e pregiudizi sugli spagnoli venivano meno. Le osservazioni che Francesco Guicciardini fissa nel 1512-13, dopo un'esperienza diplomatica giovanile presso la corte di Ferdinando d'Aragona, fondano alcuni cliché facili ad attecchire e pressoché impossibili da sradicare: astuti ma pigri, superbi, incostanti, vacui, ampollosi, maestri della simulazione, e riscattati insomma parzialmente da poche eccelse personalità quali Ferdinando e Isabella.<sup>13</sup>

L'imposizione dell'elemento spagnolo in Italia poteva contare anche su una consuetudine positiva di lungo corso fra l'economia, la politica e la cultura delle due penisole, e la più influente si deve probabilmente ai trascorsi italiani del regno di Aragona.<sup>14</sup> Già all'inizio del Quattrocento l'Italia serviva l'espansione commerciale aragonese sia come piazza di scambio che come istituto di credito - privilegiati i banchieri genovesi. Dal 1442, anno in cui Alfonso V di Trastámara conquista il regno di Napoli, l'Aragona si installa sullo scacchiere politico con un peso tale che le consente di controbilanciare da sola il papato e le signorie del centro-nord;<sup>15</sup> le famiglie aragonesi si imparentano con le italiane, penetrano con incisività nel sistema di benefici e cariche ecclesiastiche (arrivando per esempio al pontificato di Alessandro Borgia), radicano sul territorio un certo consenso al partito spagnolo<sup>16</sup>.

Nella linee stilizzate dei rapporti italo-spagnoli del secolo XV si potrebbe quasi rintracciare una parabola preparatoria, benché inconsapevole, dell'avvento di Carlo di Gand. A partire dal 1516, e più nettamente dal 1520, dopo che l'erede dei Re Cattolici si aggiudica all'incanto la corona imperiale e dimostra di possedere una propria tenace volontà politica,<sup>17</sup> la corte cesarea diventa per i potentati italiani un punto di riferimento alternativo a quello francese; le relazioni si stringono ulteriormente. I rampolli delle casate più illustri completano la loro educazione civile e militare a seguito della corte madrilenà.<sup>18</sup>

---

<sup>12</sup> Mentre Filippo II sarà il re straniero di un paese straniero del quale diventa umiliante essere sudditi. Cfr. Luigi Firpo, «I trattatisti italiani» in *Doce consideraciones*, pp. 75-78.

<sup>13</sup> La *Relazione di Spagna* non è mai uscita a stampa vivente Guicciardini ed è stata pubblicata per la prima volta, insieme all'epistolario del periodo spagnolo, nel 1864, in piena propaganda didattica risorgimentale (*Opere inedite, illustrate da Giuseppe Canestrini e pubblicate per cura dei conti Piero e Luigi Guicciardini*, L'opinione di Guicciardini sulle cose e le persone di Spagna punteggia però anche la *Historia d'Italia*).

<sup>14</sup> Riassumo a seguire l'introduzione di Thomas James Dandeleet e John A. Marino (eds.) a *Spain in Italy. Politics, Society and Religion 1500-1700*, Leiden-Boston, Brill, 2007.

<sup>15</sup> Nel 1454 anche il Regno di Napoli ratifica la Pace di Lodi fra Milano e Venezia.

<sup>16</sup> Eventuali dissensi e malcontenti fomentavano invece, va da sé, nostalgie filo-angioine.

<sup>17</sup> Emancipando il Consiglio della corona dall'influenza borgognona, domando la rivolta dei Comuneros, dimostrando alle Cortes di avere eletto residenza in Spagna...

<sup>18</sup> Con la discesa di Carlo VIII l'Italia entra in contatto con un diverso concetto di nobiltà, fondata sull'esercizio delle armi, nerbo dell'esercito nazionale, custode delle tradizioni; e l'aristocrazia adotta l'usanza di spedire i suoi rampolli a far pratica d'armi e pubbliche relazioni presso le grandi corti - dove 'grande' si riferisce al potere del principe di turno, e non alla magnificenza artistica o culturale curtense

La contiguità con le minoranze alloglotte, quali erano ad esempio famiglie, collaboratori e servitù delle famiglie aragonesi, o le numerose comunità ebraiche giunte dalla Spagna dopo il bando del 1492, favoriva la nascita di gruppi bilingui.<sup>19</sup> Lingua ufficiale della corte aragonese era il castigliano,<sup>20</sup> che entra presto nelle cancellerie, nella diplomazia, nella vita militare. Dove l'italiano letterario indulgeva a prestiti e calchi dallo spagnolo per lo più come esercizio di stile, e non necessariamente con intenzione elogiativa, negli ambienti di corte nasce un filone sostenitore di una "lingua cortigiana" scritta più aderente all'uso,<sup>21</sup> svincolata dal dogma toscano e aperta quindi a vocaboli e fraseggi stranieri.<sup>22</sup> Parlata, scritta o stampata, la lingua del dominatore non costituisce più una barriera fra le due culture. In un agile opuscolo del 1898<sup>23</sup> Benedetto Croce per primo riconobbe che la letteratura spagnola veniva consumata copiosamente nel Regno di Napoli di fine Quattrocento, in tutti i suoi generi e spesso in lingua originale<sup>24</sup>; che circolava anche fuori dai domini aragonesi; che sottoforma di poesia e romanzo cavalleresco

...era diffusa ed ammirata più che altrove nei *circoli extraletterari*. Non già, beninteso, tra il popolo, che non poteva simpatizzare con quei cavalieri troppo sdolcinati e con le sottigliezze erotiche. Ma *nelle corti*, tra i militari che si riposavano dalle fatiche della guerra, tra *le dame che esercitavano lo spirito come la civetteria*, tra i giovani galanti, nella società elegante che legge la letteratura di moda, e di una certa moda, e solo quella.<sup>25</sup>

Nei sottolineati suona più un campanello valdesiano - conventicole, cortigiani, dame sensibili - e il saggio in generale avalla l'ipotesi che il potenziale uditorio di Valdés, quello napoletano in special modo, fosse tutt'altro che estraneo alla tradizione culturale,

---

(Claudio Donati, «L'evoluzione della coscienza nobiliare» in *Patriziati e aristocrazie nobiliari*, a cura di C. Mozzarelli e P. Schiera, Trento, Libera Università degli Studi, 1978, p. 17). Erano queste occasioni preziose per stringere alleanze e procacciare incarichi. Emblematico in proposito il comportamento della scaltra Isabella d'Este: manda il primogenito, erede della signoria, paggio presso Francesco I, ma il terzo, destinato alla carriera militare, a Madrid presso Carlo V, che nel frattempo aveva spodestato la Francia dal comando delle superpotenze (Raffaele Tamalio, *Ferrante Gonzaga alla corte spagnola di Carlo V*, Mantova, Arcari, 1991).

<sup>19</sup> Gian Luigi Beccaria, «Riflessi linguistici dello spagnolo sull'italiano del primo Cinquecento» in *Doce consideraciones*, p. 104-108.

<sup>20</sup> Fin dal primo Quattrocento con l'avvento al trono di Aragona di un ramo cadetto dei Trastámara, la casa reale di Castiglia.

<sup>21</sup> L'uso esercita la naturalezza, qualità sommamente desiderabile nel cortigiano, contro l'affettazione.

<sup>22</sup> Spagnoli, ma anche francesi. A questo proposito si amplia la citazione che Beccaria prende da Paolo Giovio: «...io vi risponderò amorevolmente, purché non mi obbligate alla severità delle leggi di questo scelto parlar Toscano, perché io voglio in tutti i modi esser libero di voler parlare alla cortigiana, senza essere scrupolosamente appuntato dalla vostra Academia, ricordandomi d'hauer ancho altre volte scritto il libro de' Signori de' Turchi di casa Othomana, il qual fu molto ben letto & inteso dal grande imperadore Carlo V» nella Dedicata al *Dialogo dell'impresie militari et amorose* (qui trascritto dalla stampa 1559). Giovio compone l'opera intorno al 1550 ma per sua stessa ammissione scriveva alla cortigiana già vent'anni prima nel *Commentario delle cose de' Turchi* (1531-32).

<sup>23</sup> Benedetto Croce, *Ricerche ispano-italiane I. Appunti sulla letteratura spagnuola in Italia alla fine del sec. XV e nella prima metà del sec. XVI*, Napoli, Stabilimento tipografico della Regia Università, 1898.

<sup>24</sup> In castigliano, e in misura minore anche in catalano.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 24-25.



letteraria, sacra e profana, alla quale Juan si era formato. Croce segnala opere e traduzioni con puntualità cancelleresca, e apprendiamo che non mancavano i testi morali e spirituali (del resto si erano già importati quelli filosofici, per via spagnola e moresca); dalla diffusione della letteratura spagnola passa a trattarne una eventuale influenza su quella italiana e sul suo habitat intellettuale: troppo autosufficiente e consapevole di esserlo si sentiva a quel tempo la letteratura italiana per ammettere condizionamenti che non fossero sporadici e superficiali.<sup>26</sup> Ma

Una siffatta influenza ha luogo quando una letteratura straniera viene a soddisfare dei *nuovi e grandi bisogni spirituali* che si vanno suscitando od affermando in un popolo, sia con l'offrire ad esso una serie di prodotti di quella letteratura straniera, sia con l'indicare le vie per la produzione di nuove opere nazionali. Ma l'Italia, sul principio del cinquecento, era all'apogeo della sua civiltà e della sua produzione letteraria; diffondeva molta *luce* e poca aveva bisogno di riceverne.<sup>27</sup>

Sebbene molta letteratura si sia aggiunta nei decenni allo studio degli influssi culturali reciproci fra Italia e Spagna,<sup>28</sup> queste parole ancora oggi sembrano cogliere nel segno parlando d'altro; non si riferiscono a Valdés ma, alla maniera della citazione precedente, gettano parole chiave a cui lo associamo quasi con un automatismo, ponti verso domande che lo riguardano. I 'bisogni spirituali' di un popolo individuati da Croce sul finire del diciannovesimo secolo avevano forse carattere laico e intellettuale piuttosto che mistico, e, si capisce, la letteratura indigena li appagava. Ma per rischiarare le zone d'ombra dell'inquietudine religiosa serviva una luce di natura differente da quella lirico-petrarchesca che dominava l'umanesimo italiano,<sup>29</sup> e molti, intorno al 1530, se ne rendevano conto da tempo. I tentativi di risposta al diffuso disagio spirituale guardavano

---

<sup>26</sup> Un aneddoto di Croce fotografa il sentimento corrente verso la vita culturale spagnola, e le sue ingenuità (Ivi, p. 15): «Quando nel 1487 Pietro Martire d'Anghiera si disponeva a partir per la Spagna, gli amici suoi ne lo sconsigliavano a tutto potere. La Spagna - gli dicevano - in confronto all'Italia è come una misera stanzuccia di un gran palazzo, di cui l'Italia è la sala principale. Quali italiani sono andati mai in Ispagna se non i mercatanti e i pellegrini? In Ispagna un italiano non può far fortuna [...] non mai un forestiero è salito ad alti posti in quel paese; e son gente che sprezzano le lettere». Pietro Martire entrò alla corte dei Re Cattolici, se ne guadagnò la stima, fu ammesso nel Consiglio delle Indie e il primo ad essere nominato *Cronista des Indias*. A corte fu anche precettore di Alfonso di Valdés (cfr. 2.1).

<sup>27</sup> Ivi, pp. 24-25. Gli italiani consideravano gli spagnoli sciatti anche nella composizione in latino e, fra gli spagnoli che reagivano alle critiche, Croce cita Juan de Valdés: «No es posible que vosotros italianos concedais que uno, que no sea italiano, tenga buen esito en latin» (dal *Diálogo de la lengua*).

<sup>28</sup> Sui debiti contratti con la Spagna dalla poesia italiana rinascimentale è ormai un classico *Présence et influence de l'Espagne dans la culture italienne de la Renaissance*, a cura di Marina Marietti et al., Parigi, Université de la Sorbonne Nouvelle, 1978.

<sup>29</sup> La fortuna dell'opera di Erasmo in Italia fu di diverso genere rispetto a quella di Spagna, nonostante l'alto numero di opere pubblicato in particolare nel 1520-1529 (Silvana Seidel Menchi, *Erasmo in Italia*, Torino, Bollati Boringhieri, p. 339). Erasmo lasciava insoddisfatti i sofisticati dello stile, gli avidi di risposte religiose e gli speculatori, e il sarcasmo dei *Colloquia* contro la religiosità tradizionale irritava profondamente parte dell'alto clero romano; il sacco di Roma rivelò drammaticamente l'incompatibilità fra l'umanista olandese e gli intellettuali italiani (A. Chastel, *Il sacco di Roma*, pp. 112-119). Sul petrarchismo in Spagna cfr. Ignacio Navarrete, *Orphans of Petrarch. Poetry and Theory in the Spanish Renaissance*, Los Angeles-Berkeley-London, University of California Press, 1994.

spesso ai protestanti, qualche volta ad Erasmo, ma trovavano anche promotori autoctoni e titolati come i monaci benedettini; soprattutto i monasteri dell'Italia settentrionale pullulano di religiosi mossi da un energico afflato critico e mistico, che disseminano il loro pensiero viaggiando da un monastero all'altro, insegnando ai novizi, confrontandosi con gli umanisti.<sup>30</sup> Le esperienze benedettine si intrecciano con l'operato valdesiano in più di un momento, ma quello più carico di conseguenze è la composizione del Beneficio di Cristo da parte di Benedetto Fontanini, benedettino «negro».<sup>31</sup>

In questi movimenti 'del dissenso', che non ebbero una individualità ben dichiarata né consapevole, Cantimori rintracciò delle costanti dottrinali: «indifferenza alle discipline e alle forme ecclesiastiche, indifferenza alle questioni dogmatiche, desiderio dell'unità fra tutti i cristiani sulla base della semplice morale evangelica (imitazione di Cristo)».<sup>32</sup> L'insieme eterogeneo di gruppi e tendenze aspiranti a un rinnovamento religioso fondato su questi presupposti comuni prende il nome di Evangelismo, e nei suoi sviluppi condizionati dalla mistica pneumatica valdesiana, convenzionalmente, di Spiritualismo; i discepoli diretti e indiretti di Valdés sono chiamati Spirituali.

### 3.2 Gli anni romani: la dominante diplomatica.

Nell'estate 1531 Juan frequentava Roma e l'umanista spagnolo Juan Ginés Sepúlveda, al quale il fratello Alfonso lo aveva caldamente raccomandato. Ne è prova una lettera del Sepúlveda scritta ad Alfonso il 26 agosto 1531:

Rogas porro, ut ipsum fratrem tuum, si ad me venerit, non secus ac te ipsum recipiam. An ego possum aliter eum recipere, quem cum video, sive stet, sive incedat, sive loquatur,

---

<sup>30</sup> Il più 'pericoloso' fra i monasteri del rinnovo spirituale si direbbe fosse San Benedetto in Polirone nei pressi di Mantova, che pochi anni prima scandalizzava invece Lutero; il monaco agostiniano vi soggiornò durante il suo pellegrinaggio a Roma, e nei diari biasimò con disprezzo le raffinate e peccaminose occupazioni dei monaci (ottima cucina, superba cantina, libri favolosi). Qui fu ordinato Benedetto Fontanini e passarono diversi benedettini in odore di eresia: Isidoro Clario (al secolo Taddeo Cucchi), i fratelli Giambattista e Teofilo Folengo (l'autore del *Merlin Coca*), Luciano degli Ottoni, Gregorio Cortese (che divenne cardinale), Francesco Negri. L'eresia di matrice benedettina oltrepassò lo Stato della Chiesa quando Fontanini fu trasferito a Catania e incontrò a Napoli Valdés, e a destinazione il confratello Giorgio Rioli, alias Giorgio Siculo (Adriano Prosperi, *L'eresia del libro grande: storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000, pp. 38-39). Nella bassa padana, però, anche i domenicani davano i loro grattacapi: nel 1529 si era stabilito a Guastalla frate Battista da Crema (Giovanni Battista Carioni), il maestro del fondatore dei Barbabiti Antonio Maria Zaccaria, con l'espressa missione di assistere spiritualmente la contessa Ludovica Torelli. Carioni era sorvegliato dall'Inquisizione perché sospettato di pelagianesimo; le sue opere vennero messe all'Indice nel 1559 e riabilitate solo nel 1900, tre anni dopo la canonizzazione dello Zaccaria.

<sup>31</sup> Cluniacense. I monaci cluniacensi portavano l'abito di tessuto nero, i cistercensi indossavano solo tessuti grezzi e non tinti per una maggiore aderenza alla regola della povertà.

<sup>32</sup> D. Cantimori, *Prospettive di storia ereticale in Eretici italiani del Cinquecento*, Torino, Einaudi 2002, p. 437.

quidquid denique agat, te ipsum videre puto? Et quod est non minore admiratione dignum, non solum facie, sed etiam doctrina, ingenio, moribus, studiis ipsis te usque adeo refert, ut tu ipse, non frater tuus esse etiam atque etiam videatur.<sup>33</sup>

Insieme alle lettere di Erasmo,<sup>34</sup> questa fissa i tópoi caratteristici della descrizione tradizionale di Juan: la somiglianza con il fratello, le qualità intellettive e morali, l'ammirazione che queste suscitano negli uomini eccellenti (di preferenza umanisti). Altri due documenti suggeriscono di retrodatare di molti mesi la residenza italiana del Valdés.

Il primo è un rendiconto delle spese di Alfonso durante il soggiorno italiano al seguito di Carlo V: nelle competenze di febbraio 1530 spunta una somma a favore di un «Domine Hiouanne».<sup>35</sup> C'è quindi un'indulgenza concessa da Clemente VII ad Alfonso nel dicembre 1529 che accorda a tutti i componenti della famiglia Valdés privilegi alquanto singolari: l'indulgenza plenaria *in articulo mortis*, il diritto di scegliere un confessore per i peccati più gravi, quello di possedere un altare portatile.<sup>36</sup> Sembra verosimile che Juan abbia lasciato la Spagna prima della fine del 1529 e raggiunto Alfonso a Bologna, e che quest'ultimo abbia procacciato l'indulgenza papale perché, allarmato dalle vicissitudini del fratello, desiderava dotare la famiglia di una efficace 'protezione' religiosa.<sup>37</sup>

Il 3 ottobre 1532 Clemente VII emette un salvacondotto per «dilectum filium Joannem Valdesium Camerarium nostrum et Cesareae Maiestatis Secretarium ad eandem Maiestatem proficientem»,<sup>38</sup> cameriere del pontefice e segretario della maestà cesarea; precisa Massimo Firpo che «il titolo di "segretario" figura anche in un documento mantovano del '35 e si riferisce forse a un suo ruolo presso la corte del viceré don Pedro de Toledo», e non dell'imperatore, e che la carica di cameriere richiedeva con ogni

---

<sup>33</sup> Trascritta in F. Caballero, *Alonso y Juan de Valdés*, cit., Apéndice n. 71, pp. 449-450; Caballero la trae a sua volta dall'epistolario del Sepúlveda. José C. Nieto, *Juan de Valdés and the origins of the Spanish and Italian Reformation*, Genève, Librairie Droz, 1970, pp. 142-143; M. Firpo, *Juan de Valdés*, pp. 42-43. Alfonso de Valdés e Juan Ginés Sepúlveda (1490-1573) erano accomunati dalla formazione e passione umanistica e dal sostegno entusiasta alla causa imperiale, ma il Sepúlveda fu un feroce critico di Erasmo e delle proposte di riforma religiosa che provenivano dagli ambienti filo-evangelici curtensi (Julián Solana Pujalte, «Juan Ginés Sepúlveda: un umanista spagnolo difensore di Alberto Pio contro Erasmo», in *Alberto Pio da Carpi contro Erasmo da Rotterdam nell'età della Riforma*, a cura di Maria Antonietta Marogna, Pisa, ETS 2005, pp. 11-26). Divenne celebre per aver difeso la legittimità della sottomissione degli indigeni d'America contro Bartolomé de las Casas. Secondo Crews, Sepúlveda coltivava Alfonso perché intercedesse presso Erasmo in suo favore (*Twilight of the Renaissance*, pp. 52-53).

<sup>34</sup> Vd. *supra* 2.1.

<sup>35</sup> F. Caballero, *Alonso y Juan de Valdés*, Apéndice, n. 64, pp. 441-442, dall'Archivo general de Simánicas.

<sup>36</sup> Juan Meseguer Fernández, «Nuevos datos sobre los hermanos Valdés» in *Hispania*, Anno 57, n. 68, pp. 381 sgg. L'altare portatile serviva a far celebrare messa a luogo e tempo stabiliti dal suo detentore, che veniva in automatico sciolto dai vincoli e restrizioni dell'ufficio 'standard' (Monteserín, *Introducción* a F. Caballero, *Alonso y Juan de Valdés*, p. LVII). Poteva all'occorrenza giustificare un mancato adempimento rituale a favore del Valdés di turno.

<sup>37</sup> M. J. Monteserín, *Ibid.*

<sup>38</sup> Bartolomeo Fontana, *Renata di Francia, duchessa di Ferrara, sui documenti dell'archivio estense, del medico, del Gonzaga e dell'archivio segreto Vaticano (1510-1536)*, vol. I, Roma, Forzani & C., 1889, p. 476.

probabilità lo status ecclesiastico, ordini minori o prima tonsura - una condizione necessaria solo al fine di percepire rendite ecclesiastiche, che non influenzava in nulla i suoi modi di vita.<sup>39</sup> Il salvacondotto avrebbe dovuto scortare Juan a Vienna per rivedere Alfonso, ma il tempo non bastò e Alfonso si spense, falciato dalla peste, mentre Juan era in viaggio o forse neppure partito.<sup>40</sup>

A quel tempo, il ruolo di Alfonso presso Carlo V era mutato dall'incoronazione di Bologna; la formale riconciliazione con il pontefice esigeva giocoforza un ridimensionamento dell'erasmismo antiromano nella politica dell'Asburgo e nei suoi collaboratori, ma la situazione subì una brusca virata dopo la morte di Mercurino Gattinara (che di quella politica erasmiana era l'artefice) avvenuta nel mese di giugno 1530. La carica di Gran Cancelliere che il piemontese ricopriva non fu più rinnovata e le sue competenze vennero invece ripartite fra due consiglieri di Carlo dalla diversa e fortissima personalità: a Nicolas Perrenot de Granvelle<sup>41</sup> spettò occuparsi delle relazioni con l'Europa centro settentrionale (Inghilterra, Francia, paesi tedeschi...), a Francisco de los Cobos del Mediterraneo (Spagna e Regno di Napoli).<sup>42</sup> L'orientamento politico del Cobos<sup>43</sup> assecondava la piega miso-erasmiana intrapresa dalla Spagna al tramonto degli anni Venti, opponendo ai residui seguaci del Gattinara e al Valdés (Alfonso) una criticità strutturale di partenza; cui se ne aggiungeva una più specifica, perché Gattinara aveva delegato Alfonso alla cancelleria di Napoli.<sup>44</sup> In breve, Alfonso rimase a fianco di Carlo in qualità di consigliere durante la Dieta di Augsburg e la presentazione della *Confessio*

---

<sup>39</sup> Massimo Firpo, *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2016, p. 43-45.

<sup>40</sup> La corte imperiale sostò Vienna di ritorno dalla dieta di Ratisbona, ma ripartì in fretta e furia alle prime avvisaglie dell'epidemia.

<sup>41</sup> Nicolas (1486-1550) fu il padre del più celebre Antoine Perrenot de Granvelle (1517-1586), educato fin dall'infanzia per succedere al padre nella carriera politica a servizio dell'impero, con gli esiti più brillanti. Politicamente, Granvelle era stato allevato dal Gattinara e ne condivideva, con maggior moderazione, l'erasmismo; aspetto che giovava alle relazioni con i territori più intaccati dal protestantesimo. Cfr. Hélène Richard, «La bibliothèque de Nicolas et d'Antoine de Granvelle», in *Les Granvelle et l'Italie au 16. Siècle: le mécénat d'une famille*, a cura di Jacqueline Brunet e Gennaro Toscano, Besançon, Cêtre, 1996, pp. 17-20.

<sup>42</sup> Difficile non notare un'ombra di paradosso fra l'aspirazione all'universalismo politico religioso di Carlo V (cfr. *supra* n. 7) e la scelta di bipartire la direzione degli affari di Stato fra due ministri di eccezionale statura ma culturalmente assai legati alle loro terre d'origine.

<sup>43</sup> Hayward Keniston, *Francisco de los Cobos: Secretary of the Emperor Charles V*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1960, data ma regolarmente citata monografia sul cobos che tratta ampiamente della sua rivalità con Mercurino Gattinara.

<sup>44</sup> John M. Headley, *The Emperor and his Chancellor. A study of the Imperial Chancellery under Gattinara*, Cambridge-London-New York, Cambridge University Press, 1983, p. 78; Rebecca Ard Boone, *Mercurino Gattinara and the Creation of the Spanish Empire*, London, Pickering & Chatton, 2014. Ard Boone traduce in inglese l'autobiografia del Gattinara, originariamente in latino, e nota che «in fact, he never mentioned Valdés in his autobiography at all, despite of their close relationship» (p. 47).

*augustana*<sup>45</sup>, ma fu rimosso dalla segreteria latina,<sup>46</sup> dalla cancelleria del vicereame, e incaricato di organizzare l'archivio napoletano. Nel suo testamento, salvo qualche lascito a servitori e amici, nominò erede universale il fratello Juan.

«Preso possesso dell'eredità a lui destinata, il 20 dicembre [1532 Juan] ottenne il pagamento degli arretrati di Alfonso e il diritto di succedergli nella carica di archivista del Regno di Napoli».<sup>47</sup> Lungi dall'essere concepito solo come il *buen retiro* di un funzionario scomodo, il vicereale archivio versava in uno stato di confusione che lo rendeva inutilizzabile e si intendeva in questo modo renderlo accessibile per il nuovo Vicerè Pedro da Toledo e per lo stesso Cobos. L'incarico fu soppresso dalla stessa amministrazione napoletana prima che Juan prendesse servizio effettivo, ma a quanto pare procurò l'occasione per un soggiorno in loco di diversi mesi, nel 1533, il primo contatto valdesiano con l'ambiente sociale, e forse spirituale, della città.<sup>48</sup> Sempre nel 1533 morì il fratello minore, Diego, e i benefici ecclesiastici di cui era titolare in Spagna passano a Juan, incrementando ulteriormente i suoi introiti.

Scomparso Clemente VII, nell'ottobre 1534 Alessandro Farnese venne eletto papa con il nome di Paolo III, e non è chiaro se Juan potè mantenere l'ufficio di cameriere papale<sup>49</sup> e quanto incidessero, nei rapporti col nuovo pontefice, le sue relazioni amichevoli con il partito anti-farnesiano.

Di certo il ruolo di consulente e informatore proseguì, tracciato copiosamente eppur senza continuità nella sua corrispondenza e in quella dei suoi interlocutori. Questa lo certifica presente in tanti 'discorsi' importanti, interlocutore in questioni delicate di politica estera, mediatore nei giochi di potere della penisola, *solicitador*<sup>50</sup> nei processi, ma la sostanza dei suoi interventi, la forma, i risultati, e quindi l'uomo, rimangono sfuggenti, frammentati in particolari numerosi e minimi e fra loro difformi, come le fonti che li tramandano. D'altro canto, ciò costruirebbe un profilo tutto sommato accettabile se

---

<sup>45</sup> Alfonso condusse i negoziati con grande tatto ed ebbe numerosi confronti con Melantone. Ma, privato della mediazione influente di Gattinara presso Carlo, questo cedette alle pressioni di mostrarsi inflessibile alle richieste luterane e il dialogo naufragò. Cfr. D. Crews, *Twilight of the Renaissance*, p. 49.

<sup>46</sup> Con il pretesto sconcertante che il suo latino non fosse all'altezza (D. A. Crews, *Twilight of the Renaissance*, pp. 49-50).

<sup>47</sup> M. Firpo, *Juan de Valdés*, p. 43.

<sup>48</sup> Benedetto Croce, *Una data importante nella vita di Juan de Valdés* in *Archivio Storico per le Province Napoletane*, Anno XXVIII (1903), fasc. I, pp. 151-153; nuove informazioni nella documentazione visionata da Crews nell'Archivio di Simancas (*Twilight of the Renaissance*, pp. 59-60), in particolare l'attenzione di Carlo V alla vicenda e i suoi reiterati tentativi prima perché Valdés ricoprisse l'incarico e poi perché ricevesse un debito risarcimento.

<sup>49</sup> I camerieri facevano parte della *faniglia* pontificia e potevano essere scelti personalmente dal papa e sostituiti dal suo successore.

<sup>50</sup> Traduco da Crews, *Twilight of the Renaissance*, p. 76, che a sua volta si basa sulla specifica monografia di Richard L. Kagan, *Lawyers and Litigants in Early Modern Castile 1500-1700*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1981: «Nel sistema legale spagnolo un *solicitador* era il rappresentante del cliente che conosceva tutti i dettagli e retroscena di una corte, e in virtù di questo era in grado di influenzarla politicamente, e decidere se e chi corrompere per condizionare l'esito del processo. Ai *solicitadors* non serviva aver studiato legge ed erano di solito i soggetti meglio retribuiti di una squadra legale».

accettiamo che il ‘mestiere’ principale di Valdés fosse quello che emerge dallo studio di Crews, l’agente segreto.

Le carte dell’Archivio di Simancas consultate da Crews proverebbero che i resoconti di Valdés raggiungevano anonimi Carlo V, e venivano compendiate chiamando l’autore «una certa persona a Roma», «un cortigiano a Roma», oppure «quella persona informata, discreta e capace» - nella migliore tradizione della spy story.<sup>51</sup> Confermano che Juan ebbe un ruolo chiave nella crisi di Camerino,<sup>52</sup> nei primi mesi del 1535, quando i suoi resoconti da Roma servirono egregiamente il consiglio di imperiale e contribuirono, sembra, a scongiurare l’esplosione di un conflitto in centro Italia che avrebbe pericolosamente allargato la sua portata effettiva grazie all’azione domino sul sistema di alleanze delle parti in causa; era di vitale importanza impedire un coinvolgimento delle forze cesaree, già destinate all’impegno contro i Turchi nel Mediterraneo, ma anche evitare una nuova frattura nella tregua ballerina fra l’impero e il papato.

Le filze di Simancas producono inoltre nuove prove sui legami fra Juan de Valdés e tre imporanti e discussi cardinali, Benedetto Accolti, Ippolito de Medici ed Ercole Gonzaga, e testimoniano un frenetico movimento informativo intorno a loro soprattutto per l’anno 1535.

Benedetto Accolti, cardinale di Ravenna, vescovo di Cadice e di Cremona, legato pontificio ad Ancona, titolare di altre lucrose prebende, nell’aprile 1535 venne imprigionato a Castel Sant’Angelo, accusato di numerosi reati legati al peculato e al malgoverno e dell’omicidio di cinque gentiluomini marchigiani; si dichiarò colpevole e fu rilasciato ad ottobre, dietro pagamento di enormi somme di denaro, conservando però il cardinalato. Era stato l’Accolti in rapporti molto cordiali con Alfonso de Valdés, e fra i primi ad aver accolto Juan a Roma; Juan scrisse al papa perché venisse scagionato, e molti indizi lasciano ipotizzare che agì in suo favore come *solicitador* su direttive imperiali; una volta rilasciato, gli prestò tremila scudi per far fronte ai debiti contratti.<sup>53</sup>

Ippolito de Medici, uno dei nipoti di Lorenzo il Magnifico, era stato lanciato nella carriera ecclesiastica dallo zio Clemente VII per risarcirlo del mancato governo di Firenze, affidata al cugino Alessandro. Nella residenza romana di Ippolito si incontrava un circolo di

---

<sup>51</sup> Traduco da Crews, *Twilight of the Renaissance*, pp. 62-72: «a particular person in Rome», «a courtier in Rome», «that person well informed, discreet, and skilful».

<sup>52</sup> *Ibid.* Camerino viveva da feudo indipendente nel mezzo dei domini pontifici, governato dalla famiglia Da Varano. Secondo legge papale, in mancanza di eredi maschi il godimento del feudo sarebbe ritornato al suo signore originario - appunto il papa. Questa situazione si verificò nel 1527 quando l’ultimo duca di Varano morì lasciando una figlia femmina, ma anche una duchessa vedova, Caterina Cybo, poco propensa a rinunciare terre e titoli senza nulla tentare. Caterina era imparentata con Clemente VII e questi ne protesse gli interessi fin che visse; cosa che non era tenuto a fare, e non fece, Paolo III Farnese. Da qui la crisi, complicata da alleanze matrimoniali, delazioni, congiure. Paolo III riscattò Camerino dall’erede legittima Giulia da Varano nel 1539, contro 78mila ducati d’oro.

<sup>53</sup> Nemmeno la fazione imperiale dubitava della colpevolezza di Accolti, ma si trattava di dimostrare al pontefice che l’imperatore si schierava con i suoi servitori. Quanto al corposo prestito, ben indicativo dell’attivo circolante dello spagnolo, già pochi mesi dopo Valdés ne reclamava restituzione con usuraia brutalità (Montesinos, *Cartas ineditas*, n. XXIX del 11/12/1535, pp. 68-69) e la otteneva inimmantamente per intercessione del cardinal Gonzaga (*Ivi*, n. XXXI del 18/12/1535, pp. 72-73).

umanisti, artisti ed eruditi a cui partecipava anche Valdés, il quale però era anche al corrente dei complotti del Medici per deporre, o assassinare, il duca di Firenze. Ippolito morì nell'agosto 1535 ad Itri, a 24 anni mentre era in visita alla sua dama del cuore, Giulia Gonzaga, e si parlò subito di un avvelenamento su commissione di Paolo III. Valdés tratta anche di questo nei suoi resoconti alla corte cesarea, e poche settimane dopo la morte del cardinale Medici si reca a Fondi, dalla Gonzaga, forse per ottenere informazioni sulla vicenda.<sup>54</sup>

Una sincera curiosità per l'evangelismo e le possibilità italiane della Riforma, infine, avvicinavano spiritualmente il cardinale Ercole Gonzaga a Juan de Valdés, anche se le ragioni della loro corrispondenza nota sono squisitamente politiche. Ercole perseguiva l'obiettivo di difendere al meglio gli interessi della sua famiglia, i Gonzaga di Mantova, che a causa di un recente passato filo-francese cercavano sempre nuove conferme e nuove chances presso l'Asburgo; così Juan forniva informazioni dall'interno della segreteria cesarea ed Ercole ricambiava con notizie dal concistoro. Le relazioni epistolari fra i due si interrompono bruscamente a gennaio 1537 e ancora una volta i motivi si possono solo inferire; a quel periodo risalgono le faticose trattative per indire il Concilio a Mantova, che si incrociarono con la rivalità dinastica Farnese-Gonzaga e con la Crisi di Camerino: il progetto del Concilio abortì e il cardinal Gonzaga fuggì da Roma pressoché in pericolo di vita. In merito a Camerino Valdés aveva passato informazioni al cardinale, volutamente false.<sup>55</sup>

Nell'autunno 1535 Valdés si recò a Napoli, per ricevere Carlo V che risaliva la penisola reduce dalla conquista di Tunisi, e a Roma non tornò più.

Questi primi anni italiani di Juan de Valdés sono oscuri, irrequieti, pieni di azione, densi di contatti umani, di parole, accadimenti. Una dimensione religiosa invece non emerge, e la sua mancanza colpisce quando la si raffronta con i fatti che precedono (l'esperienza di Escalona, gli studi ad Alcalà, la pubblicazione della *Doctrina christiana*) e con quel che segue (il magistero napoletano, la composizione delle opere spirituali). Probabilmente per questo la tradizione biografica ha presentato a lungo una netta tripartizione; Edmondo Cione in particolar modo individua una fase mistico-religiosa nel periodo di Escalona ed Alcalà, una politico-diplomatica in Italia fino al 1535-36, e infine il ritorno alla spiritualità e la rielaborazione dell'impianto mistico costruito in gioventù, con la quale avrebbe reagito alla delusione provocata dal rendersi conto che il progetto imperiale non avrebbe appianato i conflitti europei né sul versante politico né tantomeno su quello religioso.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Questa l'ipotesi di Crews, *Twilight of the Renaissance*, pp. 83-84.

<sup>55</sup> L'intraprendente Caterina Cybo aveva maritato la figlia, l'erede femmina di Camerino, Giulia da Varano, a Guidubaldo della Rovere figlio dei duchi di Urbino, dichiarando la coppia titolare del ducato. Madre di Guidubaldo era Eleonora Gonzaga, sorella del cardinale. Paolo III minacciava Ercole di far guerra a Camerino, e quindi ad Urbino, se i Gonzaga non si fossero accollati le spese per il Concilio ed un esercito per controllarlo, e l'esercito doveva aver comandante pontificio. Valdés invece rassicurò sempre Ercole che i Della Rovere non dovevano temere un'aggressione pontificia perché l'imperatore li avrebbe difesi quando Carlo si era da tempo deciso per il non intervento. Crews, *ivi*, pp. 85-90.

<sup>56</sup> E. Cione, *Juan de Valdés*, cap. II (*Juan de Valdés in Spagna ed in Italia. La vocazione*).

Non è d'accordo José Nieto, secondo cui le due esistenze valdesiane esistevano e crescevano di pari passo.<sup>57</sup> Se il *Diálogo de la lengua* e l'*Alphabeto christiano* vengono composti fra il 1535 e il 1536, presuppongono una maturazione intellettuale e spirituale costruita e continuata negli anni precedenti. Nell'epistolario del periodo 1536-1541, inoltre, Valdés argomenta di politica e diplomazia con una lucidità e disinvoltura pressoché identiche a quelle degli anni romani, senza che nulla trapeli riguardo al suo cenacolo di aspiranti perfetti, e addirittura senza che si intravedano afflati cristiani; anzi, anche questa audace disinvoltura, afferma Nieto, caratterizzava il carisma del maestro e affascinava i suoi adepti.

Oso aggiungere che la vita 'secolare' di Valdés ebbe più ragione di lasciare traccia - a dispetto delle operazioni segrete di intelligence, i ruoli di cameriere o segretario o *solicitador*, o cortigiano, avevano di fatto una visibilità pubblica; non così quella religiosa, che a maggior ragione in virtù dei suoi trascorsi turbolenti conveniva tener riservata. E l'intima religiosità valdesiana, vederemo, esige riservatezza di default, un modo di essere di tutta la persona prima che della sua anima cristiana, prima del suo spirito di nicodemitica autoconservazione.<sup>58</sup>

A Napoli, però, la vita religiosa di Juan de Valdés collide con soggetti e situazioni che la portano ad uscire (di nuovo) dalla sua condizione individuale, e diventa il fulcro di un cenacolo fra i più celebri del Cinquecento italiano.

### 3.3 A Napoli. Giulia Gonzaga e la scuola valdesiana.

Su Giulia Gonzaga (1512-1566) è stato scritto molto, e non sempre e non solo a causa di Valdés.

Nata in un ramo cadetto della famiglia, i marchesi di Mantova suoi cugini combinano per lei un matrimonio che guarda alla convenienza più che familiare, dinastica: nel 1525 Giulia sposa Vespasiano Colonna, illustre cognome, spregiudicato condottiero in carriera, signore di Fondi e altri territori nel Lazio meridionale.<sup>59</sup> Nel 1528, prima di morire, Vespasiano testa in favore di Giulia il godimento di tutti i suoi beni, a patto che non convoli a nuove nozze, e lascia un vitalizio a Isabella, la figlia di primo letto. Matrigna e figliastra sono su per giù coetanee. Isabella nel 1531 sposa il fratello di Giulia, Luigi 'Rodomonte' Gonzaga, e nasce un erede, Vespasiano, e le due dame diventano anche cognate. Per breve tempo: sul finire del 1532 il Rodomonte fu ferito a morte a conclusione di un'operazione militare sotto le insegne pontificie.

La giovane vedova si rivela una capace amministratrice e una brillante dama nell'alta società, partecipa alla vita mondana dell'aristocrazia romana e partenopea, diventa celebre

---

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 140 e sgg.

<sup>58</sup> Forse questa estrema riservatezza non era estranea al mestiere di informatore, che addestrava a dosare le notizie secondo necessità.

<sup>59</sup> Delle imprese di Vespasiano Colonna parla anche il Guicciardini (*Historia d'Italia*, libro XVII).



nei racconti che la descrivono bella di aspetto, proba di costumi, di indole amabile e acuta nel conversare. Benché non sia una letterata,<sup>60</sup> anima a Fondi una corte piccola e vivace che attira artisti e umanisti. Vi interviene anche Ippolito de' Medici, già cardinale, che la elegge amica e musa, la fa ritrarre da Sebastiano del Piombo,<sup>61</sup> sollecita i poeti della sua *familia* a comporre versi per lei.<sup>62</sup> Ariosto, senza commissioni, le dedica un'ottava nel *Furioso*<sup>63</sup>. Quando nel 1534 Fondi viene saccheggiata dai pirati si diffonde la voce che Khar-al-Din cercasse lei, che la volesse donare a Solimano per il suo harem e che Giulia fuggisse a cavallo in camicia da notte beffando il Barbarossa.<sup>64</sup>

Solo la voce di Costantino Castriota stride fuori dal coro adorante dei contemporanei, in una *Vita di Giulia Gonzaga* scritta a metà del Cinquecento<sup>65</sup> che la descrive come se la bellezza fosse in fondo l'unica della sue qualità.<sup>66</sup> Affò, Amante e Croce bollano il Castriota malvagio e menzognero,<sup>67</sup> ma persino questo testo che nessuno mai si prese la briga di

---

<sup>60</sup> La sua istruzione fu piuttosto sommaria e non sapeva il latino. Nell'*Alphabeto*, Juan le propone letture rigorosamente in italiano.

<sup>61</sup> Nelle appendici all'edizione 1938 dell'*Alphabeto*, figura anche un articoletto di Croce su I ritratti di Giulia Gonzaga; sarà il primo di una schiera di studi volti a stabilire l'attendibilità o meno di tanti dipinti «creduti o spacciati» per ritratti di Giulia. La teoria più controversa identifica in lei la modella della *Schiava turca* di Parmigianino (Anna De Rossi, «La misteriosa Schiava turca del Parmigianino. Giulia Gonzaga Colonna» in *Aurea Parma*, XCI, fasc. II, 2007, pp. 159-175). La genesi dell'opera di Sebastiano del Piombo dispone di solida base documentaria nelle *Vite* di Vasari (*Sebastiano Veneziano, Pittore*, nel quinto volume dell'edizione 1550).

<sup>62</sup> Ippolito istituì forse una sorta di *certamen* poetico fra Gandolfo Porrino e Francesco Maria Molza, entrambi al suo servizio. Pubblicate più volte in varie edizioni, segnaliamo le *Stanze sopra il Ritratto della Signora Giulia Gonzaga* in *Delle poesie volgari e latine di Francesco Maria Molza* (Bergamo, 1747) e le *Stanze sopra il Ritratto della Signora Donna Iulia Gonzaga Colonna* in *Rime di Gandolfo Porrino* (Venezia, 1551). Dopo la morte del cardinale Ippolito, Porrino diventò il segretario della Gonzaga.

<sup>63</sup> *Orlando Furioso* XLVI, 8 (nella redazione del 1532). Molza e Porrino provenivano entrambi dall'umanesimo ferrarese, caro all'esperienza Ariosteica. A Ferrara presso Renata di Francia aveva servito anche Bernardo Tasso, che dedicò a Giulia una selva, una canzone, sonetti e stanze nei *Tre libri de gli amori* (1534-1537).

<sup>64</sup> Girolamo Muzio mise in versi l'avventura ne *La Ninpha Fuggitiua. A Monsignor Hippolito Cardinal de' Medici per la fuga della Signora Donna Giulia Gonzaga alla venuta di Barbarossa* (Venezia, Giolito de' Ferrari, 1550). Ma il saccheggio fu reale e drammatico, e registrato da diversi cronisti del tempo; Peyronel-Rambaldi cita Gregorio Rosso (*Istoria delle cose di Napoli sotto l'imperio di Carlo V, cominciando dall'anno 1526 per insino all'anno 1537*, Napoli, Giovanni Granvier, 1770, pp. 53-54) e un documento conservato all'Archivio di Stato di Napoli che conta i danni e le vittime dell'assalto (*Partium Summariae*, vol. 173, cc. 100-104v).

<sup>65</sup> Un manoscritto cinque o seicentesco è conservato alla Biblioteca Nazionale di Napoli (San Martino 202, carte 28v-32v) e un altro, appartenuto a Benedetto Croce e diversamente cartulato, dovrebbe trovarsi all'omonima Fondazione (*Alfabeto cristiano* ed. Croce, p. 178).

<sup>66</sup> Scipione Volpicella, «Di Filonico Alicarnasseo scrittore della vita di Vittoria Colonna e di quelle di altri illustri persone» in *Museo di Scienze e Letteratura*, Anno I, vol. III, Napoli, 1844, pp. 42-86. Alle pagine 166-190 della rivista si pubblica la *Vita di Vittoria Colonna* tratta dal manoscritto.

<sup>67</sup> Scandalizza gli ottocenteschi che il Castriota accusi Giulia di eresia e di impudicizia (Bruto Amante, *Giulia Gonzaga*, pp. XII-XIII). I modi del discorso di Filonico suonano volutamente antipatici, è vero, maggiormente a paragone con l'agiografia di Vittoria Colonna, ma le accuse non erano campate per aria. Con l'enorme risonanza del processo Carnesecchi l'eresia di Giulia era divenuta manifesta, insabbiata o taciuta solo per riguardo alla sua illustre parentela, nella quale si distingueva allora il nipote Vespasiano, generale di Filippo II. Di impudicizia non c'è prova ma Ippolito de' Medici non faceva mistero di essere

stampare, e che trovò qualche diffusione nel Settecento in copie manoscritte<sup>68</sup>, contribuì a costruire l'immagine di Giulia Gonzaga che ci consegna il primo Novecento con il suo gusto dell'aneddoto, anche oscuro e morboso, e delle eroine ingiustamente calunniate. Giulia Gonzaga, dopo l'edizione 1938 di Croce, è un personaggio da romanzo.

Juan de Valdés la conobbe probabilmente frequentando il cardinale Ippolito durante il soggiorno romano<sup>69</sup> ma nel settembre 1535, si è già ricordato, si reca a Fondi, in un frangente per Giulia piuttosto scabroso. La figliastra e cognata Isabella aveva di recente preso un nuovo marito, Filippo di Lannoy principe di Sulmona,<sup>70</sup> e impugnato il testamento di Vespasiano contro Giulia;<sup>71</sup> inoltre, più preoccupante nell'immediato, poche settimane prima Ippolito era giunto suo gradito ospite nel palazzo di Itri (allora possedimento dei Colonna) e ne era uscito cadavere. Da Fondi, ad ogni modo, Valdés spedisce al cardinale Ercole la prima lettera a noi nota della loro corrispondenza, e consegna agli archivi e alla storia un fermo immagine di grande effetto dell'incontro con Giulia:

En Fundi me stuue un día con aquella señora, que es grandísimo peccado que no sea señora del mundo todo, bien que dios creo que ha prueído assy por que también nosotros pobretos podamos gozar de su diuina conuersación y gentileza, que no es punto inferior a la hermosura. S. S. Ill.ma me informó de su negocios. Yo de mj no quedará pedaço o la serujré bonísimamente [...]<sup>72</sup>

Ogni poetica romantica di queste righe si lascia facilmente prosaicizzare. Per Juan era una formalità necessaria elogiare la padrona di casa, tanto più di fronte al cugino cardinale, tanto più un cardinale suo protettore, e in certo senso collaboratore, tanto più che dai *negocios* della nobildonna forse si sarebbe ricavato un incarico; né la combinazione dei pregi di Giulia suona insolita. Ma questo non deprezza la loro potenza letteraria. La grazia concisa della lode è un minuscolo esempio di buona retorica, sapientemente posizionato – un incipit di lettera che suona, quello sì, insolitamente entusiasta e non convenzionale

---

innamorato della Gonzaga; e dato che Ippolito manteneva a Firenze un figlio naturale di madre ignota, si sparse la diceria che fosse figlio di Giulia. Secondo il database del Medici Archive Project, Asdrubale Medici nacque nel 1535 e morì nel 1565 Cavaliere di Malta (<http://bia.medici.org/DocSources/Home.do>).

<sup>68</sup> Copie manoscritte del diciottesimo secolo figurano tutt'oggi nei cataloghi antiquari.

<sup>69</sup> Crews, *Twilight of the Renaissance*, p. 79.

<sup>70</sup> La famiglia de Lannoy era di origine fiamminga e serviva gli Asburgo fin dai tempi di Massimiliano I. Cfr. Lucile Kathryn Delano, *Charles de Lannoy Victor of Pavia*, Norwell, Christopher Publishing House, 1984.

<sup>71</sup> Il fu Vespasiano Colonna, si diceva, lasciò alla figlia Isabella una rendita vitalizia e nominò Giulia sua erede universale. Quando nel 1530 Isabella sposò il fratello di Giulia, Luigi Rodomonte, e ancor più quando nacque da loro Vespasiano junior, il patrimonio di Vespasiano senior si legò indissolubilmente ai Gonzaga, mentre al contrario Isabella, rimasta vedova e rimaritata a un Lannoy, perdeva ogni diritto sui possedimenti del primo marito. Isabella dichiarò il testamento del padre non vincolante, confidando a ragion veduta non tanto sulla legittimità della sua richiesta ma sulla protezione imperiale, che aveva bisogno allora dei Colonna e delle loro roccaforti militari.

<sup>72</sup> Montesinos, *Cartas ineditas*, I, p. 3, 18 settembre 1535.

- che apre all'improvviso, o crea, uno scenario nuovo nella vita di Valdés, sposta l'azione e introduce un nuovo personaggio, bello intelligente e femmina. La comunicazione giusta al momento giusto e buoni ingredienti per una nuova e buona storia.

Lasciata Fondi, Valdés raggiunge Napoli e attende la corte imperiale che sale dalla Sicilia, in gran spolvero dopo la presa di Tunisi. Abita nella zona di Chiaia, che nel Cinquecento si configurava come un borgo residenziale fuori dal centro, con belle dimore patrizie e giardini lussureggianti vista mare; ci tenevano casa anche Cobos e il Vicerè Pedro da Toledo.<sup>73</sup> Nel dicembre 1535 si trasferisce a Napoli anche Giulia che, già incline all'approfondimento spirituale, ottiene da Paolo III il permesso di vivere da laica nel convento di San Francesco delle Monache.<sup>74</sup>

Il cosiddetto 'circolo di Napoli' si forma in questo periodo e mantiene e secondo Crews presenta, nel 1535-36, una connotazione principalmente umanistica, e solo in secondo luogo, e non dichiaratamente, spirituale. Le due opere composte nel biennio ci aiuterebbero a meglio comprendere la doppia natura della prima fase del magistero napoletano di Valdés.

Entrambe le opere sono dialoghi, ma segnalano una profonda differenza nella percezione che Valdés aveva, o voleva dare, di sé rispetto alla *Doctrina christiana* del 1529; mentre allora si presentava al lettore nel ruolo di co-protagonista, di 'spalla' dell'Arcivescovo che era autentico esempio di buon pastore, nei dialoghi più recenti Valdés è se stesso e si presenta, e viene riconosciuto dagli interlocutori, come maestro di un gruppo, nel *Diálogo de la lengua*, e guida spirituale ad personam nell'*Alphabeto*.

Il *Diálogo de la lengua* venne composto fra il 1535 e il 1536<sup>75</sup> e, seguendo le *Prose della volgar lingua* di Pietro Bembo, affermava che il castigliano aveva ormai raggiunto una maturità e una versatilità che lo rendevano la lingua cortigiana perfetta per l'impero, nonché idonea per sostituire il latino nella comunicazione diplomatica e cancelleresca. Valdés risponde a tre interlocutori, due italiani e uno spagnolo, che esemplificano la composizione mista dell'élite nel Regno di Napoli, e argomenta la sua teoria passando per la storia della lingua, la grammatica, l'ortografia, la pronuncia e il lessico, primo esempio di questo tipo nei trattati sul castigliano.<sup>76</sup> Secondo Crews, la spiegazione più probabile dietro la costruzione di un lavoro così puntuale e impegnativo, e inusuale nel suo genere in mezzo alla produzione valdesiana nota, si lega al disegno più ampio di radunare intorno a sé un gruppo di filo-imperiali filo-spagnoli ben inseriti nell'élite italiana, nella politica, nella diplomazia. L'utopia della colonizzazione linguistica non poteva essere sfuggita a

---

<sup>73</sup> D. A. Crews, pp. 106-108.

<sup>74</sup> D. A. Crews, *Ibid*, l'area del convento, in via Benedetto Croce, su Spaccanapoli, è oggi in parte occupata da Palazzo Mazziotti.

<sup>75</sup> Nelle prime battute del dialogo, ambientato a Napoli, Marcio dice che due anni prima Valdés lasciò Napoli per Roma. Questo era accaduto fra la fine del 1533 e l'inizio del 1534 (*Diálogo de la lengua* ed Barbolani, p. 4 e p. 130 n. 4.22).

<sup>76</sup> A fine Novecento il trattato entra nei classici di storia della lingua delle università spagnole.

Carlo V, o ai suoi consiglieri, tanto che nel 1536 l'imperatore tiene davanti al papa un discorso di tre ore in castigliano.<sup>77</sup>

Emergono dall'operetta anche numerosi particolari che lasciano immaginare qualcosa dell'approccio orale del Valdés: utilizza proverbi,<sup>78</sup> espressioni colloquiali, correda di esempi i confronti fra italiano e spagnolo, chiama in causa letture comuni e diffuse, è insomma un affabulatore vivace, che di continuo cerca il contatto con l'esperienza di chi lo ascolta; il taglio dell'ironia e dei motti di spirito, poi, non privi di doppi sensi e spesso al limite del triviale, segnala consuetudine con l'umorismo della conversazione umanistica più paganeggiante.

Però, ad un livello meno visibile, anche il *Diálogo de la lengua* ha un potenziale, non spirituale, ma religioso, e si rivela nelle parti finali del saggio, quelle sul lessico castigliano:

Secondo Valdés, le parole castigliane con radice latina designano cose usate nella vita pratica quotidiana, parole con radice araba designano cose volgari o velleitarie, ma quasi tutte le parole con radice greca pertengono "a religione o dottrina". Successivamente, Valdés nota che traducendo da una lingua all'altra è difficile trasmettere con precisione il vero significato delle frasi, specialmente in materia "di religione e scienza".<sup>79</sup>

L'inferenza, prosegue Crews, è sottile ma chiara: lo spagnolo si presta a tradurre con più aderenza la maggior parte dei testi religiosi di riferimento, scritti in greco, e senza dubbio meglio che l'italiano. Questa posizione si sposa alla perfezione con l'ideale di unità cristiana di Carlo V: se Lutero volle che Dio fosse (e parlasse) tedesco,<sup>80</sup> egli sperava forse che il suo impero, «uno d'arme e d'altare», lo diventasse anche di lingua, adottando lo spagnolo come persino lui aveva fatto; avrebbe forse opposto ai protestanti un fronte più compatto e temibile.<sup>81</sup>

A differenza degli scritti religiosi, dopo la morte di Valdés il *Diálogo de la lengua* non venne né tradotto né stampato, e non c'era ragione perché fuor di Spagna lo fosse; nessun umanista italofono avrebbe riconosciuto al castigliano pari dignità rispetto al latino, e nemmeno rispetto al toscano;<sup>82</sup> e il preteso vantaggio della lingua nelle questioni di

---

<sup>77</sup> D. A. Crews, *Twilight of the Renaissance*, pp. 99 e sgg. Le cronache dell'evento riportano anche questa risposta di Carlo alla protesta dell'ambasciatore francese preoccupato di non capire il castigliano: «Señor obispo, entiéndame si quiere, y no espere de mí otras palabras que de mi lengua española, la cual es tan noble que merece ser sabida y entendida de toda la gente cristiana». Vari indizi depongono per una alta improbabilità e della lamentela e della risposta imperiale, ma la stessa creazione dell'aneddoto è sintomatica delle attese sul futuro del castigliano. Cfr. Vicente de Cadenas y Vicent, *El discurso de Carlos V en Roma en 1536*, Madrid, Hidalguía, 1982, p. 60; Christopher Pountain, *A History of the Spanish Language through texts*, London-New York, Routledge, 2000, p. 129.

<sup>78</sup> L'edizione Barbolani li elenca in appendice in ordine alfabetico.

<sup>79</sup> Crews, *Twilight of the Renaissance*, p. 101.

<sup>80</sup> Potente, evocativa (e un po' parziale) conclusione del S. de Madariaga, *Carlo Quinto*, p. 91.

<sup>81</sup> Impero Anche in base a questo Crews aggiunge che il *Diálogo de la lengua* potrebbe essere stato commissionato, o composto per compiacere Cobos e il Vicerè.

<sup>82</sup> Lo stesso Valdés ammette che al castigliano mancano dei letterati-codificatori del calibro di Petrarca e Boccaccio, offrendosi un po' scoperto all'artiglieria dei bembeschi. *Diálogo de la lengua* ed. Barbolani, p. 7.

religione si fermava, tutto sommato, al livello di vocabolario, mentre i «grandi bisogni spirituali», dove esistevano, scendevano in profondità e tendevano ad abbandonare l'acribia filologica.

L'*Alphabeto christiano* è pressoché contemporaneo al *Diálogo de la lengua*, composto dopo la Quaresima del 1536, e rifletterebbe un'altra faccia del magistero valdesiano a Napoli, legato, almeno nella fase della sua genesi, alla persona di Giulia Gonzaga e non alla dimensione corale del circolo napoletano, e indotto o ispirato da questa ad approfondire tematiche religiose già enucleate nella *Doctrina christiana* del 1529.<sup>83</sup> Il plot narrativo: di ritorno da una predica di Bernardino Ochino, Giulia, attanagliata da dubbi religiosi e, diremmo oggi, esistenziali, chiede l'aiuto spirituale di Juan, che la conforta con una esposizione organica e ragionata della perfezione cristiana e di come perseguirla; la dama ordina in seguito a Valdés di trascrivere la conversazione.

La personalizzazione di questo dialogo intorno al caso e alle esigenze della contessa sembra sincera. Lei la committente e l'unico interlocutore del dialogo, per lei la dedica, e nella dedica la speranza di avere soddisfatto le sue richieste e un'indicazione di lettura critica:

Poi che la intentione mia è stata solamente di giouare & sodisfare a V. S. Et questo potrà seruire per risposta tanto alle persone che ueggendo questo Dialogo lo terrano per molto stretto & rigoroso, come a quelle alle quali parerà ch'ei sia alquanto libero & licentioso, non considerando che io non lo ragionai con loro, né lo scrissi per loro, ma solamente con V[ostr]a S[ignoria] & per V. S., & insieme per tutte quelle persone che in suo nome & come di cosa sua si uorranno ualere & seruire di lui.<sup>84</sup>

Si prospetta quindi da subito la spendibilità dello scritto per un pubblico più ampio, che potrebbe fraintendere in diversi modi ma anche giovare del messaggio, perché, dopotutto, un pubblico c'era già. La figura di Giulia fu indispensabile per catalizzare attenzione e fascino intorno a Valdés e ai suoi incontri,<sup>85</sup> forse anche perché designare una musa nel consesso esclusivo di begli spiriti destinati ad una eletta formazione spirituale echeggiava il mondo cavalleresco iberico, dai poemi alle romanze alle tradizioni equestri; e Giulia, con i suoi afflitti religiosi, mutava da musa a madonna, sempre abbastanza terrena da costituire un esempio in cui potersi identificare (vedremo nel capitolo successivo che Valdés le dispensa molti consigli 'facilmente spendibili' nella quotidianità dai suoi pari), e tuttavia rispondente all'archetipo di femmina salvifica di tanta lirica italiana.

Dal punto di vista della mera arte cortigiana, ricordiamo che a quel tempo Valdés rappresentava Giulia nella causa contro Isabella, e che non riusciva ad ottenere un accordo soddisfacente per la sua signora, anzi, i Colonna rilanciavano sempre più al

---

<sup>83</sup> Cfr. *ultra* 4.2.

<sup>84</sup> *Alphabeto christiano*, p. 135.

<sup>85</sup> D. A. Crews, *Twilight of the Renaissance*, pp. 106 e sgg.

ribasso.<sup>86</sup> Scrivere per la gentildonna un'operetta edificante poteva essere un modo cortese (e curtense) per scusarsi del fallimento legale, e offrirle in cambio un servizio inattaccabile dalle vicende del consorzio umano, e ugualmente esclusivo, perché disegnato su di lei.

Riassumendo, il magistero valdesiano a Napoli vive principalmente in una dimensione comunitaria e orale, in raduni periodici che si tengono nell'amena dimora di Valdés a Chiaia, della quale non rimangono trattazioni dedicate né descrizioni esaustive, ma brevi accenni, indizi sparsi nelle lettere dell'epoca e nei verbali dei processi. Nella sua prima fase, dalla fine del 1535 all'inizio del 1537, Valdés compone due opere che suggeriscono la duplice natura di quegli incontri, in parte umanistico-culturale con un chiaro indirizzamento politico, e in grado minore, e per il momento subordinato, religiosa, con un indirizzo politico velato ma non assente. I due dialoghi, dove Valdés si ritrae socraticamente maestro, sono anche la fonte principale per inferire le strategie pedagogiche dello spagnolo. L'*Alphabeto christiano* appartiene a questa fase.

Malgrado il vano tentativo di convocare un Concilio a Mantova cadesse, dal 1537 si rianimano le prospettive di una riforma interna della Chiesa sotto l'apparente incoraggiamento del pontefice. Paolo III commissiona il *Consilium de emendanda ecclesia*, un dossier che individui gli abusi più pericolosi e le falle del sistema pastorale, e proponga soluzioni; fra i redattori troviamo molti simpatizzanti delle teorie evangeliche e riformate: Gasparo Contarini, Gianmatteo Giberti, Iacopo Sadoletto, Reginald Pole (ma anche un acerrimo nemico di ogni eterodossia quale Giampietro Carafa futuro Paolo IV). Pur mostrando di approvare la relazione Paolo III non prende alcun provvedimento per applicarne i suggerimenti, ma il *Consilium* circola capillarmente fra vescovi e cardinali di orientamento riformista<sup>87</sup> e alimenta speranze di cambiamento. Anche l'azione imperiale punta nella stessa direzione e riapre i colloqui con i protestanti.<sup>88</sup> L'Italia è attraversata da una scossa di ottimismo religioso perché la riconciliazione con gli eretici, che passa dal compromesso, implicherebbe forse seri interventi di riforma sulla Chiesa romana, ma di certo maglie più larghe nella condotta spirituale dei singoli, vie d'uscita meno pericolose per gli uomini e per le loro coscienze. Secondo la periodizzazione di Cantimori, fino 1541 l'evangelismo italiano può esprimersi con una certa libertà; vengono composti, messi in

---

<sup>86</sup> Una volta ancora gli interessi particolari ne coinvolgevano altri più generali: la ragione giuridica non era univocamente dalla parte dei Colonna, ma la famiglia controllava a quel tempo alcune piazze militari che l'imperatore aveva necessità di occupare, e le barattava con il favore dei tribunali. Alla causa per l'eredità seguì quella per l'affidamento del piccolo Vespasiano, che si concluse nel 1541, con esito per Giulia totalmente positivo.

<sup>87</sup> Non appena rientrato a Mantova, nel 1537, Ercole Gonzaga avvia nella sua diocesi un programma di riforma che segue da vicino le direttive del *Consilium* e l'esempio del Giberti, vescovo di Verona.

<sup>88</sup> Nel 1538, dopo la tregua di Nizza (Joseph Lortz, *La riforma in Germania*, vol. II, Milano, Jaca Book, 1971, p. 280). I colloqui con i protestanti dovevano sembrare a Carlo più promettenti delle trattative con Francesco I.

circolazione, letti e discussi testi religiosi – trattati, commenti, traduzioni – che nei decenni a venire finiranno uno per uno all’*Indice*.<sup>89</sup>

Di questo fermento si nutre la seconda fase del magistero di Juan de Valdés. Dal 1537 al 1540 si compie la sistematizzazione della teologia o, per dirla con gli inquisitori, della dottrina valdesiana,<sup>90</sup> in una serie di scritti religiosi che circolano manoscritti fra i discepoli diretti e indiretti: il *Catechismo*; le traduzioni in castigliano, commentate, del Salterio, di San Paolo ai Romani, della prima epistola ai Corinzi, del vangelo di Matteo; le *Centodieci divine considerazioni*; le *Preguntas*; il *Discorso della predestinazione*.<sup>91</sup> Di pari passo i sabati a Chiaia virano verso una spiccata colorazione mistico-religiosa, e dal 1540 accolgono il più celebre dei discepoli insieme a Giulia Gonzaga, Pietro Carnesecchi. Il protonotario apostolico aveva già conosciuto Valdés nel 1535 a Roma, ma solo nella sua funzione ‘civile’, «non sapevo che attendesse al studio delle lettere sacre, ma solo lo conoscevo per cortigiano modesto et ben creato».<sup>92</sup>

Durante questo secondo periodo di soggiorno napoletano, parallelamente ai convegni di Chiaia, agli intervalli mistici e alla scrittura, proseguono i rapporti con la cancelleria del Vicereame.

Dalla corrispondenza con il cardinal Gonzaga emerge che quando la corte di Carlo si spostò a Roma nel 1536, Valdés rimase a Napoli per dissapori con entrambi i consiglieri imperiali, Cobos e Granvelle, o per loro volontà.<sup>93</sup> All’inizio del 1536 viene nominato *perceptor de las significatorias*, responsabile dell’esattorato delle tasse, un incarico che nel regno di Napoli comporta proventi facili ma espone anche ad una prassi cronica di malcostume e corruzione;<sup>94</sup> nell’aprile del 1537 rinuncia all’incarico e chiede una posizione più adatta alle sue competenze. Viene nominato allora *veedor de los castillos*, supervisore della manutenzione e della gestione dei castelli reali del vicereame, una

---

<sup>89</sup> Escono nel 1532 la Bibbia e nel 1535 il Nuovo Testamento tradotti in italiano da Antonio Brucioli; nel 1538 il commento a San Paolo di Luciano degli Ottoni. Molto materiale però circolava manoscritto, come dimostra il caso delle opere di Valdés.

<sup>90</sup> L’uso da parte dell’Inquisizione del termine ‘dottrina’ riferito all’insegnamento valdesiano, osserva Nieto (*Juan de Valdés*, p. 154), prova che il tribunale aveva capito benissimo che le teorie di Valdés offrivano ai discepoli un sistema religioso cristiano alternativo e organico, completo, parallelo alla Chiesa di Roma ma indipendente, e indifferente ad essa.

<sup>91</sup> Punto di partenza tuttora valido per ricostruire la bibliografia di Juan de Valdés è il lavoro di Edmondo Cione nella seconda edizione (*Juan de Valdés*, cit., 1963). Per un quadro esaustivo della tradizione dei testi, cfr. *Alfabeto cristiano* ed. Firpo, in particolare per l’*Alfabeto cristiano*, il *Catechismo*, le *Preguntas e Della predestinazione*. Per il vangelo di Matteo cfr. *Lo Evangelio di San Matteo*, a cura di Carlo Ossola, Roma, Bulzoni, 1985.

<sup>92</sup> *Processi Carnesecchi*, II/1, p. 143.

<sup>93</sup> Crews, *Twilight of Renaissance*, p. 103, sulla base di alcune lettere del Valdés ad Ercole Gonzaga (Montesinos n. XXXVII-XXXVIII). Questo potrebbe significare anche che fino a quell’epoca lo spagnolo non era certo di stabilirsi a Napoli definitivamente.

<sup>94</sup> Sui problemi cronici del *perceptor* nella Napoli del Cinquecento cfr. Giuseppe Galasso, «Trends and Problems in Neapolitan History in the Age of Charles V», in Antonio Calabria e John A. Marino (eds.), *Good Government in Spanish Naples*, a cura di, New York, Peter Lang, 1990, pp. 24 e sgg (citato anche da Crews, p. 114).

tipologia di responsabilità più appropriata ad un *hidalgo* di quanto lo fossero i tributi e pure meglio retribuita; ugualmente Valdés non sembra soddisfatto, e alla fine del 1537 chiede nuovamente di essere trasferito su un ufficio più idoneo.<sup>95</sup> I documenti dopo questa data diventano meno espliciti e Crews evince dalla corrispondenza del Cobos che Valdés fosse al suo servizio come consigliere particolare sugli affari italiani.

In questa sede, Crews elabora una ipotesi a cui manca, di fatto, un supporto documentario decisivo, ma che appoggia su presupposti ragionevoli e fornirebbe, laddove confermata, chiavi di lettura: che gli uffici di *preceptor*, *veedor* e qualsiasi altro a loro rimpiazzo fossero la ricompensa per un altro servizio reso da Valdés, più importante e delicato. «Il suo compito principale era organizzare un circolo umanistico filo-spagnolo fra i membri dell'élite italiana, raccogliere informazioni sensibili e aggiornare Toledo e Cobos».<sup>96</sup>

Quanto al rifiuto valdesiano di detenere uffici amministrativi, non sarebbe da collegare ad una smodata cupidigia o ad una reale incapacità tecnica di gestione, ma all'incongruenza del suo profilo morale con quelle mansioni, che erano remunerative ma ordinarie, di nessuna onorabilità o prestigio, e di nessuna responsabilità politica. La cura per la proprietà personale, la ricchezza e il suo utilizzo, il potere e il suo utilizzo, sono tematiche che Juan sfiorava già nel 1529<sup>97</sup> e che ritornano nell'*Alphabeta*, coniugando l'anti-pauperismo degli *alumbrados* e l'avversione alla religiosità contemplativa in favore dell'impegno civile propria di tanto umanesimo.

Juan de Valdés muore nell'estate 1541, senza avere il tempo di realizzare il disastro dei colloqui di Ratisbona; con l'istituzione del Sant'Uffizio nel 1542<sup>98</sup> si considera chiusa la stagione 'libera' dell'evangelismo italiano e si apre quella della clandestinità e delle persecuzioni. Passato ufficialmente dalla parte dei fuorilegge, il dissenso religioso di matrice evangelica e valdesiana resisterà oltre vent'anni prima di essere neutralizzato, riversando abbondanza di libri, lettere, verbali e vita nella storia del pensiero e in quella degli uomini di un secolo oltremodo eccezionale.

### 3.4 Il valdesianesimo dopo Valdés.

Le conseguenze più clamorose dell'insegnamento di Juan de Valdés si innescarono dopo la sua scomparsa; accompagnarono le esistenze, scelte e destini, dei discepoli che gli sopravvissero.

---

<sup>95</sup> Pedro de Toledo gira la richiesta al Cobos e suggerisce, ironico e spazientito, che forse Valdés aspira a diventare Vicerè. D. Crews, *Twilight of the Renaissance*, p. 118.

<sup>96</sup> Crews, *Ibid.*

<sup>97</sup> In chiusura del *Diálogo de doctrina christiana*, magnificando ad Antronio le virtù dell'arcivescovo.

<sup>98</sup> Il 21 luglio 1542 con la bolla *Licet ab initio*.



Senza pretesa di esaustività, conviene conoscere alcuni nomi fra coloro che presero parte al cenacolo napoletano.<sup>99</sup>

Galeazzo Caracciolo, aristocratico napoletano, passò al calvinismo e fuggì a Ginevra; Giovanni Bernardino Bonifacio marchese d'Oria si autoesiliò a Danzica; Ferrante di Sanseverino principe di Salerno perse titolo e palazzo perché si oppose all'introduzione dell'Inquisizione spagnola a Napoli; Giovanni Tommaso Minadois, giurista di fama, fu esecutore testamentario di Juan ed ereditò i suoi beni napoletani, con il fratello Germano monaco benedettino; Mario Galeota, da famiglia illustre di medici e giuristi (ma lui militare) coinvolse i figli, commissionò copie di manoscritti valdesiani e fu perseguitato a lungo dall'Inquisizione; Pompeo delli Monti, figlio di marchesi, salì al patibolo dopo anni di inchieste e procedimenti; Alfonso e Mario Barracco, feudatari calabresi; Pierantonio Abenante, barone di Rossano e Calopezzati, e il figlio Ottavio, processati per eresia comportamenti blasfemi; il filosofo Bernardino Telesio con il fratello Bernardino; Placido de Sangro, amico del Seripando e accademico sereno; Cesare Carduino, si rifugiò a Ginevra dopo indagini e processi; Leonardo de Cardenas, parente dei Carafa, membri della famiglia Brancaccio, Giovan Francesco Alois detto 'Il Caserta', condannato a morte come eretico relapso nel 1564; Scipione Capece, principe dell'Accademia Pontaniana; Pietro Antonio di Capua, arcivescovo di Otranto e dedicatario del Commento al Vangelo di Antonio Brucioli; Camillo Orsini, contro il quale Paolo IV aprì un processo postumo; Ascanio Colonna, fratello di Vittoria; lo storico Iacopo Bonfadio, la cui condanna a Genova per sodomia potrebbe nascondere invece quella per eresia, che la città usava preferiva evitare. E ancora Vittore Soranzo, vescovo di bergamo, altro bersaglio della repressione volitiva di Paolo IV.

Nemmeno le gentildonne disertavano i convivi:<sup>100</sup> Isabella Briseña, amica della Gonzaga, aderì alla Riforma e si stabilì in Chiavenna; Isabella Villamarino, la moglie di Ferrante Sanseverino; Costanza d'Avalos Piccolomini, duchessa di Amalfi; la defraudata contessa di Camerino Caterina Cybo; Maria de Cardona, contessa di Avellino; Maria di Aragona moglie di Alfonso d'Avalos e Juana sua sorella; Vittoria Colonna.

Una ulteriore fase di incontri dalla matrice valdesiana si concentrò a Napoli intorno alla figura di Juan de Villafranca, già discepolo del conquirente; questi però radicalizzava gli

---

<sup>99</sup> L'elenco anagrafico proviene da M. Firpo, *Juan de Valdés*, pp. 50-53 e da D. A. Crews, *Twilight of the Renaissance*, pp. 94-95. Le altre informazioni, nell'ordine: DBI, vol. XIX, anno 1976, *Caracciolo, Galeazzo*; DBI, vol. XII, anno 1971, *Bonifacio, Giovanni Bernardino*; Raffaele Colapietra, *I Sanseverino di Salerno: mito e realtà del barone ribelle*, Salerno, Laveglia, 1985; DBI, vol. LXXIV, anno 2010, *Minadois, Giovanni Tommaso*; DBI, vol. 51, anno 1998, *Galeota, Mario*; Carlo de Frede, «L'inquisitore Giulio Antonio Santoro e gli eretici meridionali», in *Archivio Storico per le Province Napoletane*, vol. CXXI, anno 2003, pp. 140-144; Luigi Palmieri, *Cosenza e le sue famiglie attraverso testi e atti manoscritti*, Cosenza, Pellegrini, 1999, pp. 276-277; Luca de Rosis, *Cenno storico della città di Rossano e delle sue nobili famiglie*, Napoli, 1838; Shulamit Furstenberg-Levi, *The Accademia Pontaniana. A model of a Humanist Network*, Leiden-Boston, Brill, 2016, p. 146; Luca Addante, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 155-156; DBI, vol. 2, anno 1960, *Alois, Gian Francesco*; DBI, vol. XII, anno 1971, *Bonfadio, Jacopo*. Questi nomi e altri sono fatti dal Carnesecchi in più passi delle sue confessioni, in particolare *Processi Carnesecchi II/1* pp. 56-57 e 81-82.

<sup>100</sup> Roland H. Bainton, *Donne della Riforma in Germania, in Italia e in Francia*, Torino, Claudiana, 1992.

assunti di partenza fino a posizioni estreme: desacralizzare l'eucarestia, negare la Trinità, l'autenticità della Scrittura, la divinità di Cristo.<sup>101</sup>

Più aderente alle modalità valdesiane il tentativo di Marcantonio Flaminio e Reginald Pole di conservare e sviluppare il pensiero del maestro nella residenza del cardinale inglese, a Viterbo,<sup>102</sup> nel contesto noto come *Ecclesia Viterbiensis*. La corte di un cardinale del calibro del Pole collegava le istanze proprie dell'evangelismo e dello spiritualismo ai vertici della Chiesa, e spostava la destinazione politica del messaggio valdesiano da Napoli a Roma.<sup>103</sup> Un tentativo di questo tipo era già implicito nel progetto di compromesso presentato a Ratisbona nel 1541 da Gasparo Contarini, ma Reginald Pole, da Roma, non lo sostenne.<sup>104</sup>

Se ristretto agli incontri nella residenza di Viterbo, il circolo rimase operativo per breve tempo e l'allarme per la stretta sull'eresia pose fine ai suoi incontri nell'autunno 1542, e da questo punto prese il via la fase più intesa del suo operato,

con la designazione del Pole alla presidenza dell'assemblea tridentina sia nella prima e fallita convocazione del 1542-43 sia in quella del 1546-47. In quegli anni, infatti, fu il gruppo raccolto intorno al cardinal d'Inghilterra a pubblicare tra Roma e Venezia il *Beneficio di Cristo*, l'*Alfabeto cristiano*,<sup>105</sup> il catechismo [...], le *Meditazioni* flaminiane sulla lettera di san Paolo ai Romani [...] A Roma e Venezia sarebbero apparse di lì a poco anche le prime edizioni dei due *Dialoghi* di Alfonso de Valdés e altre opere eterodosse [...] A quei due libri si affiancarono infatti molte altre iniziative editoriali, tra le quali (per esempio) una nuova edizione nel '43 del *Summario della sacra Scrittura*,<sup>106</sup> numerose traduzioni di opere erasmiane uscite a Venezia fra il 1542 e il '47, parallelamente ai sei volumi di scritti di sant'Agostino [...], le edizioni bibliche di Antonio Brucioli, le *Rime spirituali* e il *Trionfo della croce* di Vittoria Colonna...<sup>107</sup>

---

<sup>101</sup> M. Firpo, *Juan de Valdés*, pp. 234-236; Luca Addante, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

<sup>102</sup> Il cardinale Pole era stato inviato legato pontificio al Patrimonio di San Pietro di Viterbo nell'estate 1541. Paolo Simoncelli, *Il caso Reginald Pole: eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1977, p. 27; Thomas F. Mayer, *Reginald Pole, Prince & Prophet*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 114-115.

<sup>103</sup> M. Firpo, *Juan de Valdés*, pp. 193 e sgg.

<sup>104</sup> Secondo Paolo Simoncelli (*Evangelismo italiano*, pp. 84 e sgg.) Pole e il suo gruppo, che annoverava al tempo anche Bernardino Ochino, consideravano le proposte del Contarini troppo moderate, e l'*Ecclesia viterbiensis* fu una piccola secessione negli Spirituali; con la morte del Contarini nell'agosto 1542 si estinse l'ala moderata del movimento (cfr. Gigliola Fragnito, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Firenze, Olschki, 1988, pp. 251 e sgg.).

<sup>105</sup> Nell'ambito della *Ecclesia*, ed entro l'estate 1542, prima che Ochino fuggisse in Svizzera, fu completata la traduzione dell'*Alfabeto* (cfr. *Alfabeto* ed. Firpo, pp. CLV-CLVI).

<sup>106</sup> Il *Summario della sacra scrittura* traduceva uno scritto attribuito al teologo luterano olandese Heinrich Bommelius (*Die Summa der Heiligen Schrift*). Una prima edizione a stampa era stata condannata a Modena nel 1538, e molte copie bruciate a Modena e poi a Roma nel 1539. In Cesare Vasoli, *Civitas mundi. Studi sulla cultura del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996, p. 157n.

<sup>107</sup> M. Firpo, *Juan de Valdés*, pp. 193 e sgg.

A questa rassegna si aggiungano numerosi libri usciti a partire dal 1542 dai torchi veneziani di Paolo Manuzio, figlio di Aldo:<sup>108</sup> le *Lettere volgari di diuersi nobilissimi huomini et eccellentissimi ingegni scritte in diuerse materie* raccoglievano missive che offrivano squisiti modelli di prosa epistolare italiana e l'espressione di inquietudini religiose e dubbi dottrinali del momento dai diversi punti di vista di altrettanti 'spirituali' (Iacopo Bonfadio, Aonio Paleario, il Vergerio, il Carnesecchi, Alvise Priuli, Vittoria Colonna, l'ugonotta Margherita d'Angoulême<sup>109</sup>); uscirono quindi opere di Aurelio Sanudo, vari commenti a San Paolo, il commento ai Salmi di Marcantonio Flaminio... Una massiccia campagna culturale dunque, condotta tramite la tecnologia del momento, la stampa, lo strumento che aveva già servito eccellentemente, e continuava a servire, la riforma protestante, sferrata alla vigilia dell'apertura del Concilio di Trento (la prima sessione si tenne nel dicembre 1545).

Prelati importanti, in buona misura legati al partito imperiale, si dimostrarono ricettivi e permeabili all'indirizzo spirituale: Tommaso Badia, Pietro Bertano, Cristoforo Madruzzo, Alvise Priuli, Ercole Gonzaga, Giovanni Morone. Pur senza mai rinnegare o abbandonare la Chiesa, alcuni di loro portarono principi di chiara matrice spirituale-valdesiana fino alle ultime sessioni del concilio di Trento, adoperandosi per un compromesso con i luterani che il Concilio aveva smesso di contemplare probabilmente già dalle sue prime convocazioni. Nel conclave del 1549-50 Reginald Pole fu quasi eletto papa e in quello del 1559 quasi lo furono Giovanni Morone ed Ercole Gonzaga.<sup>110</sup>

A Viterbo venne fissata la lezione definitiva del *Trattato utilissimo del Beneficio di Giesu Christo Crocifisso verso i christiani*. L'autore principale, il monaco Benedetto Fontanini, conobbe Valdés a Napoli, mentre viaggiava verso la Sicilia per trasferirsi nel monastero di San Niccolò l'Arena, presso Catania; qui compose il trattatello che in seguito Marcantonio Flaminio rimaneggiò, con la plausibile collaborazione di Reginald Pole.<sup>111</sup> Lo strepitoso

---

<sup>108</sup> Lodovica Braida, *Libri di lettere. Le raccolte epistolari del Cinquecento tra inquietudini religiose e 'buon volgare'*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 54-99.

<sup>109</sup> La sorella di Francesco I patrocinava umanisti ed evangelici nel cenacolo di Meaux (fra loro Lefèvre d'Étaples ed Étienne Dolet).

<sup>110</sup> Nel conclave del '49 dopo la morte di Paolo III, Reginald Pole mancò lo scranno per un voto solo e un po' per la propaganda forsemmata del Carafa, che lo boicottava in tempo reale mostrando ai cardinali presunte prove della sua eresia (M. Firpo, *La presa di potere dell'Inquisizione romana*, Bari-Roma, Laterza, 2014, pp. 3 e sgg.); diventato il Carafa papa Paolo IV, il pensiero di un eretico alla guida della sua navicula petri lo tormentava, precisamente nella persona di Giovanni Morone, che era in carcere e sotto processo e tuttavia amato e stimato da molti colleghi, e da Filippo II. Prima di morire così promulgò una bolla che impedisse la candidatura ai cardinali accusati di eresia (*Cum ex apostolatus officio*), inutilmente: dipartito Paolo IV, il collegio cardinalizio liberò Morone e lo reintegrò a tutti gli effetti nel conclave che fu uno dei più lunghi e complessi della storia. Alla fine dei giochi ne uscì eletto Giovan Angelo Medici (che non era parente dei Medici di Firenze) e prese il nome di Pio IV. Secondo la volontà di Pio IV, Ercole Gonzaga e Giovanni Morone furono i presidenti delle ultime sessioni del Concilio di Trento. L'impero aveva appoggiato le candidature di Pole e Morone anche nei conclavi del 1555.

<sup>111</sup> M. Firpo, *Juan de Valdés*, p. 195. Per la minuziosa evidenza dei prestiti da Valdés e da Calvino, cfr. *Il Beneficio di Cristo* ed. Caponetto; per le interpolazioni del Flaminio, le loro ragioni e la diatriba con Ambrogio Catarino Politi, cfr. Ginzburg-Prosperi, *Giochi di Pazienza*.

successo del *Beneficio*, pubblicato anonimo a Venezia nel 1543,<sup>112</sup> contribuisce indirettamente alla diffusione delle proposizioni valdesiane fondamentali intorno alla grazia giustificante, ed è anche emblematico della loro attitudine alla ibridazione e alla contaminazione<sup>113</sup> – fattore, questo, che ancora una volta dimostra di saper rendere il valdesianesimo delle origini più ‘commerciale’, più spendibile.

L’unico manoscritto oggi esistente del *Beneficio di Cristo*<sup>114</sup> appartenne a Pier Francesco Riccio, segretario e maggiordomo ducale di Cosimo I a Firenze, e apre la scena sulle infiltrazioni valdesiane e spirituali che, negli anni Quaranta, permeavano la corte medicea. Fu infatti il Riccio, nel 1545-46, a commissionare al Pontormo gli affreschi del coro di San Lorenzo che tanto disturbarono i contemporanei, e a coinvolgere nel progetto l’umanista Benedetto Varchi, del quale erano note le simpatie ereticali.<sup>115</sup> Dal Vasari in avanti l’opera venne costantemente biasimata per ragioni formali, per un certo, strano manierismo poco allineato con le direttive tridentine in materia di arte figurativa e non privo di suggestioni michelangiolesche (nel 1541 era stato rivelato al mondo il *Giudizio Universale*), ma anche in contraddizione con il sommo maestro aretino;<sup>116</sup> la sua distruzione nel 1742 ha bloccato per lungo tempo ulteriori ipotesi. Gli studi del secondo Novecento sono giunti alla conclusione che il preteso disallineamento stilistico degli affreschi ne celasse uno più grave di carattere dottrinale: una allegoria della dottrina della giustificazione per fede grazie al sacrificio della morte di Cristo. Charles de Tolnay<sup>117</sup> per primo lesse nelle immagini la trasposizione del *Beneficio di Cristo*, ma la ponderosa ricerca di Massimo Firpo stabilì in seguito, con dovizia di contestualizzazione storica, culturale e religiosa, che il modello narrativo di quegli affreschi fu il *Catechismo* del Valdés.<sup>118</sup> La commissione artistica veicolava un progetto politico, San Lorenzo era il luogo

---

<sup>112</sup> *Trattato Utilissimo del Beneficio di Giesu Christo Crocifisso verso i christiani*, Venetiis apud Bernardinum de Bindonis, Anno Do. MDXXXIII.

<sup>113</sup> La più raffinate operazioni filologiche faticano a distinguere con certezza tutti i prestiti valdesiani dalle parti autenticamente benedettine, del Fontanini, e dagli eventuali inserti di Flaminio, o di Pole. Solo i copia-incolla da Calvino sono riconoscibili. Questo, forse, non solo per l’intenzione di confondere i detrattori ma per la natura stessa delle teorie. Può forse dirsi un altro esempio di “fluidità dottrinale” secondo l’espressione usata da Gigliola Fragnito per Gasparo Contarini (nella biografia del DBI, vol. 28, 1983).

<sup>114</sup> Nel codice Riccardiano 1785 all’Archivio di Stato di Firenze.

<sup>115</sup> Gli scritti del Varchi comprendono *Rime spirituali* dall’orientamento esplicito quanto quelle erotiche. Fa al caso nostro *Donna, che come chiaro a ciascun mostra*, che registra nell’originale, e nella stampa dei *Sonetti* del 1555, queste terzine: «Onde non lungi appo’l gran Bembo, luce/ L’alta Colonna e’l buon Valdessio, a cui/ Fu sì conta la via ch’al Ciel conduce./ Piacciavi dir (poi che le brame altrui/ Scorgete tutte nell’eterna Luce)/ Ch’io son qual era, e sarò quel che fui»; dalla stampa del 1573, la censura consiglia di sostituire al «buon Valdessio» un «buon Flamminio» (cfr. Cesare Vasoli, *Civitas mundi. Studi sulla cultura del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996, p. 128).

<sup>116</sup> Apparente assenza di organizzazione spaziale, muscoli flaccidi e non vigorosi, indifferenziazione sessuale, una diffusa impressione di energia vitale sottratta (Raffaella Corti, «Pontormo a San Lorenzo: un episodio figurativo dello “spiritualismo italiano”, in *Ricerche di Storia dell’Arte*, 1977, n. 6, pp. 5-47).

<sup>117</sup> Charles de Tolnay, «Les fresques de Pontormo dans le choeur de San Lorenzo à Florence», in *La critica d’arte*, IX (1950), pp. 38-52.

<sup>118</sup> Massimo Firpo, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Torino, Einaudi, 1997.

di culto ‘mediceo’ per eccellenza, e il valdesianesimo la «cornice ideologica» migliore per le necessità di Cosimo I in quel decennio: si opponeva allo zoccolo piagnone senza però minacciare il suo potere, costruiva un’immagine del duca «amatore del culto divino» e interessato ai fermenti religiosi, dichiarava fedeltà all’imperatore;<sup>119</sup> e faceva sapere tutte queste cose a papa Farnese, servendosi degli strumenti tipici di un gran principe della Chiesa. Ma l’evoluzione dei rapporti con Roma, negli anni, indusse Cosimo a rientrare nei ranghi dell’ortodossia.<sup>120</sup> Quando nel 1566 consegnò all’Inquisizione Pietro Carnesecchi, che presso di lui si credeva al sicuro, era ormai un paladino della Controriforma.

Nell’interpretazione del Nieto, a Viterbo il valdesianesimo interagiva per la prima con le riforme d’oltralpe (le interpolazioni dei riformatori individuate negli scritti del Valdés, sostiene Nieto, e persino quelle di Erasmo, non ne intaccano l’ossatura mistica, iberica e *alumbrada*)<sup>121</sup> viene discusso e confrontato con i testi di Lutero, Melantone, Calvino e Zwingli, e in questa commistione si completa il carattere autenticamente italiano dell’eresia.<sup>122</sup> La versione di valdesianesimo che si elabora a Viterbo diventa così, paradossalmente, più morbida e trattabile, e in virtù di questo riceve l’accoglienza calorosa del pubblico alfabetizzato che consuma quasi febbrilmente le stampe ‘spirituali’ degli anni Quaranta; per lo stesso motivo può insinuarsi a Trento e in San Pietro. Gli scritti valdesiani e le testimonianze di Carnesecchi suggeriscono che lo spagnolo lasciasse ai discepoli grande libertà di interpretazione, e quindi di azione; Le «multiformi propaggini e metamorfosi»<sup>123</sup> del valdesianesimo si espressero, secondo José Nieto, perché logico effetto della strategia comunicativa e educativa del maestro Valdés, che insisteva sui concetti cari al suo sistema religioso<sup>124</sup> senza però trattare nel dettaglio come questi si sarebbero concretizzati nella vita quotidiana, quali comportamenti, o frequentazioni, o azioni o letture avrebbero comportato lasciando all’interpretazione individuale un ampio margine di intervento.<sup>125</sup>

Un impulso decisivo alla divulgazione del messaggio di Valdés si ebbe grazie a chi decise di, o dovette, abbandonare l’Italia e vivere in esilio.

---

<sup>119</sup> M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo*, pp. 349-351. L’eresia che Cosimo temeva era l’eredità di Savonarola, sedimentata nelle coscienze fiorentine, repubblicana e anti-medicea.

<sup>120</sup> Negli anni Cinquanta la collaborazione di Cosimo con la politica repressiva dell’Inquisizione fu tuttavia limitata all’indispensabile, non mancò mai il suo sostegno all’ala evangelica dell’Accademia fiorentina né la sua protezione agli ‘amici’ perseguitati *religionis causa*. La ‘conversione’ accelerò dal 1560, quando i rapporti con Pio IV crearono i presupposti per ottenere il titolo granducale (M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo*, pp. e 352 sgg).

<sup>121</sup> Nieto esclude che durante i meeting di Napoli si leggessero i riformatori del centro Europa, perché Carnesecchi stesso mise a verbale di aver letto per la prima volta quegli autori a casa a Viterbo, nel 1541, dopo la morte di Valdés.

<sup>122</sup> J. C. Nieto, *Juan de Valdés*, pp. 148-149. Un’eresia italiana tutta basata su scritti non italiani.

<sup>123</sup> M. Firpo, *Juan de Valdés*, p. 233.

<sup>124</sup> Cfr. *ultra* 4.1.

<sup>125</sup> J. Nieto, *Juan de Valdés*, p. 154-155.

Suscitò scandalo il caso di Bernardino Ochino. Il francescano fuggì in Svizzera nell'agosto 1542 insieme a Pietro Martire Vermigli,<sup>126</sup> e spiegava la sua scelta nella celebre lettera di congedo per Vittoria Colonna:

Non piccolo fastidio di mente mi trovo qui fuor di Fiorenze venuto con animo d'andar a Roma, dove son chiamato, benché inanti che io fussi qui, da molti ne sia stato disuaso. Ma intendendo ogni dí più cose e il modo col quale procedono, son stato, particolarmente da don Pietro Martire [Vermigli] e da altri molti, persuaso a non andare, perché non potrei sì non negare Cristo o esser crucifisso. Il primo non vorrei fare, il secondo sì con la sua grazia, ma quando Lui vorrà andarò io alla morte volontariamente. Non ho questo spirito ora. Dio quando vorrà mi saprà trovar per tutto. Cristo m'isegnò a fugire più volte e in Egitto, e alli Samaritani, etc., e così Paulo. Immo mi dixè che io andassi in altra città, quando in una non ero ricevuto. Dapoi che farei più in Italia? Predicare suspetto e predicare Cristo sempre mascherato in zergo. E molte volte bisognò blasfemarelo per satisfare alla superstitione del mondo.<sup>127</sup>

Il sodalizio Ochino-Valdés risaliva alla primavera del 1536 quando il frate, al vertice del suo prestigio di predicatore infiamma-folle, era stato chiamato a Napoli per le prediche del periodo quaresimale. La forza di entrambi stava nella loro oralità, nella capacità di parlare, persuadere e convincere, ma rispondeva a due indoli e due obiettivi differenti che Nicolini individua con chiarezza:<sup>128</sup> il francescano tutto rivolto alla dimensione popolare, schietto fino alla brutalità, nemico giurato della protervia umanistica. Eppure i due si piacquero, frequentarono uno le 'lezioni' dell'altro, le discussero insieme, e c'è chi legge in questi episodi un'autentica manifestazione di interesse, da parte del Valdés, per la consapevolezza religiosa delle classi subalterne;<sup>129</sup> lo era forse anche la *Doctrina christiana* del 1529, ma i procedimenti di inchiesta impedirono di apprezzarne eventuali sviluppi.<sup>130</sup> Dal 1536 al 1542 molte teorie valdesiane viaggiano per l'Italia nelle prediche dell'Ochino e permeano le sue opere a stampa: per la salvezza è necessario credere all'amore e alla bontà di Dio, e non ad altro; le Scritture non sono un fine e una entità sacra, ma strumenti che aiutano a conoscere Dio; le interpretazioni dotte sono inutili se non dannose; la salvezza non è una ricompensa ma un dono gratuito, possibile grazie al sacrificio/beneficio di Cristo; ogni nozione formale su di esso (modalità della incarnazione, dettagli della

---

<sup>126</sup> Il Vermigli trascorse diversi anni in Inghilterra, durante il burrascoso interregno fra la morte di Enrico VIII e l'insediamento di Maria la Cattolica; insegnò *divinity* a Oxford e partecipava ai dibattiti teologici della giovane chiesa anglicana. Visse quindi a Strasburgo e infine a Zurigo.

<sup>127</sup> Trascritta da Costanzo Cagnoni, *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, Perugia, Editrice Frate Indovino, 1988-1993, vol. II, pp. 260-261.

<sup>128</sup> Benedetto Nicolini, *Il pensiero di Bernardino Ochino*, Bologna, Pàtron, 1939, pp. 21-24.

<sup>129</sup> Se Valdés scrisse per Ochino i canovacci di alcune prediche (*Processi Carnesecchi*, II/1, p. 143) significa che gli importò, almeno per un periodo o per sperimentazione, comunicare qualcosa alle masse (J. Nieto, *Juan de Valdés*, p. 147-148; M. Firpo, *Juan de Valdés*, p. 180).

<sup>130</sup> Il dialogo era destinato comunque ai mediatori del messaggio religioso valdesiano e non direttamente al popolo, per il quale il libro e la lettura costituivano pur sempre una barriera; barriera che la predicazione superava.

crocifissione, interpretazione dell'Eucarestia) è superflua se non controproducente, e così ogni dibattito che la riguardi.<sup>131</sup>

Questi concetti espatriano in Svizzera (e in Inghilterra, e nei paesi tedeschi e in Polonia, seguendo le sue peregrinazioni) e passano nelle numerose opere a stampa successive. La totale refrattarietà ai dogmi e alle questioni formali porterà Ochino a scontrarsi con il calvinismo in materia di predestinazione, dottrina eucaristica e trinitaria, e le stesse posizioni lo renderanno sgradito anche agli altri riformati.<sup>132</sup>

Il contributo di due fuorusciti eminenti quali Pietro Paolo Vergerio e Celio Secondo Curione operò invece sulla trasmissione testuale. Il vescovo di Capodistria raggiunse la Svizzera nel 1549 mentre Curione<sup>133</sup> si era stabilito a Basilea nel 1546, dopo anni di peregrinazioni. Tramite Vergerio, Curione entrò in possesso di un manoscritto spagnolo con le *Cento e dieci divine considerazioni* e lo tradusse in italiano; l'opera uscì nel 1550 a Basilea<sup>134</sup> ed è questa la più antica stampa conservata (mentre non si è conservato l'originale castigliano). La prefazione del Curione completa e fissa la descrizione tradizionale di Valdés, aggiungendo al profilo umanistico (contenuto nelle lettere di Erasmo e del Sepúlveda già menzionate) l'aristocrazia del lignaggio e la vocazione religiosa-pastorale, in uno scritto verosimilmente programmato per confezionare alla teologia delle *Considerazioni* un autore perfetto:<sup>135</sup>

Giovanni Vadesso fu di nazione spagnolo, di *parentado nobile*, di *grado onorato* e splendido cavaliere di Cristo, ma se ne stette in Italia e fece la maggior parte della vita sua in Napoli, dove con la *soavità della dottrina* e con la *santità della vita* guadagnò molti discepoli a Cristo, e massime fra gentili uomini e cavalieri e alcune signore in ogni maniera di lode lodatissime e grandi. Pareva che costui fusse da Dio dato per *pastore di persone nobili e illustri*.

---

<sup>131</sup> B. Nicolini, *Il pensiero di Bernardino Ochino*, pp. 27 e sgg. Suggestioni da *Alphabeta christiano* nei titoli dei *Dialogi sette* pubblicati a Venezia da Zoppino nel 1540, *dove si tratta: Nel primo dell'innamorarsi di Dio, nel secondo il modo di diventar felice, nel terzo di conoscer se stesso, nel quarto del latrone buono, nel quinto del pellegrinaggio per andar al paradiso, nel sesto della disputa di Christo con l'anima, nel settimo & ultimo della divina professione con un spirituale testamento*.

<sup>132</sup> Ochino trascorse gli ultimi due anni di vita peregrinando per il centro Europa e morì ad Austerlitz sul finire del 1564, presso l'anabattista Niccolò Paruta. La città ospitava da anni una comunità anabattista italiana (i seguaci del tirolese Jakob Hutter) e boema.

<sup>133</sup> Le simpatie riformiste del piemontese Celio Secondo Curione (1503-1569) erano risapute fin dai suoi anni di università, a Torino; dal 1528 al 1542 fu indagato e processato più volte; scrisse il dialogo satirico *Pasquino in Estasi*, altro best-seller antiromano negli anni Quaranta, ma gran parte della sua opera, letteraria e teologica, fu scritta e pubblicata a Basilea. Pietro Paolo Vergerio (1498-1565) invece si appassionò alla causa luterana durante i suoi incarichi diplomatici nei paesi tedeschi, dove Paolo III lo inviava per 'trattare' la riconciliazione con i protestanti.

<sup>134</sup> *Le cento&dieci diuine Considerationi del S. Giouanni Vadesso: nelle quali si ragiona delle cose più utili, più necessarie, & più perfette, della Christiana professione*. In Basilea, MDL (carte non numerate).

<sup>135</sup> Perfetto soprattutto per lettori protestanti. Ammicca senz'altro a questi Curione, ad esempio, dove giustifica la probità della condotta valdesiana *persino* in assenza di coniuge: «Non hebbe moglie, ma fu continentissimo: né attendeva ad altro, per quanto poteva, che alla vera mortificatione [...]».

Dalle *Considerazioni* del 1550 dipendono le traduzioni in francese, olandese e inglese uscite fra il 1563 e il 1646,<sup>136</sup> caso eccezionale per la produzione valdesiana. Che, diversamente, non esista una traduzione in tedesco è forse sintomatico della pronta presa di distanza luterana di fronte ad una trattazione teologica valdesiana completa, seppure nella forma più arida dell'elenco.

Venne invece tradotto in tedesco, e anche in polacco, il *Catechismo*. Una versione italiana della quale non si conosce luogo e data di stampa era compresa nell'Indice Della Casa<sup>137</sup> e recava il titolo *Qual maniera si dovrebbe tenere a informare insino da fanciullezza i figliuoli dei christiani delle cose della religione*; secondo la prassi, se ne distrussero quante copie se ne trovarono.<sup>138</sup> La versione più incisiva ai fini della divulgazione fu invece quella stampata a Basilea nel 1549, a cura del Vergerio, con il titolo *Lacte spirituale col quale si debbono nutrire et allevare i figliuoli dei christiani in gloria di Dio*. Secondo Firpo, Vergerio modificò il titolo per evitare che fosse troppo facilmente identificato con il libello appena condannato, dato che non solo i teologi di Roma, ma anche quelli di Ginevra lo avevano bollato eretico.<sup>139</sup> Le stampe successive, anche italiane, ricalcano quella di Basilea. Nel 1554 Vergerio ne curò una versione latina, che insieme a quella polacca e tedesca ne fecero un catechismo classico nell'Europa riformata centro-orientale.

Per concludere, la testimonianza più duratura del magistero napoletano di Juan de Valdés, la più carica di conseguenze, va ascritta a Giulia Gonzaga e Pietro Carnesecchi. I loro nomi si intrecciano all'*ecclesia viterbiensis* e alle multiformi vicende degli Spirituali e, soprattutto, grazie a loro gli scritti di Valdés scamparono la distruzione e furono trascritti, tradotti, tramandati, stampati.

Salvo rari spostamenti e di breve gittata (Pozzuoli per le cure termali, Viterbo per far visita al Pole), dal 1535 Giulia visse sempre a Napoli, dove il suo status e l'abilità relazionale le consentivano un'esistenza estremamente autonoma per gli standard femminili del tempo; libera di entrare e uscire dal monastero, proprietaria di un palazzo cittadino dove ospitava gli ospiti e la servitù, lei stessa sovente ospite della corte del vicerè. Da quando le venne assegnata la tutela legale del giovane Vespasiano, figlio del fratello Luigi, si trovò ad amministrare in suo nome e per suo conto gli affari di Bozzolo e Sabbioneta<sup>140</sup> e ad occuparsi allo stesso tempo della sua educazione; riuscì a gestire tutto tramite una sapiente rete di relazioni personali, coltivate di persona a Napoli e per corrispondenza nel resto

---

<sup>136</sup> E. Cione, *Juan de Valdés*, pp. 124-126.

<sup>137</sup> Pubblicato, lo ricordiamo, nel 1549.

<sup>138</sup> Quando Cione aggiornò la bibliografia di Valdés per la stampa del 1969 se ne conosceva un unico esemplare nella Biblioteca Aulica di Vienna (la *Prunksaal* costruita da Carlo VI nel Settecento all'interno della biblioteca di corte e adibita oggi a salone di gala della Biblioteca Nazionale Austriaca).

<sup>139</sup> *Alfabeto cristiano* ed. Firpo, pp. CLXXV-CLXXVI. Celio Secondo Curione non nascose il sospetto che il vescovo di Capodistria intendesse esportare l'operetta valdesiana spacciandola per propria, una volta taciuto l'autore e ritoccati alcuni elementi distintivi come il titolo. L'accusa risale però al 1558, quando fra Curione e Vergerio erano ormai guerra aperta.

<sup>140</sup> Il padre di Giulia e Luigi, legittimo signore delle terre mantovane, era morto anch'egli nel 1540.



di Italia e oltre.<sup>141</sup> Forte di questa privilegiata indipendenza e di protezioni invidiabili ai vertici della Chiesa, a Napoli la Gonzaga organizzava incontri a tema religioso nei suoi appartamenti, fra amici e conoscenze ritenute affidabili, e operava come ‘centro di smistamento’ dei testi di Valdés, affidando gli originali spagnoli (autografi o copie non è dato sapere) ad ‘agenti’ per la distribuzione e il lavoro sul testo: Marcantonio Flaminio, Pietro Paolo Vergerio, Pietro Carnesecchi.

Tuttavia le frequentazioni della nobildonna insospettirono l’Inquisizione fin dagli anni Quaranta e, se non giunsero mai ad una pubblica accusa, ci furono numerose allusioni e intimidazioni oblique; alcune la indicavano chiaramente come la custode degli scritti eretici del Valdés. Lei si difese sempre a spada tratta, con un’abilità dissimulatória che forse superava addirittura il nicodemismo raccomandato dal maestro.<sup>142</sup> Ma quando nel 1563 morì il suo garante più potente, Ercole Gonzaga, il Sant’Uffizio dispose prontamente una inchiesta. Non scattarono mai convocazioni o procedimenti, tuttavia alla sua morte, nel 1566, le sue residenze furono perquisite e sequestrati «le sue scritture e libri»;<sup>143</sup> fra questi, circa duecentocinquanta lettere del protonotario apostolico Pietro Carnesecchi, l’amico di una vita.

Si erano conosciuti a Napoli nel 1539, scoprendo un’affinità elettiva nella dottrina valdesiana e anche in tanti altri aspetti della vita quotidiana dell’alta società pensante. La corrispondenza Gonzaga-Carnesecchi è un patrimonio sterminato di notizie sul costume dell’epoca - feste di nozze ed esequie, tornei e rosari, la farmacopea del tempo, le carte astrali, gli aneddoti dai conclavi, il gossip dell’aristocrazia, la buona cucina - e una registrazione più che ventennale dei moti dell’anima dei corrispondenti priva di connotazioni pietiste, anzi, resa autenticamente toccante dalla compresenza costante di prosaicità e affliti spirituali e da una vena di affetto e stima che non conosce flessioni.

Putroppo queste lettere offrivano un racconto talmente puntuale e palese dell’eresia di Pietro Carnesecchi (e di Giulia), una mole di informazioni sensibili così opportune ai fini inquisitoriali - i nomi e le date, gli eventi e le ragioni - da non lasciare speranza. Ogni tappa della sua esistenza era sempre stata eretica: amicizie compromettenti in ogni città, traffico costante di libri proibiti, incessante proselitismo, sempre sotto la copertura del suo ruolo diplomatico. Il protonotario era incredibilmente uscito incolume da due processi e

---

<sup>141</sup> Per improntare la carriera militare del nipote, ad esempio, Giulia scriveva alla corte spagnola e a volte direttamente a Carlo V, e l’adolescente Vespasiano, futuro Toson d’Oro, trascorse diversi anni a Madrid paggio del principe Filippo. Consueta la corrispondenza con l’amica Isabella Briseña anche durante l’esilio svizzero di quest’ultima, durante il quale Giulia le fece pervenire anche denaro (S. Peyronel Rambaldi, *Una gentildonna irrequieta*, pp. 182-183).

<sup>142</sup> S. Peyronel Rambaldi, *Una gentildonna irrequieta*, p. 158.

<sup>143</sup> Il materiale era parte dell’eredità di Vespasiano Gonzaga, al quale il Sant’Uffizio promise di restituirlo, non appena esaminato, al netto degli eventuali scritti valdesiani (*Processi Carnesecchi*, II/1, p. 130 n23) e di quanto servisse all’indagine - e le lettere Carnesecchi contavano da sole 800 carte. Il rimanente patrimonio documentario di Giulia Gonzaga dovrebbe essere confluito nell’Archivio di Sabbioneta, distrutto fra Sette e Ottocento.

una condanna a morte in contumacia,<sup>144</sup> ciò che esaltava la soddisfazione del Sant'Uffizio per le prove raccolte e peggiorava le prospettive sul suo trattamento da imputato. Venne giustiziato il 1° ottobre 1567, decapitato prima del rogo in considerazione dello status ecclesiastico, ma non gli si risparmiò la tortura durante il processo. I verbali dei numerosi, ossessivi interrogatori a cui fu sottoposto costituiscono il documento dell'epoca più ricco ed organico sulla figura di Juan de Valdés durante gli anni italiani, e la testimonianza più consistente di un suo diretto discepolo.

Il supplizio del Carnesecchi segna per convenzione la vittoria della Chiesa cattolica sul dissenso religioso in Italia.

---

<sup>144</sup> «...fino ad allora era riuscito a sottrarsi all'esemplare condanna che meritava solo grazie alla distrazione di Paolo III, alle complicità di potenti cardinali, alla protezione del duca di Firenze, al colpo di fortuna della distruzione degli archivi inquisitoriali, alle mille bugie che aveva saputo raccontare nonché alla dissennata cecità di Pio IV», Firpo-Marcatto, *Processi Carnesecchi*, II/1, p. XIII.

Neapolis



**N**eapolis urbs vetusta atq; felara Campanie olim parthenope dicta. Cui<sup>9</sup> origine Tit<sup>9</sup> Iul<sup>9</sup> Iocra  
 suo refert in cumais his verbis. Palepolis fuit haud. peul. vbi nūc Neapolis e duab<sup>9</sup> urbis<sup>9</sup> item  
 Ppulus habitabat cumis erat oriūdi. palepolimq; quā teneret greca dicit infra Iul<sup>9</sup> a publico plau-  
 tio cōsule capta fuisse. ⁊ infra Bas public<sup>9</sup> inter palepolim neapolimq; loco opportune capto diremerat bo-  
 stibus societate aurelij mutui. Quidā tñ scribit eā regā ciuitate a dyomede rege in littorib<sup>9</sup> maris cōditā  
 fuisse. Que postq; romanis se sūdicat: eisdē alijsq; principib<sup>9</sup> ⁊ dñis fidē semp seruauit. Tit<sup>9</sup> q; dicit Neap-

Hartmann Schedel, *Liber chronicarum*, 1493

Napoli

#### 4. L' *Alphabeto christiano*. Ricorsi teologici e paradigmi pedagogici.

*En la noche dichosa,  
en secreto, que nadie me veía,  
ni yo miraba cosa,  
sin otra luz ni guía  
sino la que en el corazón ardía.*  
(Juan de la Cruz)

*There is yet faith  
But the faith and the love and the hope are all in the waiting.  
Wait without thought, for you are not ready for thought:  
So the darkness shall be the light, and the stillness the dancing.*  
(Thomas S. Eliot)

La stesura dell' *Alphabeto christiano*, nel 1536, precede la sistematizzazione teologica che impegna Juan de Valdés negli ultimi anni della sua esistenza e rappresenta in certa misura la giunzione fra il passato in patria e il presente in esilio, ma contiene anticipazioni del pensiero religioso della maturità. Riecheggia in molti passaggi il *Diálogo de doctrina christiana* (1529), meno esplicito negli omaggi ad Erasmo e sempre vibrante nel lessico *alumbrado*. Sapere spagnolo anche nelle decorazioni letterarie del recitato, dove alle salacità del quartetto di umanisti del *Diálogo de la lengua* subentra un minuetto di battute debitore alla tradizione cortese e alla poesia cavalleresca care alla formazione giovanile del Valdés; Giulia Gonzaga riceve le riverenze, da dama quale è, e ascolta, come a Napoli, come i suoi compagni alle conversazioni di Chiaia, tutta questa 'sapienza' valdesiana; e la saggia, la mette alla prova, come era comprensibile attendersi da un auditorium informale, dove discenti e amici si confondono.

La dimensione pedagogica dell' *Alphabeto christiano* è disegnata con tutti i mezzi formali tipici della pedagogia letteraria. In primo luogo l'essere un dialogo. Quindi la messa in scena di due interlocutori nel ruolo consapevole l'uno di discepolo e l'altro di maestro, che presentano al lettore, al pubblico (il dialogo ha di per sé un alto potenziale recitativo-teatrale) un'occasione di ammaestramento. Proseguendo, il discepolo pone al maestro dubbi e domande, mostrandosi di volta in volta grato per le risposte o turbato per il loro contenuto; il maestro replica pacato, dispensando dottrina ma anche input extra-informativi quali incoraggiamenti, conforto o biasimo. Sempre il maestro chiude il dialogo all'insegna della pacatezza e dell'ottimismo, trattando un argomento di particolare impatto e significato (quello della libertà cristiana).

Fin qui lo scheletro dell' *Alphabeto*.

Sono naturalmente i tessuti che lo rivestono a incarnare la sua singolarità e a differenziarlo in buona misura dagli altri dialoghi valdesiani, e dagli altri dialoghi cinquecenteschi con finalità educative e formative.

Sembrirebbe logico riconoscere la più vistosa di queste singolarità nell'oggetto del dialogo, nella (complessa) risposta alla domanda fondamentale di Giulia: in che modo si raggiunge la perfezione cristiana? C'è anche il quesito della salvezza, ovvio, ma non è esclusivo; l'autore ci tiene a mostrare che la sua pupilla è angustiata per la vita più che per la morte: in che modo si raggiunge in questa vita la perfezione cristiana che rende felici, sereni, appagati? La risposta alla domanda fondamentale, nei dialoghi letterari, ergo fittizi, è quasi sempre e convenzionalmente altrettanto simulata, inventata. Invece nell'*Alphabeto* il pretesto dell'opera (l'occasione di ammaestramento, qui) non solo rivendica verosimiglianza - persone reali che agiscono nel proprio ruolo in un contesto quotidiano non stereotipato - ma afferma di dipendere da un evento molto preciso, che si inserisce in una rete di relazioni e associazioni talmente circostanziata da costituire un filtro permanente, attraverso cui proiettare il testo per tentare di leggerlo nella luce corretta. Che dopo una predica dell'Ochino Giulia Gonzaga e Valdés abbiano discusso o meno della perfezione cristiana, fa poca differenza; che Ochino abbia predicato a Napoli e che l'aristocrazia dirigente e l'alto clero pendessero dalle sue labbra, invece, importa: delinea il pubblico ideale della *lectio* valdesiana oltre l'allieva prediletta e, magari, oltre i valdesiani di più stretta osservanza.

A misura di questo pubblico il dialogo viene confezionato, nell'articolazione del messaggio e nelle scelte stilistiche che ne dovrebbero agevolare la ricezione.

Giulia Gonzaga, aristocratica e devota, rappresenta questo pubblico e allo stesso tempo, lungi anche lei dal diventare stereotipo, conserva una individualità per nulla artificiosa; il ritratto che Valdés compone del loro rapporto, con allusioni leggere e brevi battute sparse tra una filippica e l'altra, trasmette la tranquillità sottintesa delle cose vere.

Ogni segnale di verità è freccia all'arco di una guida spirituale con le ambizioni di Valdés e un'attrattiva in più per il lettore, che viene accompagnato con decisione fra quelli che dovrebbero essere i rudimenti della perfezione cristiana, e che si sviluppano fra evidenti assonanze *alumbrade* e diffusi richiami alla lezione agostiniana (in particolare dal *De magistro* e *De spiritu et littera*). E se questa sembra recuperarsi in tanta parte ma non in quella più strettamente linguistica, pure esiste nell'*Alphabeto christiano* una interessante relazione con le questioni linguistiche contemporanee, fulmineamente espressa nella dedica di Valdés alla Gonzaga: «... [uoglio] che di questo Dialogo si serua come si seruono della grammatica i fanciulli che imparano la lingua *latina*». Non una lingua qualsiasi, non la propria lingua madre, che si impara spontaneamente da chi ci sta intorno e nemmeno una lingua straniera. Il latino era lingua morta e Valdés aveva scritto il *Diálogo de la lengua* sull'opportunità di rimpiazzarla con il castigliano. Paragonato al latino, il codice del perfetto cristiano è del tutto estraneo all'esperienza umana quotidiana, totalmente innaturale; e Valdés torna con insistenza, nel testo, sul carattere non naturale della divina sapienza e del suo apprendimento. Così anche l'*Alphabeto* che dà il titolo dell'operetta non intende minimizzarne il messaggio accennando ad una rassicurante quanto vaga e

modernamente intesa semplicità francescana, quanto fissarne il valore di costitutivo essenziale ed esauriente: l'alfabeto contiene tutte le possibilità di una lingua fino al massimo della difficoltà, è lo strumento più basilico ma, in fondo, anche l'unico utile. E *questo* alfabeto sostiene di fornire gli strumenti per imparare a conoscere gli estremi dell'esistenza, il sommamente piccolo e il sommamente grande, noi stessi e Dio.

## 4.1 Cenni di teologia valdesiana.

Il sistema teorico che trae origine dalle speculazioni di Juan de Valdés non può identificarsi staticamente nella sua trattazione più completa della religione cristiana – le *Cento e dieci divine considerazioni* – e nemmeno nel gruppo degli scritti composti durante ultimi anni di vita, dove l'incertezza ineludibile della fasi (e motivazioni) di stesura impedisce di chiarire i retroscena di alcune evidenti oscillazioni tematiche.<sup>1</sup> Peraltro focalizzarsi sulla fase conclusiva del magistero valdesiano non rende giustizia alle ragioni profonde della sua fluidità,<sup>2</sup> legate alla natura liquida della parola parlata, e non scritta: la conversazione, il dialogo, la discussione quotidiana dei punti caldi della spiritualità del tempo comportavano un incessante arricchimento, ripensamento e rettifica del pensiero. Possiamo rintracciare però alcuni aspetti delle tematiche sensibili nella questione religiosa del Cinquecento che ricorrono nell' *Alphabeto christiano*, e che in molti Valdés aveva maturato in Spagna ed esposto nel *Diálogo de doctrina christiana*.

Per cominciare il tema della luce; dilagante nella Bibbia a partire dai primi versi della Genesi («Ed Iddio disse, Sia la luce. E la luce fu»), sorgente di vita e di sostentamento, metafora per la parola di Dio, negli evangelisti trasmuta nel simbolo del Cristo. Ma la luce spirituale di Valdés somiglia più alla luce di Paolo, quella che lo acceca e sblocca la sua conversione, di cui l'apostolo scrive agli *Efesini* (I, 17-18):

Accioché l'Iddio del Signor nostro Iesu Christo, il Padre della gloria, vi dia lo Spirito di sapienza, e di rivelazione, nella riconoscenza d'esso. E [vi dia, renda] *gli occhi della mente vostra alluminati*, accioché sappiate qual è la speranza della sua vocazione [...]

È Dio che infonde luce, e con questa lo spirito, che di per sé è già sapienza e che rende consapevoli, e della sapienza e della missione di Cristo; di conseguenza la luce proviene da Dio anche quando si propaga in Cristo (*Ef. V, 8-14*).

---

<sup>1</sup> Insolito ad esempio l'approfondimento della predestinazione nell'omonimo discorso (cfr. *Alfabeto* ed. Firpo, pp. 173-182. Che Valdés modificasse i suoi scritti è documentato nei diversi testimoni delle *Considerazioni*, fra i quali si conservano anche manoscritti (cfr. Marco Iacovella, «Dall'Alfabeto cristiano al Beneficio di Cristo. Ricerche su Juan de Valdés e il valdesianesimo [1536-1544]» in *Rivista Storica Italiana*, vol. 128, N. 1, 2016, p. 182 n30.

<sup>2</sup> Nieto, *Juan de Valdés*, p. 144.

Dalle lettere di Paolo (*Romani*, ma anche *Efesini II*, 4-10), Lutero docet, proviene anche il tema della grazia giustificante. Per Juan de Valdés solo la grazia divina ha il potere di salvare l'anima umana, e la volontà divina di dispensarla è stata realizzata nel sacrificio di Cristo. Basta questo perché l'Inquisizione lo classifichi 'luterano', non tanto per sottolineare la fonte del pensiero ma perché il *sola gratia* era indissolubilmente legato al protestantesimo e 'luterano' caratterizzava precisamente il problema agli addetti del settore;<sup>3</sup> e in linea con Lutero sembrava la conseguente svalutazione delle opere e delle pratiche devozionali, e l'atteggiamento di fede incondizionata richiesta ai cristiani (*sola fide*).

Tuttavia la versione valdesiana della grazia giustificante differiva da quella luterana; non insisteva tanto sull'abiezione umana che aveva causato la crocifissione o sulle categorie di peccato e di peccatore, ma sull'effetto che la crocifissione esercita per volontà di Dio Padre: il *sacrificio* diventa *beneficio*; la passione, mero strumento, passa in secondo piano e Valdés richiama l'attenzione e la gratitudine del cristiano sulla conseguenza, che è sì la grazia per tutte le anime dopo la morte, ma che agisce anche sulla natura del peccatore vivente<sup>4</sup> (ad alcune condizioni che vedremo in seguito: conoscere Dio e comprendere di aver ricevuto la grazia). Nei testi valdesiani la passione e morte di Cristo mancano di ogni colore drammatico o cruento, sono descritte rapidamente, prive di carnalità, ridotte a ingranaggio meccanico meramente funzionale; intellettualizzate e compresse.<sup>5</sup>

Dalla dottrina della giustificazione deriva anche il biasimo verso la Chiesa, giacché insegna una religione di falsità e superstizione e nasconde la verità, tradendo la sua missione e la fiducia dei fedeli; la vera chiesa di Cristo è formata da tutti coloro che credono nella giustificazione e in quello che ne consegue, che percorrono il cammino autentico per conoscere Dio e la sua volontà. Radici paoline anche nell'opinione di Valdés sul primato del vescovo di Roma; sebbene nessuno scritto tratti apertamente la questione,<sup>6</sup> le testimonianze di Carnesecchi e della Gonzaga<sup>7</sup> la suggeriscono allineata con passi di Paolo

---

<sup>3</sup> Nieto sottolinea anzi che gli inquisitori avevano capito benissimo che la matrice del *sola gratia* valdesiano non era luterana (ivi, p. 159).

<sup>4</sup> Qui Roland H. Bainton evidenziava le implicazioni della teoria della giustificazione valdesiana per collegarle al misticismo di Johannes Tauler (*Bernardino Ochino, esule e riformatore senese del Cinquecento (1487-1563)*, Firenze, Sansoni, 1940, pp. 43-44). Esclusa, come si preciserà ulteriormente, una qualche filiazione spagnola dei domenicani tedeschi capitanati da Meister Eckart, le analogie valgono almeno qualche menzione.

<sup>5</sup> Nel *Catechismo* parla della crocifissione solo l'art. 17: «Che in questo verbo di Dio incarnato, in questo figliuolo di Dio, in questo Cristo pose Dio tutte le iniquità, tutte le ribellioni e tutti li peccati di tutti gli uomini, essendo esso innocentissimo e libero da ogni peccato, e che in lui li castigò tutti col medesimo rigore che se egli gli avesse commessi tutti fino a torli nella croce quella vita che aveva come figliuolo d'Adam e come uomo passibile e mortale, e che dopo per la sua ubidienza Dio lo risuscitò...»; nella *Considerazione LXXXII*, «l'agonia che sentì nella sua passione e nella sua morte Gesù Cristo nostro Signore» è la sofferenza spirituale di presentarsi davanti a Dio carico dei peccati degli uomini.

<sup>6</sup> Secondo Nieto, doppio indizio di una posizione ostile: a) se fosse stato papista, dichiararlo gli avrebbe procurato protezioni; b) se fosse stato papista, dichiararlo gli avrebbe consentito di dimostrarsi anche favorevole a una riforma della chiesa che non ne minasse le fondamenta. Quindi perché non dichiararlo?

<sup>7</sup> Nieto, *Juan de Valdés*, pp. 155-156.

che mettono tutti gli apostoli sullo stesso piano; ergo, il primato del papa non è giustificato.<sup>8</sup>

Appartiene a Paolo anche l'immagine dell'uomo vecchio, stato che precede la consapevolezza della giustificazione e della grazia, e che si leva di dosso come un abito ormai inadeguato (*Efesini* 4,22), rivelando l'uomo salvato da Cristo e rigenerato in Dio. Infine l'eco della seconda lettera ai Corinzi nelle formulazioni valdesiane sul valore conoscitivo della speculazione umana e su quello della Scrittura: «Il quale [Dio] anchora ci ha renduti sufficienti ad esser ministri del nuovo patto, non di lettera, ma di spirito: con ciò sia cosa che la lettera uccida, ma lo spirito vivifichi»<sup>9</sup>. Nessuna autentica conoscenza di Dio, o della sua volontà, o della sua grazia, esiste al di fuori di quella che può infondere lo spirito di Dio medesimo, non quella del ragionamento umano normalmente riversato nei libri, che non partecipa del mondo divino, e nemmeno quella della Scrittura che, se non è mediata dalla sapienza divina che fornisca al lettore umano una chiave di lettura opportuna (extra-razionale, extra-naturale), non verrà mai recepita secondo la Sua volontà;<sup>10</sup> dal momento che Dio non si trova nelle parole scritte, ma nello Spirito, l'unico libro che Valdés considera utile e ineludibile è il libro dell'interiorità, dove lo Spirito si manifesta:

V: Questo è, Signora, il libro nel quale desidero che uoi continuamente leggiate, perché in esso imparerete più in un giorno che in tutti quanti sono nel mondo potreste imparare in cento anni. Anzi, dico che tutto il buono che sta scritto, in tutto si gusta & intende in quanto l'animo di quello che legge sta disposto in questo modo, tanto *che anchora la sacra scrittura è ueleno all'animo che non tiene questa humile dispositione* la quale io desidero che uoi habbiate.<sup>11</sup>

Una delle *Preguntas* valdesiane è dedicata per intero a questo tema ed è stata significativamente stampata in calce alle edizioni dell'*Alphabeto christiano* del 1545 e 1546; *In che maniera il christiano ha da studiare nel suo proprio libro, & che frutto ha da trahere dallo studio, & come la santa scrittura gli serve per interprete, o commentario*. La Sacra Scrittura compare fin dal titolo in posizione eminente ma ancillare al 'libro interiore', e scendendo nel merito del testo diventa chiaro che non viene considerata superiore all'uomo, un gradino fra lui e la divinità (uomo>Scrittura>Dio); si fa invece a sua volta umile strumento, antologia di testimonianze ed esempi sui quali l'uomo riscontra quanto trova nel suo animo, e alla luce dei quali ri-legge e re-intrepreta quanto trova nel

---

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 157-158.

<sup>9</sup> *2Corinzi*, 3, 6.

<sup>10</sup> *Consideratione* LXIII: «Che la santa scrittura è come una candela in un luogo oscuro e che lo spirito santo è come il sole, questo si mostra per sette conformità».

<sup>11</sup> *AC* p. 206. Nella *Consideratione* XXXII, In che consiste lo abuso, & in che consiste l'uso delle immagini, & delle scritture: «l'huomo dotto che ha spirito, si serue delle sante scritture come d'un alfabetto della pietà Christiana, oue legge quello che appartiene alla pietà, infino a tanto, che penetra nell'animo, che il gusta, & il sente, non con il giudicio, né con l'ingegno humano, ma co'l suo proprio animo [...] tenendo per maestro *il proprio spirito di Dio*».



suo animo, con un movimento pressoché ermeneutico che però scalza la Scrittura alle sue spalle (uomo > Scrittura > uomo > Dio):

Sappiate che io costumò di chiamare l'animo mio il libro mio, peroché in quello si contengono le mie opinioni, così le false come le uere [...] Et in conclusione in quello si truoua quanto tengo di buono per lo fauore di Dio et di Christo et quanto ho acquistato di male per la prauità mia naturale [...]»<sup>12</sup>

Quando uoglio esaminare le mie opinioni nella cosa christiana, se sono false o uere, le uo paragonando con quelle che si legge che teneuano i Santi, li quali scrissero la santa Scrittura [...] Et di questa maniera la santa Scrittura mi serue come d'interprete o commentario per studiare meglio nel mio libro et meglio intenderlo.<sup>13</sup>

In Juan de Valdés il principio luterano del *sola scriptura* non ha senso.

Dall'antinomia paolina lettera/spirito provengono rilevanti considerazioni valdesiane che trovano corrispondenza in Agostino.<sup>14</sup> Nel *De spiritu et littera*,<sup>15</sup> che Agostino chiarisce essere una esposizione della dottrina di Paolo (35,61: «haec est doctrina S. Pauli»), troviamo tutta la riflessione valdesiana sulla legge scritta nell'antico Testamento (la lettera): essa si limita a reprimere e punire il comportamento umano, a rendergli noto cosa è male, spesso lo stimola al male innescando la perversione che prova piacere nel commettere azioni proibite e lo lascia in una condizione di totale servitù e passività di fronte al peccato; ma con l'intervento della grazia di Dio (lo spirito) tramite Cristo, l'uomo cambia la sua natura spirituale, conosce Dio e di conseguenza desidera la sua volontà e il Bene, e fugge il peccato non più per timore o obbligo, ma per amore del suo opposto; si affranca così da una condizione servile e nobilita la sua anima. La medesima argomentazione occupa uno spazio notevole nel *Beneficio di Cristo* (il capitolo II).

Compaiono nel *De spiritu et littera* molti altri topoi valdesiani, a partire dall'attributo dominante assegnato allo spirito fin dai vangeli: la luminosità (3,5) pervade gli scritti di

---

<sup>12</sup> AC, p. 232.

<sup>13</sup> AC, p. 234.

<sup>14</sup> Sulle origini agostiniane di Valdés si veda l'introduzione di Carlo Ossola a Juan de Valdés, *L'Evangelio di San Matteo*, Roma, Bulzoni, 1985. Secondo il filologo torinese l'eredità agostiniana del Valdés era già matura nel 1529 e nella *Doctrina christiana*, ed è di prima mano, non mediato da Lutero; così da Valdés (via Flaminio) e non da Lutero deriva la teoria della giustificazione nel *Beneficio di Cristo*, mentre quanto di Lutero si trovi in Valdés (e nel *Beneficio*) deriva dalle letture erasmiane di Alcalá de Henarez. La linea diretta *Beneficio*/[Valdés]/Agostino appariva probabilmente chiara ad Ambrogio Catarino Politi quando accusa l'autore del trattato di utilizzare dolosamente i padri della chiesa per ingannare gli ingenui. Altri studi alla base delle ipotesi di Ossola sono Carlos Gilly, «Juan de Valdés: Übersetzer und Bearbeiter von Luthers Schriften in seinem "Diálogo de Doctrina christiana"» in *Archiv für Reformationsgeschichte*, LXXIV (1983) e P. Lopez, *Il movimento valdesiano a Napoli. Mario Galeota e le sue vicende col Sant'Uffizio*, Napoli, Fiorentino, 1976.

<sup>15</sup> I testi di Agostino e loro note o commenti, se non diversamente specificato, sono citati dall'edizione delle *Opere* di Città Nuova Editrice: *De spiritu et littera* in *Natura e Grazia*, vol. XVII/1, Introduzione e note di Agostino Trapè e traduzione di Italo Volpi, 1981; *De magistro* in *Dialoghi*, vol. III/2, Introduzione, traduzione e note di Domenico Gentili, 1992<sup>2</sup>, pp. 723-795.

Agostino anche nel lessico.<sup>16</sup> La luce, nell'*Alphabeto*, simboleggia sensorialmente la superiorità assoluta dello spirito, la vista è l'unico senso chiamato in causa quando si tratta di conoscenza divina, seppure per figure retoriche;<sup>17</sup> la lettura e l'ascolto sono ingannevoli, in quanto le parole possono simulare l'esistenza di ciò che non è; ma l'occhio vede solo ciò che esiste davvero e la sapienza divina è verità per eccellenza. Ritroviamo le polemiche sul disvalore dell'esteriorità, che nelle opere così come nel culto religioso rischia di alimentare la vanità e la superbia, antepoendo l'amor proprio all'amore di Dio (*De spiritu* 7,11, 8,13, 10,17, 11,18...). Per concludere la tesi della libertà cristiana (16,28, 30,52, 32,56) innerva l'ultima parte dell'*Alphabeto* e la sua clausola, e ogni passo dove Valdés tenta di spiegare a Giulia in cosa differisca dalla servitù e come dipenda sempre dalla grazia giustificante.<sup>18</sup>

Un passo dell'*Alphabeto* potrebbe richiamare il *De spiritu* (30,52) persino nella scelta stilistica:

Neque enim lex impletur nisi libero arbitrio. Sed per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium iustitiae dilectio, per iustitiae dilectionem legis operato.

E così Valdés a Giulia:

V: [...] l'animo humano è tanto arrogantissimo, che se non si conoscesse per debitore del compimento della legge non si terrebbe per peccatore, & se non si tenesse per peccatore non temerebbe il giudizio di Dio, & se non lo temesse non s'humilierebbe, & se non s'humiliasse non acquisterebbe la gratia di Dio, & senza la gratia di Dio non potrebbe esser giusto innanzi a Dio, & non essendo giusto non si saluerebbe.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Mentre nelle lettere paoline appare di rado, pur nella posizione eminente e carica di senso che abbiamo segnalato in *Efesini* I, 17-18.

<sup>17</sup> Ma gli affreschi di Pontormo offriranno alla vista dell'osservatore una gamma di informazioni per *immagini* dalla corporeità intensa, quasi michelangiotesca. Secondo la ricostruzione di Firpo, dodici sezioni su tredici del ciclo (tranne quella dedicata al Martirio di San Lorenzo) il contenuto del *Catechismo*, tranne che per i tre articoli dedicati allo Spirito Santo (18, 19 e 20); lo studioso ipotizza che lo Spirito «doveva forse essere evocato dalla trama luminosa che si irradiava dalle finestre e investiva i corpi dipinti su quelle pareti in un trascolorare di luci e di ombre che la perdita degli affreschi impedisce anche solo di immaginare. È probabile che questa significativa assenza fosse suggerita dal desiderio di sottrarsi all'iconografia tradizionale della colomba o della fiammella e di evitare ogni riferimento al dogma trinitario [...] e attenersi invece allo spiritualismo del testo, in base al quale lo spirito santo non è la terza persona della triade divina bensì la voce di Dio «que inspira et invisibilmente trapassa por nuestros ánimos...» in *Gli affreschi di Pontormo*, p. 110.

<sup>18</sup> Nel tardo e breve *Discorso della predestinazione, della gratia et del libero arbitrio* il tema della predestinazione subentra alla grazia al vertice della catena («...intendo che dalla predestinazione dipende la gratia et dalla gratia dipende la fede», ed. Firpo p. 176) e introduce il caso dei predestinati a non ricevere la grazia, e quindi alla morte eterna. Menziona anche la carnalità di Cristo e della resurrezione e dimostra più rispetto per gli insegnamenti delle Scritture, facendo sembrare Valdés molto più vicino alla Riforma di quanto trapeli dall'*Alphabeto*.

<sup>19</sup> *AC*, p. 169.

Dal compimento/cognizione della legge, Valdés non giunge qui alla libertà ma adotta la stessa modalità di argomentazione serrata a brevi periodi causa effetto disposti a cascata, dove il primo provoca il secondo, rispettando persino il numero delle coordinate (sei).<sup>20</sup>

Persino più significativa nell'*Alphabeto christiano* sembra la presenza del *De Magistro*, vicino al testo valdesiano a partire dalla forma dialogica ma, sopra ogni cosa, modello del suo paradigma pedagogico: lo spirito e la grazia consentono all'uomo di auto-educarsi in una dimensione completamente intima e personale - l'uomo interiore<sup>21</sup> - nella quale si esaurisce la conoscenza di Dio, del mondo e di se stessi (cfr. 4.4); da qui, forse, anche il pericolo di «individualismo religioso»<sup>22</sup> sospetto alle chiese di qualunque confessione e molla dei tanti esiti postumi del pensiero valdesiano, dal momento che ogni uomo interiore è diverso dall'altro.

Prosegue, in Valdés come in Agostino, anche la metafora della luce, inseparabile ormai dalle azioni dello spirito sull'uomo («Iddio [...] alluma & apre gli occhi dell'anima nostra»)<sup>23</sup>, e altri postulati collegati alla terza parte del *De magistro* emergono dall'*Alphabeto*. È il caso delle riflessioni intorno a chi insegna e a chi impara.

Un maestro umano può al massimo suscitare curiosità nel discepolo, esercitarne la perizia, offrire parole, che non sono la realtà e le cose ma uno strumento per indagare la realtà e le cose; perché si compia il fine che desidera il maestro Valdés, però, sembra che Giulia possa avvalersi di uno strumento in più rispetto all'alunno di Agostino:

V:...il secondo passo sarà *applicare la uolontà* uostra a *uoler* caminare per questo camino che 'l predicatore u'ha discouerto & io penso più particolarmente mostrarui.<sup>24</sup>

In questo dialogo Valdés riconosce alla volontà umana un ruolo preminente nel percorso cristiano, mentre lascia in ombra, taciuta, la predestinazione, contrariamente alla tendenza degli ultimi scritti. Unico vero Maestro però rimane Dio, che non insegna con le parole ma con la luce del suo spirito, e non cerca una comprensione intellettuale né intellettuale e nemmeno l'esecuzione di un compito, ma «principalmente uouole il cuore».<sup>25</sup> L'insistenza su Dio 'vero maestro' in contrapposizione con chi si limita a parlare di dottrina appare anche nel *Catechismo*, che si chiude con le parole di *Giovanni XIV*, 24: «Il parlar qual voi udite non è il mio, ma del padre che mi mandò».

---

<sup>20</sup> Il commentatore Agostino Trapè conta in Agostino sette affermazioni perché conta la frase indipendente introdotta dal Nec. Nell'*Alphabeto*, questa trova corrispondenza anche parzialmente contenutistica nella domanda di Giulia a cui Valdés replica con la filatessa citata: perché il fatto che Dio ci abbia dato una legge da rispettare ci rende suoi debitori? (*Alphabeto* p. xxx.).

<sup>21</sup> Anch'egli già in Paolo, *Efesini VI*, 12.

<sup>22</sup> M. Firpo, *Tra alumbados e spirituali*, pp. 60, 103.

<sup>23</sup> *AC*, p. 185.

<sup>24</sup> *AC*, p. 179.

<sup>25</sup> *AC*, p. 165. *Considerationi XXXII*:

La formazione religiosa e teologica di Juan de Valdés è debitrice nei confronti degli *alumbrados* di Toledo, nei quali sembra trovare una corrispondenza la radicalizzazione dei motivi paolini e agostiniani appena accennati (acquisiti verosimilmente nel medesimo *milieu*): la dominante dell'illuminazione, la svalutazione totale delle esegesi filologiche e della teologia codificata, dei sacramenti e di ogni rituale e pratica di devozione. Ma porta il marchio degli illuminati anche l'insegnamento progressivo della dottrina cristiana in una dimensione comunitaria selezionata (gradualismo esoterico) e l'indipendenza della comunità dall'istituzione ecclesiastica. Da ricordare che lo spirito come fonte della comunicazione divina è un contenuto del misticismo francescano spagnolo<sup>26</sup> che si sviluppa dalla riforma di Cisneros e che con gli *alumbrados* ebbe più di un contatto (cfr. cap. 2.4); e che gli *alumbrados* come i francescani arruolavano numerosi *conversos*, nei quali non si può escludere una preferenza per un rapporto diretto uomo-Dio biblicamente simboleggiato da un raggio, un fascio, uno squarcio di luce.

A questo punto lo studio di Erasmo, intrapreso presumibilmente negli anni di Alcalá, si sovrappone ad una struttura teorica spessa e ben ancorata al terreno, a cui aderisce senza traumi ma che non giunge a rimpiazzare. Anzi, secondo l'analisi di Nieto Erasmo giungerebbe al momento opportuno per velare le ragioni teologiche autentiche di Juan de Valdés, fornendo al *Diálogo de doctrina cristiana* una copertura di intenzioni riformate-ma-non-troppo, e ad ogni modo non false, per proteggere e veicolare il messaggio illuminato; elemento extra-testuale a favore di Nieto, in effetti, può dirsi il fatto che il dialogo si salvò dalla condanna dell'Inquisizione grazie all'intercessione dei potenti erasmiani presenti al suo interno. La ricerca italiana più recente, tuttavia, prende le distanze dalla necessità di individuare una prevalenza nelle fonti o di stabilirne una gerarchia, sottolineando invece il carattere fortemente personale di riutilizzo e rielaborazione nel testo valdesiano:

Credo piuttosto che la presenza contemporanea di Erasmo e di Alba [Pedro, l'Arcivescovo] possano far pensare alla scelta di importare, in un voluto e consapevole eclettismo, idee espresse da Lutero ma avvicinabili a quelle che tanti altri avevano in qualche modo già espresso dal filone di riforma paolino-talaveriano ad Erasmo. Referenti e livelli diversi che sembrano del resto riflettere, anche nella prima opera giovanile, la complessità e l'intersecarsi di più livelli di messaggi che avrebbero caratterizzato la riflessione del Valdés più maturo. Erasmo, Lutero, Alcaraz, ma anche le forme di ibridismo che avevano toccato la riflessione alumburada.<sup>27</sup>

È stata smentita dagli studi del secondo Novecento una presunta filiazione del pensiero valdesiano dalle opere della mistica domenicana tedesca che collega Johannes Tauler a Meister Eckart, dopo avere accertato che le opere di Tauler entrarono in Spagna solo nella seconda metà del sedicesimo secolo. Ma le analogie di alcuni nodi teologici

---

<sup>26</sup> R. H. Bainton, *Bernardino Ochino*, p. 45; J. C. Nieto, *Juan de Valdés*, pp. 53 e sgg; S. Pastore, *Un'eresia spagnola*, pp. 85-86.

<sup>27</sup> S. Pastore, *Un'eresia spagnola*, p. 185 (sulla scorta di M. Firpo, Introduzione all'*Alfabeto cristiano*, pp. XLI-XLII).

individuati da Bainton e Cione rimangono, e sono forse più singolari appunto per l'indipendenza dei contesti spaziali e temporali in cui vennero elaborati: un misticismo che «spazia[va] più nel regno dell'essere che in quello delle relazioni personali», diversamente dalle tendenze dei nuovi francescani, che escludeva dalle pratiche esteriori ogni tentativo di blandire la divinità, che toccava il suo vertice nella trasformazione di uomo in Dio dopo essersi spogliato del vecchio uomo, degli appetiti carnali e dell'amor di sé.

Per integrare la sintesi del pensiero teologico valdesiano così come si configurava probabilmente intorno al 1536 in base ai testi, e come forse trapassava nei «spirituali conversari» con Giulia Gonzaga e gli amici di Chiaia, è interessante anche notare rapidamente quali tematiche mancavano all'appello.

Nell'*Alphabeto christiano* non si tratta di dottrina eucaristica o trinitaria e nemmeno di battesimo. È pur vero che le si potrebbe considerare questioni 'troppo teologiche', e la teologia e la dogmatica, si è visto, valgono nulla a cospetto della grazia.

Non ci si diffonde però nemmeno sulla resurrezione o sul giudizio finale, argomenti che riguardano il destino del cristiano in carne e ossa come ovvio corollario della salvezza.

Più inquietante dal punto di vista di una qualsiasi chiesa o confessione che si dica cristiana, non c'è posto per la vita materiale di Cristo, non per la sua predicazione o per le parabole, ma solo per i due comandamenti («la perfezione christiana consiste in amare Iddio sopra tutte le cose, e 'l prossimo come uoi stessa») – perché quelli completano il progetto divino e sono funzionali al sacrificio/beneficio; non c'è posto per gli apostoli, e nemmeno per la madre – perché non c'è posto per la passione, dentro al cui dolore amplificato fino al pulp nasceranno i culti mariani del cattolicesimo post-tridentino. Nell'*Alphabeto christiano* Cristo è un concetto:

V: Et così dico che *la uera cognitione di Christo*, poiché già credete che è uero Iddio & uero huomo, & come Iddio eguale al suo eterno Padre & una medesima cosa con lui, consiste in sapere & considerare *a che* uenne il figliuolo di Dio al mondo fatto huomo, *perché* patì & *perché* risuscitò.

Proprio per questo l'uomo fatica a seguirlo,<sup>28</sup> perché la sua natura carnale è incompatibile con la spiritualità del messaggio e delle promesse di Cristo (che adempiono il progetto divino):

V: Et per non rattenermi molto in questo, dico che se intieramente ponessimo tutta la nostra confidenza in Christo dando intiera fede alle sue promesse, non dependeremmo né staremmo tanto legate alle creature nelle quali confidiamo più che in Christo, *perché siamo*

---

<sup>28</sup> Nella *Consideratione XIV*, Valdés sostiene che la cosa più difficile da credere per un cristiano sia «il perdono generale per la giustizia di Dio, che fu eseguita in Christo».

*carnali*, & non giudichiamo delle cose se non tanto quanto il senso estrinseco le ci rappresenta, & così non tenemo conto con le intrinseche.<sup>29</sup>

Cristo è concettuale perché è concettuale la sua funzione mediatrice e salvifica. E quando Valdés concentra intorno a Cristo alcuni *focus* per Giulia, la necessità limpida che regolava secondo nessi causa-effetto gli eventi che portavano alla grazia<sup>30</sup> diventa necessità di dare significato a condizioni dell'uomo interiore dove la grazia si è già manifestata, l'uomo è già spiritualmente risorto, gli eventi sono tutti e solo «esperienza interiore»; si veda ad esempio la spiegazione del *Symbolum*, e in particolare la spiegazione quasi “quantistica” della verginità di Maria («non poteva se non...» «conveniva che fusse»), e l'associazione fra la crocifissione di Cristo e l'uccisione interiore, e per di più segreta, del proprio «uomo vecchio»:

V: ...passando più auanti direte con uerità che credete in Iesu Christo figliuolo di Dio un solo Signore nostro. *Questo crederete così perché l'amore & la obediencia con la quale conoscete che Christo si mostrò obedientissimo alla uolontà di Dio, & tutte l'altre diuine perfettioni che conoscerete in Christo, ui certifieranno che Christo è figliuolo di Dio, & la dolcezza & charità che confiderete in Christo ui costringerà a tenere lui solo per assoluto Signore uostro. Et passando più oltra nella uerità, crederete ch'egli fu conceputo per opera dello Spirito Santo, per che la mirabile perfettione che conoscerete in Christo u'assicurerà che la sua generatione, o concettione, non fu cosa ordinaria, ma ueramente opra dello Spirito Santo. Et con questa segurtà, entrando più profondamente nella cognitione di Christo, confesserete puramente che nacque dal uentre della uergine Maria, perché intenderete che tanta perfettione come conoscerete in Christo, non poteua nascere se non da madre perfettissima; imperò conueniua che fusse uergine auanti il parto, & nel parto, & dopo 'l parto. Appresso questo, quando sentirete dentro all'anima uostra che contra ogni ragione naturale u'è dolce il patire, u'è saporito il penare, & u'è gloriosa la croce, conoscendo in uerità che la gloria nella confusione & l'honore nel uituperio non si trouerebbe se Christo non hauesse nobilitato & l'uno & l'altro, con uiua fede confesserete che Christo patì, essendo Presidente Pontio Pilato. Et quando haurete crucifisso & sepolto con Christo il uostro huomo uecchio con tutti i suoi affetti e i suoi appetiti, non terrete dubbio alcuno di credere & confessare che Christo fu crucifisso, morto & sepolto. Dopo questo, quando ui ueggiate libera in alcuna maniera del peso de gli appetiti uostri & de gli affetti, considerando che così come Christo u'ha liberato da quello Inferno così anchora liberò i Santi Padri dal Limbo, crederete con uerità che Christo discese allo 'nferno. Et quando passando più auanti sentirete la uiuificatione dell'huomo nuouo, & per essa uedrete che sete risuscitata con Christo, sarete sforzata a confessare che il medesimo Christo il terzo di risuscitò da morte. Et quando uerrete a sentire che tutti i desiderij uostri sono drizzati allo spirito, tutti caminano uerso il cielo, conoscerete che già Christo sta nel cielo assiso alla destra di Dio Padre, & così lo confesserete. Subito infiammato l'animo uostro con desiderio che 'l mondo uegga Christo glorioso, poi che già lo uide passibile, tenendo per certo c'ha d'essere così, confesserete che Christo ha da uenire a giudicare i uiui & i morti. Et perché lo Spirito Santo che dimora in*

---

<sup>29</sup> *Alphabeto* p. 174. La *Considerazione XIV* spiega «Fralle cose che ci obbliga a credere la pietà Cristiana, quale è quella che con maggior difficoltà si crede [...] è il perdono generale per la giustitia di Dio, che fu essequita in Christo».

<sup>30</sup> Ad esempio in *AC*, p. 150: «se non fusse la legge non ui sarebbe conscientia, & se non fusse la conscientia il peccato non sarebbe conosciuto, & se 'l peccato non fusse conosciuto noi non ci humilieremmo, & se noi non ci humiliassimo non acquisteremmo la gratia, & se non acquistassimo la gratia non saremmo giustificati, & non essendo giustificati non salueremmo l'anime nostre».

*uoi u'aprirà gli occhi* perché conosciate in molte altre persone il medesimo spirito, conforme a quello che dice Dauid: «Qui timent te, uidebunt me, & letabuntur», cioè «quelli che temono te uedranno me, & s'alleggeranno con tutto il cuore», a bocca piena confesserete lo Spirito Santo. [...] Oltra di questo, quando per ISPERIENTIA INTERIORE haurete sentito la uerità di tutto il resto che uno fedele christiano dee credere, non dubiterete di confessare la risurrettione delli corpi.<sup>31</sup>

Ma, pur nella sua centralità, Cristo, che in quanto unico mediatore 'umano' incaricato da Dio sembrerebbe conservare il principio protestante *solo Christo*, deve a prescindere essere anch'egli conosciuto; cosa che non può accadere «per lume naturale né per altra industria humana se Iddio intrinsecamente non alluma & apre gli occhi dell'anima nostra» e porta Valdés ad affermare «che questa cognitione di Dio per Christo è SOPRANATURALE, per la quale bisogna speciale GRATIA DA DIO».

Dopo la *sola Scriptura*, dai cinque "sola" della tradizione protestante si incrina in questo modo anche un altro principio cardine del protestantesimo, in una negazione fondamentale che avrebbe legittimato chissà quale altro rifiuto; ciò che bastava di gran lunga a fare di Valdés un eretico anche fra i riformati e i protestanti pur senza aver preso posizioni dichiaratamente anabattiste o antitrinitarie.<sup>32</sup> Questo pot-pourri di ingredienti eterodossi potenzialmente esplosivi si amalgama nell'*Alphabeto christiano* con una maieutica garbata, una direzione decisa addolcita dalle cortesie reciproche degli interlocutori e da occasionali concessioni umoristiche, una nenia omiletica che prende talvolta il sopravvento e narcotizza un po' la parenetica valdesiana, altrimenti sempre vigile; ma nessun artificio retorico ha mai reso possibile confondere il dialogo con una innocuo manualetto spirituale per gentildonne.

Juan de Valdés era, negli anni napoletani, quanto di più vicino al life-coaching conoscesse il Cinquecento prima dei gesuiti, e travasava nel dialogo con Giulia, per Giulia, un modello di autoeducazione non solo intessuto di trame eretiche, ma alternativo a quello destinato ad imporsi gradualmente nella seconda età moderna, nei paesi cattolici come in quelli riformati e protestanti, con le istituzioni, civili o religiose, che assumono il controllo dell'istruzione formale nelle scuole e una supervisione sempre più capillare nell'educazione informale degli individui - massimamente quelli che contano - fin nella sfera privata della spiritualità e della morale.

---

<sup>31</sup> AC, p. 191.

<sup>32</sup> Gli indizi di prese di posizione più estreme non mancano. Una lezione manoscritta della *Considerazione* XIX contiene un inciso sulla discutibilità del battesimo, concesso senza preparazione ai bambini, che nella stampa di Curione e in altri manoscritti non si trova (M. Iacovella, «Dall'Alfabeto cristiano al Beneficio di Cristo», p. 188 n58). La *Considerazione* LXIII, che svaluta la scrittura chiamandola «fioca candela» a cospetto dello Spirito definito «sole», scandalizza un traduttore ugonotto quale Claude de Kerquefinen; negli anni Sessanta, a Calvino quell'opera non piaceva per niente; la questione eucaristica è presente nel radicalizzato Juan de Villafranca, ma è difficile dire cosa provenga da Valdés (M. Firpo, *Tra alumbados e spirituali*, p. 97 e 112).

## 4.2 A monte dell'Alfabeto: il *Diálogo de doctrina christiana*.

Al *Diálogo de doctrina christiana* si è già accennato: unica opera pubblicata vivente l'autore, Juan de Valdés l'ha composta durante gli anni universitari alla Complutense e fatta stampare da Miguel de Eguía, editore pioniere e divulgatore appassionato dell'opera di Erasmo in Spagna. Uscita dai torchi di Alcalá nel gennaio 1529, l'Inquisizione di Toledo la esamina, la emenda (pochissimo), la assolve, ma vigila su Valdés e istruisce forse un processo che lo induce a fuggire in Italia mentre la situazione ancora lo permette.

Osservare alcuni passaggi della *Doctrina christiana* aiuta a contestualizzare ulteriormente l'*Alphabeto*, di sette-otto anni più tardo, nella sua architettura contemporaneamente religiosa e pedagogica, con motivi che si ripetono o maturano e altri che invece cadono definitivamente.

Apri il dialogo una dedica al marchese Pacheco de Villena, un po' mentore e un po' protettore dell'iniziazione religiosa valdesiana e di tanti *alumbrados*,<sup>33</sup> nella quale si chiarisce il pretesto narrativo: un avatar di Valdés, Eusebio, voce narrante, entra per caso in una chiesa, per appurare se e in che modo i sacerdoti insegnino ai bambini «i principi e i rudimenti della dottrina cristiana»; assiste alla lezione del curato Antronio, ricco di buone intenzioni ma oltremodo ingenuo, e lo induce a far visita all'arcivescovo di Granada, Pedro de Alba, per ricevere pareri e consigli sul miglior modo di impartire tali lezioni.

La vaghezza dei particolari spaziali e temporali, insieme alla successione dei fatti condensata nella medesima vaga cornice e punteggiata da parentesi e incisi moraleggianti, indica l'inverosimiglianza dell'occasione:

Passando un giorno, illustrissimo signore, per un borgo di questa regione, [...] mi misi in mezzo ai bambini di una chiesa [...] Egli [il curato] lasciò la sua casa e la sua chiesa, e io il cammino che seguivo (perché è giusto che ciò che più conta prevalga su ciò che conta meno), e andammo a cercare il signor arcivescovo, che, così disponendo Dio (il quale suole aiutare e favorire le buone intenzioni) trovammo in un monastero del suo ordine...<sup>34</sup>

Granada, Escalona, Alcalá? Siamo chiaramente nella *fiction* di una *Wanderung* spirituale. Da parte sua, Pedro Ramirez de Alba OSH<sup>35</sup> fu davvero arcivescovo di Granada, dal 1526 al 1528, e, nella pur breve durata della sua opera pastorale, lasciò pochi dubbi sul suo

---

<sup>33</sup> Cfr. *supra* 2.3

<sup>34</sup> *Doctrina christiana*, pp. 65-66.

<sup>35</sup> L'*Ordo Sancti Hieronymi*, fondato nel 1373 e secolarizzato gradualmente nell'Ottocento, nei secoli XV e XVI viveva l'epoca più fiorente. Proveniva dai gerolamini e da famiglia conversa Hernando de Talavera, confessore di Isabella di Castiglia nei primi anni di regno e primo arcivescovo di Granada riconquistata; apparteneva all'ordine il monastero di Yuste, dove si ritirò Carlo V dopo aver abdicato.



sincero desiderio di riforma;<sup>36</sup> stimatissimo da Valdés,<sup>37</sup> la sua figura era più che idonea ad ispirare reverenza e rispetto nei lettori del dialogo. Il curato Antronio invece è tutta riproduzione stereotipa del parroco da riformare (quindi da istruire), e Valdés impersona Eusebio, voce narrante e moderno erasmiano. Il frontespizio della stampa 1529 recitava: *Diálogo de doctrina christiana nuevamente compuesto por un Religioso*; dal momento che il libro usciva anonimo, attribuirne la stesura a un uomo di chiesa, piuttosto che no, caricava di autorità l'argomentazione teologica del conguense.<sup>38</sup>

La dedica al Villena ribadisce che Valdés avvertiva il bisogno di dare una dignità di categoria al suo trattato religioso e che si è servito del genere dialogico per esaltarla:

...decisi di metterlo [ciò che fu detto] in modo che ciascuno parlasse per sé, di modo che ne risultasse un dialogo più che un trattato, e anche perché il lettore, quando sente che parla l'arcivescovo, stia attento ad ascoltare le parole gravi, pie ed erudite di quell'uomo eccellente; quindi Vostra Signoria pensi che sta ascoltando lui, non me.<sup>39</sup>

Le ultime parole alludono a Valdés nel doppio ruolo di narratore ma anche di ventriloquo dietro la figura dell'arcivescovo. Quindi doppia, anzi, tripla voce ecclesiastica nel *Diálogo*: Eusebio analizza e interroga, l'Arcivescovo risponde pacato e deciso, il Curato azzarda interpretazioni goffe e dubbi grossolani ma diffusi. In realtà sempre la voce di Valdés che articola la prima esposizione organica del suo *corpus doctrinae*.

Marcel Bataillon mise a disposizione la prima lettura moderna dell'opera,<sup>40</sup> e vi rintracciò una preponderante ispirazione erasmiana espressa a più livelli: nell'elogio dei *Colloquia* che l'autore fa pronunciare all'interlocutore principale, apprezzati perché insegnano insieme il bello stile e il cristianesimo;<sup>41</sup> nei nomi di Eusebio e Antronio, protagonisti di due dialoghi di detti Colloquia;<sup>42</sup> nei temi di interiorità religiosa e critica alle pratiche della Chiesa di Roma cari all'umanista, che seguirebbero in parte la *Inquisitio de fide*,<sup>43</sup> e che

---

<sup>36</sup> Stefania Pastore, *Il vangelo e la spada*, cit., p. 159;

<sup>37</sup> Juan de Valdés, *Diálogo de Doctrina christiana*. Reproduction en fac-simile de l'exemplaire de la Bibliothèque nationale de Lisbonne (édition d'Alcala de Henares, 1529) avec une introduction et des notes / par Marcel Bataillon, Coimbra, Impresa de Universidade, pp. 45 e sgg; M. Firpo, *Juan de Valdés e la Riforma*, p. 32.

<sup>38</sup> Questo incoraggia anche le tesi di chi afferma che Valdés fosse realmente stato ordinato, senza costituire però un elemento decisivo. L'ipotesi sarebbe fondata per lo più sul fatto che Valdés percepiva rendita di alcuni benefici ecclesiastici, e su un appellativo rivolto per lettera da Paolo III, *clericus conquensis*. Fanlo y Cortés chiarisce che bastava la tonsura, senza ordinazione, per percepire alcune rendite ed essere chiamato clericus, e che però allo stesso tempo, secondo il regolamento di Alcalá, Valdés era un religioso (*Doctrina christiana* pp. 39-41).

<sup>39</sup> *Doctrina christiana*, p. 66.

<sup>40</sup> Cfr. n.143.

<sup>41</sup> *Doctrina christiana*, p. 85: «...voi leggete e studiate le opere di Erasmo, e vedrete quanto gran frutto ne ricaverete; e, a parte questo, dovete sapere che tra le opere di Erasmo c'è un libretto di colloqui familiari, il quale spiega che cosa egli fece perché i bambini apprendessero insieme lettere latine e cristianesimo...».

<sup>42</sup> Eusebius compare nel *Colloquium senile* ed Antronius in *Abbatis et eruditae*, stolto e pusillanime chierico satireggiato da Magdalia, donna erudita e proba.

<sup>43</sup> *Inquisitio de fide* è un dialogo incluso nei *Colloquia*, dove Aulus, cristiano 'regolare', e Barbatus, accusato di eresia, si confrontano sul rispettivo *credo* cristiano seguendo gli articoli del *Symbolum*, e concludono di trovarsi d'accordo sui fondamentali. Barbato rappresentava Lutero colpito dalla *Exurge*

vengono gradualmente radicalizzati. Si è visto nel paragrafo precedente invece come la critica più recente opti per un humus a prevalenza *alumbrado*, verniciato ad hoc di erasmismo per proteggerlo dalla censura e favorirne la circolazione.

Di nuovo nel merito dell'opera, il *Diálogo* interessa qui soprattutto come primo documento anche letterario della mistica e della dottrina valdesiana e predecessore titolato dell'*Alphabeto christiano*, che gli fa eco nella forma e spesso nei messaggi, e che laddove se ne discosta tratteggia in modo più marcato una propria personalità.

Rispondendo all'esigenza didattica che il dialogo presuppone, Eusebio e l'Arcivescovo fanno in modo di esporre brevemente, in apertura, gli argomenti che andranno a trattare: il Credo, i comandamenti, i peccati mortali, i doni dello Spirito Santo e le virtù teologali, il Padre nostro e la Scrittura. E chiariscono per tempo la questione fondamentale che tutti li implica: cosa contraddistingue il vero cristiano? Il che comporta una prima esposizione di dichiarazioni dalla discutibile ortodossia: il marchio di Cristo è nelle virtù interiori (prima la fede) e nella carità verso il prossimo, mentre tutto il resto è accessorio, comprese 'le cerimonie e gli ordinamenti della Chiesa'.<sup>44</sup>

Si procede poi con l'approfondimento del Credo, che sull'interiorità del credente mantiene l'accento:

EUSEBIO: E piacesse a Dio che tutti noi che ci chiamiamo cristiani imparassimo a non fissarci tanto su queste cose corporali ed esteriori, e a porre tutto il fondamento del nostro essere cristiani nelle cose spirituali e interiori.<sup>45</sup>

Animo sincero, buone intenzioni e ancora fede, ricompensate con il perdono di un Dio dalla misericordia infinita<sup>46</sup> tramite la grazia giustificante del sacrificio di Cristo - e siamo appena nella prima decina di pagine. La prospettiva della giustificazione entusiasma il curato, che però è abituato a credere in ciò che stabilisce una 'letteratura autorizzata'; ha buon gioco Eusebio a ribadire che le verità di fede non sono fatte per i libri e la ragione:

ANTRONIO: In verità, queste tre ragioni mi piacciono straordinariamente. Se qualcuno mettesse per iscritto tutto ciò che voi dite qui!

EUSEBIO: Mi sembra che, dal momento che tutto questo vi piace, lo dobbiate scrivere nella vostra memoria, o, per dir meglio, nella vostra anima.<sup>47</sup>

E poco oltre:

---

*domine* (1520), e Aulus un Erasmo ancora incline alla riconciliazione (*I Colloqui*, Milano, Feltrinelli, 1967, p. 435).

<sup>44</sup> *Doctrina christiana*, pp. 68-69

<sup>45</sup> *Doctrina christiana*, p. 80

<sup>46</sup> In questo passo (p. 75) il curatore afferma che l'aggettivazione valdesiana lo distingue dall'*Inquisitio* di Erasmo e lo avvicina al pessimismo di Lutero (le forze umane "deboli e meschine" per esempio) e che questo pessimismo si acuisce proseguendo nel testo.

<sup>47</sup> *Doctrina christiana*, p. 79.

EUSEBIO: ... le cose di questo genere è meglio si conservino impresse e fisse nell'anima che scritte nei libri.<sup>48</sup>

In questo modo Eusebio/Valdés accoglie come discente l'insegnamento dell'Arcivescovo:

ARCIVESCOVO: Non la ragione umana, che in questo afferra ben poco, ma la fede mi fa comprendere che per nessun'altra via si sarebbe potuto farlo meglio [salvare l'uomo tramite Cristo] né con maggiore utilità per noi.<sup>49</sup>

Dopo l'illustrazione del Credo si passano in rassegna i dieci comandamenti, dove non ci si limita a spiegare il divieto o la prescrizione di turno. Nei pressi del primo comandamento fa già capolino una velata svalutazione della vita religiosa ordinata, seppure pronunciata simulando reticenza e svicolando in certo modo dall'obiezione dell'ortodosso, ottuso, sì, ma avvertito sul pericolo sovversivo insito nel papello del prelado:

ANTRONIO: Dunque, di conseguenza, voi non fate differenza fra gli stati della chiesa militante, dal momento che mettete alla pari nella perfezione il plebeo con il vescovo?

ARCIVESCOVO: Io non parlo di questo genere di perfezione, ma della perfezione cristiana, della quale tanto più uno è perfetto quanto più la raggiunge.<sup>50</sup>

Coerente con l'incipit del dialogo, il tema della perfezione cristiana è scortato da quello della vita o dimensione interiore, di volta in volta chiamata anima o cuore, di volta in volta descritta con un esempio diverso e dotata di una nuova proprietà, qualità, virtù, sempre in opposizione a caratteristiche ed eventi esteriori:

ARCIVESCOVO: [...] colui che pecca con il cuore non pecca con la bocca né con le opere, così colui che pecca con il cuore non potrà essere giustificato né con la bocca né con le opere.<sup>51</sup>

Preghiere, donazioni caritatevoli ed indulgenze non servono a nulla se il cuore non è sincero, e quello, dice Geremia,<sup>52</sup> solo Dio lo può capire. Incombe il biasimo per chi esibisce atteggiamenti devoti e pratiche religiose che confinano con la superstizione e sono puramente gesti, accessori appunto:

ARCIVESCOVO: E anche di questo io soffro, vedendo a ogni passo molti di costoro che dite, i quali, per il fatto di portare dei rosari appesi al loro pugnoletto e un libretto di preghiere

---

<sup>48</sup> *Doctrina christiana*, p. 85.

<sup>49</sup> *Doctrina christiana*, p. 78.

<sup>50</sup> *Doctrina christiana*, p. 89.

<sup>51</sup> *Doctrina christiana*, p. 91.

<sup>52</sup> *Geremia XVII*, 9-10: «Il cuore è ingannevole più di ogni altra cosa e insanabilmente malato: chi lo può conoscere? Io, l'Eterno, investigo il cuore, metto alla prova la mente per rendere a ciascuno secondo le sue vie, secondo il frutto delle sue azioni». In accordo con l'Arcivescovo, le azioni del cuore non sono parole né gesti, sono pensieri.

nella manica, e di ascoltare messa ogni giorno, pensano e tengono per certo che, se si mettessero a fare i conti con Dio, resterebbero creditori.<sup>53</sup>

L'esteriorità è in relazione con la versione 'sbagliata' dell'amor proprio, quello che oscura l'amore per Dio, che solo può insegnare all'uomo come amare se stesso e il prossimo in modo corretto (dal sesto comandamento, *Non commettere adulterio*):

ARCIVESCOVO: C'è un altro tipo di adulterio, che è più pericoloso in quanto lo si percepisce meno; si tratta di quando l'anima del cristiano, che deve amare Dio solo e porre in lui ogni suo pensiero e affetto, ama se stessa o qualsiasi altra cosa al di fuori di Dio.<sup>54</sup>

La consapevolezza dell'amore di Dio allontana l'uomo dal desiderio delle cose del mondo, dalla brama di potere e ricchezza, dall'invidia, dal rimpianto, e lo rende povero in spirito:

EUSEBIO: Vediamo: chi è che chiamate povero in spirito?

ARCIVESCOVO: Colui che non vuole né desidera alcuna cosa in più di ciò che ha, e anche nei confronti di ciò che ha, ha deposto ogni attaccamento, al punto che se anche glielo togliessero non ne soffrirebbe.<sup>55</sup>

Nell'*Alphabeto*, Valdés insisterà molto con Giulia su questa virtù dell'animo,<sup>56</sup> che poteva offrirle sollievo là dove lui, suo avvocato, non era riuscito (la nobildonna stava perdendo una causa legale concernente l'eredità del marito defunto, e con essa una fetta considerevole delle sue rendite e della sua serenità).

Si toccano anche temi meno scottanti, ma altrettanto centrali nella retorica educativa valdesiana e ricorrenti nell'*Alphabeto*. Ad esempio la necessità di conoscere se stessi<sup>57</sup> per saper comprendere cosa è gradito a Dio e cosa no, disposizione carente nella coscienza religiosa un po' superficiale di chi è abituato a seguire un codice di comportamento convenzionale senza porsi troppe domande:

ANTRONIO: Se domanderete a me se ho altri dèi, vi dirò di no, in alcun modo.

ARCIVESCOVO: Credo bene che direte così, e anche da qui deriva tutto il danno: che, non conoscendo il nostro male, non cerchiamo di porvi rimedio, e così restiamo tranquilli in esso.<sup>58</sup>

Interrogandosi sulla legge, Eusebio e l'Arcivescovo parlano di magia, dando voce a un'ostilità che Valdés, nell'*Alphabeto christiano*, manifesterà in molti luoghi:<sup>59</sup>

---

<sup>53</sup> *Doctrina christiana*, p. 99.

<sup>54</sup> *Doctrina christiana*, p. 101.

<sup>55</sup> *Doctrina christiana*, p. 102.

<sup>56</sup> «Et questa è la liberalità christiana, & questa è la uera pouertà tanto lodata & comendata nella sacra scrittura», *AC*, p. 166.

<sup>57</sup> Cfr. ultra 4.4.

<sup>58</sup> Rif. *Doctrina christiana*, p. 89.

<sup>59</sup> Sono le 'cose e letture curiose', *AC*, p. 180-181.

ARCIVESCOVO: Cosicch  diremo che lo nominano invano [Dio] i fattucchieri e quelli che esercitano simili arti e quelli che per mestiere e guadagno giocano e bestemmiano, e forse potremmo collocare fra loro anche quelli che praticano non so che incantesimi. [...] <sup>60</sup>

EUSEBIO: Mi avete persuaso: un cattivo difensore hanno trovato in me gli operatori di incantesimi. <sup>61</sup>

ARCIVESCOVO: Quanto meno, se vivo, fra non molto nel mio arcivescovado li castigher  in modo tale che se ne sentir  parlare [...] <sup>62</sup>

All'altezza del quinto comandamento ecco citati *mormoratione*, dicerie e pettegolezzi, un altro caposaldo di Valdés quando si tratta di ammaestrare Giulia nel contegno quotidiano della perfetta dama cristiana, e anch'esso impresso nei verbali di Carnesecchi. <sup>63</sup> Dal momento che il Vangelo di Matteo (5, 21-22) invita a considerare atti omicidi la violenza verbale e i sentimenti d'odio,

ARCIVESCOVO: ...risulta evidentissimo che da questo comandamento siamo obbligati a non nutrire ira n  rancore alcuno contro il nostro prossimo, e a non dirgli, n  alle spalle n  in faccia, cosa alcuna che gli possa nuocere.

EUSEBIO: Dunque, in considerazione di ci , quelli che hanno per cosa spiritosa, e perfino per abitudine, andarsene sempre in giro beffando e canzonando, avranno bene qualcosa di cui occuparsi. <sup>64</sup>

Dopo i Comandamenti arriva il turno delle virt  cardinali, ma l'Arcivescovo non ama dilungarsi troppo su queste, perch  ogni uomo di buonsenso e animo gentile pu  esercitarle con successo senza bisogno di essere cristiano, anzi, la loro definizione deriva appunto dai filosofi pagani. <sup>65</sup> Assistiamo qui ad uno scambio di battute con il curato Antronio che mette in risalto tutta l'ironia di Valdés verso quel vecchio mondo di preti, con un tono sornione che ritroveremo spesso nell'*Alphabeto*:

ARCIVESCOVO: E quando voi, padre curato, insegnerete queste virt  ai vostri bambini e a chiunque altro, sar  bene che le appliciate alla dottrina di Ges  Cristo, affin , quando saranno grandi e le incontreranno in un libro di qualche filosofo, le sappiano intendere da cristiani e non da filosofi.

ANTRONIO: Questo lo far  molto volentieri, non foss'altro perch  sono nemico di queste filosofie e lettere profane; ma bisogna che voi diciate come devo farlo.

---

<sup>60</sup> *Doctrina christiana*, p. 91.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Doctrina christiana*, p. 93.

<sup>63</sup> Nel dicembre 1558 la Gonzaga scrive a Carnesecchi un pettegolezzo riguardo a un figlio illegittimo di Carlo V (*Processi Carnesecchi* II/2, p. 421: «...mi moro di voglia di sapere chi sia stata quella cortese principessa che l'aiut  a fare questo figliolo. Et perch  verisimilmente le donne lo sapranno prima degli huomini, prego Vostra Signoria a significarmelo quando verr  alla sua notitia, cosa che non arderei di ricercare se fusse viva la bona memoria di Valdesio per paura che non mi facesse un rabbuffo»; e Carnesecchi risponde agli inquisitori che chiedono il motivo dell'allusione di Giulia a Valdés: «Perch  il ditto Valdés era nello instituire i suoi discipuli molto severo, massime in reprendere la curiosit  superflua et in non admettere ragionamenti di cose vane et inhoneste » (*ivi*, p. 423).

<sup>64</sup> *Doctrina christiana*, p. 99.

<sup>65</sup> *Doctrina christiana*, p. 123.

ARCIVESCOVO: Perché, padre? Avete dedicato qualche tempo a queste lettere?

ANTRONIO: No davvero, e nemmeno vorrei.

ARCIVESCOVO: Perché dunque siete in cattivi rapporti con ciò che non conoscete?

ANTRONIO: Per la vostra vita, non fatemi di queste domande, ma rispondetemi a quanto vi ho chiesto.<sup>66</sup>

E qui forse leggiamo non solo una generica, divertita critica all'ignoranza di lettere e pigrizia di pensiero diffusa fra il clero, ma un preciso richiamo contro il rischio di demonizzare opere e autori senza averne debita conoscenza, e dunque inutilmente. Il richiamo costante e talora estremo di Valdés a subordinare ragione e cultura all'esperienza interiore vale in materia di fede, ma non esige che il cristiano allontani da sé la cultura dei libri: i bambini che oggi i curati ammaestrano in chiesa, domani leggeranno libri di filosofia precristiana e dovranno essere in grado di comprendere dove quella filosofia è compatibile con il cristianesimo e dove no.

Le virtù teologali invece suscitano un autentico entusiasmo episcopale, perché consentono al prelado di reintrodurre i temi della giustificazione e delle opere.<sup>67</sup> Ciò nonostante l'esaltazione della carità nella sua interpretazione paolina scorre rapida - l'*Alphabeta* la riproporrà a più riprese.<sup>68</sup>

Anche la disamina dei sette doni dello spirito santo (sapienza, intelletto, consiglio, forza, scienza, pietà, timor di Dio) passa piuttosto veloce; nuovamente sulla scorta di Paolo, l'Arcivescovo si sofferma sulla *pietà*, quale prova che anche la santità, sua conseguenza, è un dono di Dio per tutti i cristiani, e non prerogativa di pochi individui sommamente sapienti o addottrinati o in apparenza devoti. Questa pietà che si offre a chiunque la voglia accogliere turba la coscienza del curato, sempre legato alle formalità della chiesa e alla prassi elitaria che si riverbera dalle sue gerarchie; qualche anno dopo turberà anche donna Giulia, o almeno l'immagine di lei che Valdés disegna, scettica sulla possibilità reale di raggiungere una pietà interiore così pura da dirsi cristianamente santa, e impressionata non dalla democratica elargizione divina, come il buon Antronio, quanto dall'impegno che il suo conseguimento comporterebbe («Ma mi pare che è tanto malageuole a trouare, che non oso pormi a cercarlo», « Forte passo mi pare questo», «Molta perfettione è cotesta nella quale mi uolete porre», «& trouandomi io molto debile per soffrirle & resistere loro [le tentazioni], penso che non potrò perseuerare» etc.).

Il curato Antronio, controfigura di tanti maestri ed educatori del basso clero, è autenticamente preoccupato di cosa debba pensare, dunque insegnare, riguardo ai 'cinque precetti della Chiesa': sentir messa la domenica, confessarsi una volta l'anno, comunicarsi a Pasqua, digiunare nei giorni stabiliti, pagare le decime alla Chiesa.<sup>69</sup> Riceve una raffica di risposte che lo mandano in proba confusione: Valdés-Eusebio e Valdés-Arcivescovo

---

<sup>66</sup> *Doctrina christiana*, pp. 124-125.

<sup>67</sup> *Doctrina christiana*, pp. 125-29.

<sup>68</sup> Per esempio il paragrafo "Frutti della charità christiana", *Alphabeta* p. xxx.

<sup>69</sup> Le leggi positive ricavate dalla tradizione liturgica della Chiesa di rito latino e rese obbligatorie per i battezzati prima tramite l'iscrizione nel *Corpus Iuris Canonici* (e suoi epigoni) e poi estrapolate e sintetizzate nei Catechismi, per una più agevole divulgazione. I precetti sono ancora in vigore. Gli articoli in uso nel Cinquecento accorpavano confessione e comunione, e prevedevano il divieto di contrarre matrimonio nei giorni di penitenza. Di quest'ultimo Valdés non fa menzione.

sono più che mai coalizzati contro un prontuario di pratiche devote che considerano nocivo per il loro contenuto informativo quanto per la modalità di esperienza religiosa che instillano nel fedele, spiritualmente passiva, priva di consapevolezza e dunque fuorviante, e che non corrisponde a quanto si aspetta Dio, ma a quanto esige un'istituzione creata, nominalmente, per servirlo:

EUSEBIO: È più necessario che il cristiano sappia quello che deve fare verso Dio, che quello che deve fare verso la chiesa; so che non siamo obbligati a servire Dio per la chiesa, ma la chiesa per Dio.<sup>70</sup>

Poi i chierici scendono nel merito di ogni precetto. Chiunque partecipi alla messa deve essere in grado di comprendere cosa dicono le preghiere che recita, i canti che intona, le letture, e deve saper valutare quanto è cristiana l'omelia del sacerdote; senza questi requisiti, assistere alla messa è inutile. La confessione è necessaria solo in caso di peccato mortale e pentimento sincero, fermo restando che solo Dio può valutare il secondo elemento e, di conseguenza, la confessione auricolare non può essere affidabile. Dell'eucaristia non conta tanto quanto spesso ci si accosti al sacramento, ma che si abbia viva consapevolezza della sua efficacia nel rinnovare lo spirito. Stravolto il significato del digiuno, poiché impedisce la spontaneità del sacrificio e perde di vista lo scopo di esercitare il cristiano a moderarsi negli appetiti sensuali.<sup>71</sup> Critiche durissime infine al diritto dei prelati di riscuotere le decime: se esigono gabelle in nome di Cristo, siano almeno tenuti a fornire un servizio spirituale all'altezza della situazione, ad aiutare il prossimo con i medesimi proventi, a impartire la dottrina con competenza e dedizione. L'*Alphabeta* conserva gli elementi di critica al clero e alla chiesa laddove strettamente inerenti alla dottrina della giustificazione e delle opere (G: «...ho inteso dire che i Frati & le Monache tengono lo stato di perfezione per li uoti che fanno, se gli guardano», V: «... tanto terranno di perfezione christiana li frati & li non frati, quanto haueranno di fede & amore di Dio»), mentre scompare ogni riferimento diretto alla necessità di riforma spirituale o culturale e alla gestione della ricchezza.

Il tenore del discorso si mantiene nella spiegazione del Padre Nostro, che invoca il carattere interiore e tutto spirituale richiesto al cristiano nell'orazione<sup>72</sup>, e scocca qualche freccia all'indirizzo del culto mariano, praticato come devozione superstiziosa. La polemica contro il culto dei santi e della Madonna apparteneva a molte correnti riformiste di ispirazione evangelica, in primis ad Erasmo,<sup>73</sup> ma nell'*Alphabeta christiano* non trova spazio, e viene forse implicitamente inclusa nelle 'devozioni esteriori' tanto esecrate: sembra lecito dedurlo anche per l'evidente assenza dal testo della madre di Cristo, che Valdés nomina *en passant* in un'unica occasione (per motivare la sua verginità) ma non utilizza mai come modello di comportamento o fonte di ispirazione - pretesti comuni, quasi scontati, in un testo edificante dedicato a una dama e memore della tradizione letteraria cortese - men che meno come rappresentazione di autentica spiritualità.

---

<sup>70</sup> *Doctrina christiana*, p. 135.

<sup>71</sup> *Matteo VI*, 16-18 e *Marco II*, 18-22.

<sup>72</sup> *Matteo VI*, 6-7 e *Marco*,

<sup>73</sup> Cfr. nei *Colloquia* il dialogo *Peregrinatio religionis ergo*.

Valdés-Arcivescovo descrive inoltre i benefici e le modalità della contemplazione,<sup>74</sup> da attuare in solitudine, fonte di conoscenza di Dio, di se stessi e del mondo; nell'*Alphabeto* ne amplierà il concetto fino alla 'essamina di sé' (cfr. *ultra*).

Avviandosi alla conclusione si discute del ruolo dei libri e dell'istruzione. I libri consigliati ai fanciulli sono invero più numerosi che quelli raccomandati a donna Giulia,<sup>75</sup> sono anch'essi in volgare e identico il loro livello di difficoltà, mentre si caldeggia per loro una famiglia, un padre soprattutto, che ne curi, sempre cristianamente, la formazione letteraria. Anche i sacerdoti e i frati dovrebbero essere istruiti, ma questo raramente succede; lo dimostra sempre Antronio, che rivela di possedere anche un ultimo, gravissimo difetto: in generale l'ignoranza delle lettere, in particolare quella della dottrina.

EUSEBIO: Farete bene ad applicarvi d'ora innanzi a qualche tipo di studio, sia perché è bene per voi, sia perché è bene per i vostri parrocchiani; ai quali, poiché essi vi danno i loro beni, è ben giusto che voi diate dottrina, e non gliela potete dare se per parte vostra non la sapete, e non la potete sapere bene se non con fatica e studio.<sup>76</sup>

Dal modello perfetto di servitore di Dio in terra Valdés esige, sembra, moltissimo: una integrità etico-morale a tutta prova, una solida cultura generale e teologica, il coraggio di assumersi responsabilità accettando ruoli di potere che permettono grandi opere ad maiorem gloriam. Con figure di spessore come l'Arcivescovo Pedro de Alba o il suo predecessore Talavera, la gerarchia aveva dimostrato di saper servire bene Dio e preoccuparsi di dei suoi non per merito della Chiesa bensì per merito dei loro percorsi individuali, esercitati da una spiritualità che era la stessa in cui credeva Juan. Dall'*Alphabeto* però scompare anche la figura del prelado saggio e mediatore di dottrina, e i sacerdoti, i confessori, i predicatori, gli ordinati insomma, possono funzionare al più come sparring-partner nell'allenamento del cristiano ma non decidono e non dirigono il suo percorso.

Si direbbe che fin dagli anni della *Doctrina christiana* Valdés non nutrisse la benché minima fiducia nelle capacità della Chiesa di guidare le anime alla salvezza. Insieme alla sua caduta, Dio ha previsto per l'uomo una possibilità di riscatto che la Chiesa ostacola, perché fallisce nel compito di educare la sua interiorità a trattare con le cose divine e spirituali, e insiste nelle prescrizioni visibili, tangibili, misurabili - materiali - che non fan parte dei piani di Cristo o di Dio Padre, ma degli uomini. Valdés è più indulgente verso la natura umana, e molto più pessimista nei confronti della Chiesa. Non per nulla la sua fede 'politica' va all'Impero di Carlo V.

---

<sup>74</sup> *Doctrina christiana*, pp. 176-178.

<sup>75</sup> Nella *Doctrina christiana*, per i ragazzi: le epistole di Paolo e i Vangeli, le omelie del francescano spagnolo Montesinos, la *Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia, l'*Enchiridion* e altre opere di Erasmo tradotte in volgare, la *Imitatio Christi* di Thomas von Kemp, le epistole di San Girolamo, le traduzioni in volgare di Gregorio e Agostino; nell'*Alphabeto*, per Giulia la *Imitatio Christi*, le vite degli eremiti di San Girolamo, le *Collationes* di Cassiano.

<sup>76</sup> *Doctrina christiana*, p. 180.



### 4.3 La discepola prudente. Il *cammino signorile* di Giulia Gonzaga.

Sottolineare destinatario e pretesto dell'*Alphabeto christiano* è una ripetizione necessaria. Intorno alla storicità del personaggio di Giulia Gonzaga si configura la ragion d'essere del dialogo, e la *Dedica* di Valdés (cfr. 3.3) dimostra come l'autore fosse consapevole delle conseguenze: lettori che avrebbero frainteso il testo, e lettori che se ne sarebbero serviti appunto perché scritto per Giulia. Il dedicatario e destinatario e interlocutore di Valdés non si riduce a funzionale abbellimento letterario del discorso (per esempio la Laudomia Forteguerri del Piccolomini, figura pure storicissima) e nemmeno a manifesto ideologico (ognuno a modo suo lo erano il marchese de Villena, dedicatario, e l'Arcivescovo di Toledo, interlocutore della *Doctrina christiana*); Giulia determina i ragionamenti del trattato, non certo perché Valdés modifichi le sue opinioni o dottrine a seconda delle reazioni e obiezioni di Giulia (se la pacata inalterabilità che lo spagnolo dimostra nel testo rispecchiasse la realtà delle sue performance orali, sarebbe questa una importante caratterizzazione del suo carisma) ma perché in base a queste il maestro calibra la sua strategia comunicativa, decide cosa dire e come, adotta uno stile. L'esoterismo attribuito al magistero valdesiano passa anche per l'elevata personalizzazione dell'*Alphabeto christiano* concentrata su un «discepolo che egli amava»; difficile stabilire dove finisce la casualità e comincia il programma - Giulia 'provoca' la stesura dell'opera, oppure tutto l'impianto è creato ad arte da Juan de Valdés che riconosce in lei un potenziale emblematico e catalizzatore. In qualsiasi termini stiano gli eventi, la giovane vedova rappresenta il pubblico ideale del testo: benestante, non illetterato, mondano (un po' per dovere e un po' per vocazione), sinceramente interessato alla salvezza della propria anima e al futuro della religione cristiana, coinvolto, per diritto di nascita o per mestiere, nella *vita activa* (quindi politica) della famiglia, della città, dello stato.

Dallo stesso bacino proveniva, si può supporre (cfr. 3.3), il destinatario-tipo del *Diálogo de la lengua*, ma la controparte femminile e la serietà dell'argomento trattato richiedono una apposita codifica formale. Al posto del convivio umanistico fra sodali complici e un po' faceti, Valdés mette in scena un duetto che richiama i modi del conversare cortese fra il cavalier servente e la sua dama, e nonostante i due si appellino più volte all'amicizia che non vuole salamelecchi, il maestro smorza il suo piglio assertivo con cortesie e profferte di devozione, e la discente non perde occasione per ricordare chi comanda.

V: S'io parlassi con persona di basso, grosso & rozo ingegno, ben crederei d'hauer fatto qualche cosa; ma perché parlo con cui parlo, ho bisogno di poca industria per farla capace della uerità, di modo che non terrò di che gloriarmi se non solamente del credito che date alle mie parole.<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> AC, p. 147.

G: ...uorrei che in ogni modo mi diceste così brieuemente il parere uostro intorno del modo c'ho da tenere in essercitarmi in quelle, & non u'iscusate, perché non u'ammetterò iscusa ueruna.

V: In fine uoi Signora uolete esser sempre obedita, & hauete ragione.<sup>78</sup>

Anche in questo caso il gioco delle parti ha una sua verità perché il *solicitador* di Giulia Gonzaga era in tutto e per tutto un suo servitore, ma nella veste di patina stilistica potrebbe farsi riconoscibile rimando ai codici della letteratura cavalleresca cara al Valdés giovanile, fruita a tutti i livelli dei ceti privilegiati, dai cortigiani alle donne, e portatrice di un bagaglio di suggestioni tradizionali condivise.

Sempre con il pensiero rivolto a questo ceto composito, fatto di letterati e religiosi ma anche di militari, uomini d'azione e femmine che di rado avevano ricevuto una completa educazione umanistica, Valdés sfrutta la nota ignoranza del latino di Giulia: ci dice che possiede un Vangelo in italiano («poi che tenete il testamento nuouo in uolgare»), un *must have* per ogni riformista; ed ogni volta che si rende necessario citare un passo scritturale la traduzione italiana (nell'originale sarà stata castigliana) segue il latino, perché possa capirla anche Giulia insieme a chi il latino non lo sa e per ribadire che le letture 'sacre' devono essere accessibili (*Libri da leggere*: «& penso, che tutti questi siano in uolgare»).<sup>79</sup> Altri artifici retorici Valdés impiega per aiutare la memoria del lettore o riaccenderne l'attenzione, dopo che molte parole e molte istruzioni si sono accumulate e il discorso è giunto lontano dal punto di partenza, oppure quando sembra utile un riepilogo e non disdegna filatesse, elenchi, o passaggi logici coordinati e sintatticamente identici dal suono di filastrocca, in linea con una tradizione omiletica già orientata al manierismo:

V: ...ui ricorderete che promesse a Christo che resusciterebbe, & resuscitò; promesse che manderebbe lo Spirito Santo, & mandòllo; promesse che non mancherebbe la fede nella Chiesa christiana, & non ha mancato; promesse che starebbe con gli christiani fin all'ultimo del mondo, & fin hora è stato, sta et starà; promesse che quando uenisse lo Spirito Santo ne gli Apostoli, insegnerebbe loro tutta la uerità, & così lo adempi...<sup>80</sup>

I toni della predicazione sono sempre politici e rispettosi, in Valdés, e pur adottando talvolta immagini crude («Quando un buono medico uuol sanare un corpo rognoso non incomincia a curarlo radendogli la rogna di fuori...») mai si avvicinano alla fucina guerriera di Ochino, ma nemmeno all'omiletica corale del *Beneficio di Cristo*, dove le citazioni scritturali, paoline e patristiche si assommano e racchiudono a vicenda, dirette e indirette, frantumando la già indistinta voce dell'autore;<sup>81</sup> così compendia Firpo la «modalità di argomentazione» consueta negli scritti valdesiani:

---

<sup>78</sup> AC, p. 212.

<sup>79</sup> Le citazioni latine delle *Considerazioni*, dalla forma catechetica più tradizionale ad elenco numerato, non sono tradotte.

<sup>80</sup> AC, p. 194.

<sup>81</sup> Un passo esemplificativo dal cap. IV: «Ecco come chiaramente san Paulo dimostra che la fede senza alcuno aiuto delle opere fa l'uomo giusto. Né solamente san Paulo, ma gli dottori santi, che vennero dietro

...costruiti in genere sulla base di approfondimenti progressivi, di analogie, di sviluppi e deduzioni che, non di rado – com'è ovvio – traggono spunto da versetti ed episodi biblici, ma rifuggono da argomentazioni teologiche esclusivamente scritturali, per lasciare spazio invece alla riflessione individuale (“considero...”, “intendo...”) quale strumento privilegiato di comprensione e interpretazione in virtù dell'illuminazione interiore dello spirito.<sup>82</sup>

Squisitamente aristocratica invece, nell'*Alphabeto*, è una graziosa schermaglia dove Giulia ammette la natura (mondana, non spirituale) del suo disagio e Valdés introduce il tema nicodemitico:

V: Non so che più uogliate imparare da me di quello che ogni dì ui dice il predicatore.

G: Io son debile, & non posso fare tanta resistentia al mio animo quanta saria di bisogno per fare tutto quello che 'l predicatore dice.

V: Già io Signora u'intendo buon pezzo. E che bisogna andare per li rami? Io so bene ciò che uoi uorreste.

G: Che dispetto. Poi che lo sapete, perché non lo dite?

V: Perché aspettaua che uoi con la bocca uostra lo diceste.

G: Fatemi questo piacere poi che lo'ntendete, che lo diciate, & io ui dirò la uerità se indouinate in tutto & per tutto.

V: Son contento. Voi, Signora, desiderate essere libera dalle cose noiose che ui uanno per la fantasia, & hauendo conosciuto che questo è il uero camino per liberarui da loro, uorreste che io ui mostrassi un camino *reale & signorile*, per lo quale poteste arriuare a Dio senza scostarui dal mondo, aggiungere alla humiltà interiore senza mostrare la esteriore, possedere la uirtù della patientia senza che u'accadesse doue essercitarla, disprezzare il mondo ma di tal maniera che'l mondo non ui disprezzasse uoi, uestire l'anima uostra di uirtudi christiane senza spogliarui il corpo delle solite uestimenta, mantenere l'anima uostra con uiuande spirituali senza priuare il corpo uostro de' soliti cibi, parer bene ne gli occhi di Dio senza parer male ne gli occhi del mondo, & *in fine per questo camino uoi uorreste poter fare la uita uostra christiana, ma di modo che nessuna persona del mondo, per molta familiarità & conuersatione ch'hauesse con uoi, potesse conoscere nella uita uostra più di quello che conosce al presente.*<sup>83</sup>

---

di lui, hanno confermata e approvata questa santissima verità della giustificazione per la fede, tra' quali è principale santo Agostino: nel libro *Della fede e delle opere*, e in quello *Dello spirito e lettera*, e in quello delle *Ottantré questioni*, e in quello ch'egli scrive a papa Bonifacio, e nel *Trattato del salmo 31*, e in molti altri luoghi difende questa sentenza, mostrando che per la fede siamo giustificati senza aiuto delle buone opere, conciosiacosaché esse non sono cagione, ma effetto della giustificazione, e mostra che le parole di santo Giacomo, sanamente intese, non sono contrarie a questa sentenza. La quale ancora difende Origene nel quarto libro *Sopra la Epistola ai Romani*, afirmando che san Paulo voglia che la fede sola sia bastante alla giustificazione, di modo che l'uomo solamente per lo creder diventa giusto, tutto che non abbia fatto alcuna opera, conciosiacosaché il ladrone fusse giustificato senza le opere della Legge: perciocché 'l Signor non ricercò quello che per lo addietro avesse operato, né aspettò che operasse alcuna cosa da poi che ebbe creduto; ma, auendolo giustificato per la confessione sola, l'accettò per compagno, dovendo entrare in paradiso. Et eziandio quella femina, così celebrata nell'Evangelio di san Luca, ai piedi di Iesù Cristo udì: “Li tuoi peccati ti sono rimessi”. E puoco da poi: “La tua fede t'ha salvata, va' in pace”. Poi soggiunge Origene: “In molti luoghi dell'Evangelio si vede che 'l Signor parlò di modo, che mostrava che la fede è cagione della salute del credente”» (*Beneficio* ed. Caponetto, pp. 34-35). Non dimentichiamo le inserzioni di Flaminio e le interpolazioni da Calvino, flaminiane o meno.

<sup>82</sup> *Alfabeto* ed. Firpo, pp. CLXIX-CLXX.

<sup>83</sup> *AC*, p. 157.

Accenniamo di passaggio al contrasto fra la gravità dell'argomento e l'apparente leggerezza del dialogo, con una Gonzaga quasi imbronciata e un *magister* paziente e divertito, che una sensibilità riformata o puritana non avrebbe esitato a valutare quantomeno irriverente; da notare anche che le ragioni per le quali Giulia desidera mantenere segreto il suo cammino spirituale non destano in Valdés il minimo rimprovero.

Non solo lo spagnolo può insegnare a Giulia la strada per giungere a Dio, ma la strada che le insegna è l'unica adatta al suo status e alle sue attitudini perché è *reale e signorile*. Il campo semantico non è quello dell'aristocrazia del sangue, ma quello della libertà, che distingue i signori dai servi anche nell'interiorità, nell'anima, e accomuna trasversalmente per via etimologica il signore 'assoluto' al peccatore 'assolto'.

Ogni battuta del testo, ogni istruzione e ammonimento, confluisce da qui nell'esaltazione conclusiva della libertà cristiana (cfr. 4.1). Lo spirito di Giulia è nobile per natura («Ma un animo *gentile* [= nobile] & generoso com'è il uostro non puote acchetarsi, né riposarsi, saluo se con quella dignità per la quale fu creato»), ciò che ci spinge a dedurre che secondo Valdés alcune nature non lo siano, nobili, e che addirittura la natura di un 'signore per nascita' sia agevolata nel percorso verso la libertà, perché abituata nella vita quotidiana a non comportarsi servilmente e a un qualche diritto di scelta.

Lo status 'signorile', nel suo diritto-dovere di decidere e comandare, e di coltivare e offrire una immagine pubblica di sé, è tuttavia particolarmente incline ad una forma smodata di amor proprio, dannoso al percorso cristiano perché sostituisce nel soggetto l'amore verso Dio. In diversi passi Valdés motiva a Giulia la pericolosità dell'amor proprio e la ammaestra a controllarlo e arginarlo:

V: ... non dico che u'abhorriate per trattar male la persona uostra, ma per dispogliare il cuor uostro dell'amor proprio, il quale è il maggior impedimento c'habbiamo per la gratia. Essendo così, che nessuno nemico habbiamo tanto mortale come questo, perché egli è quello che per tutte le uie & modi che gli sono possibili trauaglia per separarci da Dio, anzi ci tiene tanto ciechi & tanto trasportati che a pena ci ricordiamo di Dio: et perciò dice il Propheta Micheas che gli nemici dell'huomo sono suoi famigliari. Pertanto., Signora, se uolete caminare legghiermente per questo camino christiano, trauagliate [...] di bandire da uoi questo mortale nemico dell'amor proprio, & sappiate certo che sbandito questo ui fate capace perché subito subito uenga lo Spirito Santo a dimorare in uoi.<sup>84</sup>

L'amor proprio presiede alla vanità nascosta nelle buone opere e nelle pratiche di devozione, e ad altri atteggiamenti perniciosi contrari alla spiritualità cristiana e profondamente scritti nel codice comportamentale dell'alta società, o solo più facilmente manifestati da soggetti che possiedono qualcosa di consistente da perdere, in termini di ricchezze, onore o potere:

V: Il quale [abhorrire il mondo] ui giouerà per perdere il gusto delle cose del mondo, come sono honori, dignitadi, stati, signorie & ricchezze.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> AC, p. 184.

<sup>85</sup> AC, p. 181.

La ricchezza di per sé non è stigmatizzata, colpevolizzata, non merita mortificazione in quanto tale. Sono gli effetti dell'eccessivo amor proprio a far che l'uomo si comporti male per causa sua, perché la perde e si dispera, o perché non se ne sazia mai e ne brama altra. «Perdere il gusto delle cose del mondo» è il primo passo per raggiungere la povertà in spirito (cfr. 4.2) ed è processo tutto interiore, così come interiori sono i luoghi dove si gestiscono altri peccati ricorrenti nei ricchi, potenti, nobili e cavalieri:

V: Mortificherete ogni affetto d'*ira* & ogni affetto di *uendetta*.<sup>86</sup>

V: Consideraui, il Santo Profeta, che tra gli affetti interiori & secreti *l'ambitione*, così come è più naturale all'huomo, così è più dannosa & più secreta.<sup>87</sup>

E ancora onore e reputazione, che nella quotidianità del tempo sorpassavano di gran lunga la portata di una questione morale e agivano nei rapporti fra famiglie, creavano e scioglievano clientele, intaccavano i patrimoni, e soprattutto vincolavano le persone le une alle altre con meccanismi di debito/gratitudine che ne viziavano la libertà di pensiero:

V: ... non ponendo l'honore uostro in mano né in cortesia delle persone del mondo, non haurete occasione né di sperare da loro l'honore, né di temere da loro il dishonore, & con questo conuerserete et tratterete con loro con molta libertà et molto dominio interiore.<sup>88</sup>

Riportate alla data del 1536 e alla persona e al vissuto di Giulia Gonzaga, queste istruzioni adempiono, certo, il compito di offrire un'alternativa spirituale, e oggi diremmo psicologica, dove non potevano darsi altre soluzioni di tipo più pratico, reso evidente che la contessa era destinata a perdere la causa contro i Colonna e gran parte delle ricchezze del marito. Ma la loro validità passa molto oltre il singolo episodio giudiziario, perché amor proprio, vanità, ambizione, avarizia, ira e vendetta permeavano la vita di chiunque, e fra i pari di Giulia in particolare mietevano vittime e causavano spiacevoli episodi quotidiani, che si dilatavano fino ad interessare intere comunità (Valdés aveva incontrato molti di questi casi fra Roma e Napoli, ricordiamo solo i misfatti dell'Accolti e di Pierluigi Farnese). Più pericolosamente: creavano servi nell'anima, ciechi alla rivelazione divina e incapaci di accogliere la grazia, e di conseguenza incapaci di agire autenticamente bene.

Riconoscere la grazia divina è la soluzione a tutto e provoca un circolo virtuoso di eventi, interiori ed esteriori. Questo può realizzarsi per illuminazione dello spirito, iniziativa divina spontanea, onnipotente e ad esito garantito; oppure l'uomo può imparare a vivere *nella* grazia divina, che esiste a prescindere, imparando prima a conoscere Dio.

Nella storia Dio si è reso noto, nel pensiero dei filosofi pagani, nelle storie dell'Antico Testamento, e per ultimo nell'incarnazione di Cristo; ma ognuna di queste 'modalità'

---

<sup>86</sup> AC, p. 201.

<sup>87</sup> AC, p. 208.

<sup>88</sup> AC, p. 207.

contiene un limite: la prima non crede che Dio esista se non per obbligo (e torniamo nell'ambito della servitù), la seconda presenta un Dio parziale e tragico ed è subordinata all'interpretazione umana, l'ultima infine è virtualmente perfetta ma «non possiamo conoscere Christo per lume naturale né per altra industria humana se Iddio intrinsecamente non alluma & apre gli occhi dell'anima nostra» - si attiva solo con l'intervento soprannaturale; e torniamo daccapo.

Nell'*Alphabeto christiano*, Valdés sembra credere che l'uomo possa, in tutto questo, educare se stesso ad avvicinarsi il più possibile alla condizione grata, lieta e libera di un cristiano consapevole di essere salvato e rinnovato dalla grazia, e che ciò lo renda più attento e più accessibile alla volontà divina qualora essa desideri rivelarsi.

Questo è l'oggetto del suo insegnamento, nel dialogo, e insieme la proposta per affrontare i problemi di Giulia e di chi ne vive di simili: non solo e non tanto una dottrina, ma un modo di pensare e di essere che di continuo adatta e ripensa se stesso in base agli eventi. Per aspirare alla conoscenza dei massimi sistemi si parte infatti dai minimi, ed è indispensabile che l'uomo conosca se stesso e il mondo circostante, e come il sé si relaziona con il mondo circostante.

Il percorso educativo dura tutta la vita e non perde mai di tensione poiché i presupposti di partenza (uomo e mondo) cambiano continuamente, e l'obiettivo - la perfezione, cristiana o conoscitiva - è per definizione irraggiungibile; così che il training stesso viene a mutarsi in obiettivo e premio per sé, come il metaforico viaggio ad Itaca («...quanto più perfetta fuste tanto manco merito trouereste in uoi. Et è così che quello che sta più appresso alla gratia di Dio sta più lontano da pensare che la merita». «Onde desiderando io, che V. S. non si tenga mai, né giudichi, per perfetta, & che in uerità <lo> sia ne gli occhi di Dio et del mondo [...]»). Palestra dell'infinito allenamento valdesiano è l'interiorità, uno spazio condiviso dall'anima e dal pensiero, lo stesso dove parla il Maestro di Agostino (11,38):

De universis autem quae intellegimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia.

#### 4.4 *Essamina* interiore e auto educabilità

Nell'*Alphabeto christiano* la centralità della dimensione interiore è inequivocabilmente segnalata dalle ricorrenze lessicali che definiscono i territori di sua competenza. Ricorrenze numerose («contradditioni *interiori*», quelle che combattono nell'animo di Giulia insoddisfatta; «humiltà *interiore*», la consapevolezza della pochezza umana a cospetto di Dio; «obedientia *interiore*», il sentimento che nasce dalla volontarietà, e non dall'obbligo; «frutti della carne...*interiori*», i sentimenti che logorano lo spirito; «isperientia

*interiore*», il binomio forse più importante, la percezione personale della verità, anche divina) e a tratti quasi fastidiosamente concentrate:

V: ...& quanto manco u'allegrerete d'udire le cose profane & uane, tanto più u'occuparete in udire & ascoltare esteriormente la parola di Dio & *interiormente* le diuine ispirationi, & così udirete la uoce di Dio quando *interiormente* parlerà con l'anima uostra; & quanto manco ui diletterete con le uiuande esteriori, tanto più *interiormente* ui sveglierete & auuerete per gustare le cose *interiori*, che sono pasti dell'anima.<sup>89</sup>

A questa dimensione, come già anticipato, guardano i 'comandamenti' valdesiani del dialogo che rivestono una connotazione pratica e che anche in ragione di questo assumono rilevanza didattica, e spiccano in mezzo a una selva di esortazioni spirituali pure paoline, pure evangeliche, ma quanto mai blande riguardo alla loro messa in opera. Le indicazioni a Giulia su come comportarsi con le messe, i sacramenti e le altre pratiche rituali e devote presenti nella vita quotidiana di un cristiano (e, nel suo caso, di un cristiano in vista che passa buona parte del suo tempo, da laico, in un monastero) possono dirsi valdesiane solo per la 'strategia nicodemitica' che attuano nell'allontanare dalla Signora curiosità imbarazzanti, ed evitare perdite di tempo (una buona predica, un confessore acuto e spiritualmente compatibile, sono spunti di riflessione e cibo per l'anima); le raccomandazioni a spogliarsi dell'uomo vecchio, mortificare i sensi e gli affetti, aborreire il mondo, a correggere insomma i peccati dell'uomo interiore, non sono corredate a ben vedere da nessuna istruzione pragmatica specifica, ma confluiscono tutte negli unici autentici comandamenti valdesiani reiterati con energia lungo tutto il testo: esaminare se stessi, (per) conoscere se stessi.

V: O Signora quanto importa il saper conoscere le persone se medesime! [...] se non ui conoscete, giamai non lascerete d'amarui disordinatamente, & mentre non amerete Iddio non potrete fare, dire, né pensare cosa che sia in honore di Dio, & non essendo in honore di Dio, pensate se sarà in utilità dell'anima uostra.<sup>90</sup>

Nessun cammino cristiano autentico è possibile al di fuori della conoscenza di se stessi, propedeutica per aver nozione del mondo e di Dio; e come non si dà conoscenza di nessun argomento senza interiorizzarlo, non ci si può conoscere senza un'analisi attenta, profonda, ripetuta:

V: La prima cosa che douete fare è persuaderui che non ui conosciate. La seconda, conoscere in uerità la necessità che tenete di conoscerui; la terza, pregare Iddio ch'apra gli occhi dello 'ntelletto uostro accioché ui possiate conoscere; & la quarta, occuparui un poco ogni dì in *essaminare* gli affetti uostri & gli appetiti che u'inclinano a disobedere a Dio.<sup>91</sup>

V: Anchora uoglio Signora da uoi questo: che nessuna notte u'addormentiate senza *essaminare* prima in che opre, in che parole & in che pensieri hauete speso quel dì,

---

<sup>89</sup> AC, p. 200.

<sup>90</sup> AC, p. 182.

<sup>91</sup> AC, p. 182.

incominciando dalla mattina & continuando fine alla notte, & *essaminando* così le cose piccole come le grandi, perché chi si lascia uincere nelle cose piccole meglio si lascerà uincere nelle grandi.<sup>92</sup>

Altre prescrizioni non esistono se non come variazione sul tema. Si veda ad esempio come si esprime Valdés sulla preghiera, che merita più attenzione delle altre pratiche devote perché la Scrittura stabilisce che sia segreta e interiore; nelle parole di Valdés anche la preghiera diventa una specie di autoesame, uno strumento didattico alla maniera agostiniana (*De Magistro* 1,2: si prega per auto-esortazione o per imprimere qualcosa nella mente):

V: ...quando udirete dire dal predicatore alcuna cosa che ui paia buona, con una secreta oratione pregate Iddio che la imprima nella uostra memoria & ui dia la sua gratia & fauore con cui la possiate mettere in effetto.<sup>93</sup>

V: Di modo che, perché la oratione sia buona, ha da essere in secreto, con poche parole & con molto affetto, et con honesta & giusta dimanda, et con intiera fede & confidanza [...] Et perché la oratione uocale molte uolte accende & inalza l'animo all'oratione mentale non uorrei, Signora, che ui obligaste a certo numero di Salmi o di Pater nostri, accioché siate sempre libera, perché mandandoui Iddio nella oratione alcuna bona inspiratione, ui poteste dimorare in quella tanto quanto sentiste che l'anima uostra la gusta.<sup>94</sup>

Cifra dell'insegnamento valdesiano di queste pratiche interiori, analisi e preghiere, è l'esigenza di gestirle in assenza di ogni limite, vincolo, regolamento o prescrizione, perché l'interiorità è il luogo per eccellenza dove l'anima e lo spirito possono (devono) agire in libertà, e la libertà dell'azione compiuta per scelta garantisce sincerità negli intenti e verità dell'essere. Solo in questa disposizione l'uomo può avviarsi sul «camino di perfettione christiana», che Valdés divide in dodici tappe, o «passi», e che, secondo la definizione dell'autore, partecipa della natura ideale di Cristo (cfr. 3.2):

V: ...dico, Signora, che per lo **ESSERCITIO MENTALE** del quale habbiamo ragionato delli dodeci passi, hauete da incominciare il uostro camino christiano [...] & dico che l'hauete da continuare per un altro **ESSERCITIO**, il quale pure uoglio che sia **MENTALE**, acciò che usciate con la 'ntentione uostra ad acquistare Christo senza perdere il mondo. Questo è che state con continua cura & uigilantia di mortificare in uoi il uecchio huomo, & di uiuificare il nuouo.

Se tutto ciò che conta nella vita (cristiana) di un uomo accade nella sua mente potremmo concludere che le sue azioni nel mondo ne sono una diretta conseguenza, così come le buone opere lo sono della grazia giustificante o in caso contrario non sono buone. Ma in realtà Valdés non si esprime chiaramente sugli effetti pratici dell'autocoscienza, anzi si è accennato in precedenza al fatto che questa carenza di specifiche comportamentali sia una causa degli esiti multiformi del suo insegnamento.

---

<sup>92</sup> AC, p. 205.

<sup>93</sup> AC, p. 213.

<sup>94</sup> AC, p. 214.



Una complicazione ulteriore viene dal carattere segreto della vita interiore e mentale («ui pongo in uno camino *secreto* per lo quale andiate a Dio senza essere ueduta dal mondo») che mescola esoterismo e nicodemismo<sup>95</sup>. Le indagini condotte sul nicodemismo a partire da Rotondò<sup>96</sup> e Ginzburg accettano che le ragioni della dissimulazione (o simulazione) religiosa scaturissero, sì, dal timore della persecuzione, ma anche da una sfiducia disperante nella possibilità e utilità di manifestare il vero, e come corollario ad un orientamento di tolleranza e conciliazione, e ancora ad una strategia attendista che lavora sottovoce per un futuro migliore. Contestate e contestabili, le conclusioni di questi studi sono storicamente ardite e fragili perché basate su inferenze e interpretazioni testuali prossime talvolta alla ‘fantafilologia’ dei *Giochi di pazienza*<sup>97</sup> (ed è lecito anche chiedersi se sarà mai realizzabile una indagine storica metodologicamente irreprensibile su un tema come la segretezza – esoterica o nicodemistica – poco idonea per definizione a produrre fonti primarie) ma, in presenza di tante lacune e tante variabili nell’opera valdesiana, non possono essere ignorate.

Il metodo auto-educativo che Juan de Valdés presenta nell’*Alphabeto christiano* si concretizza in esercizi mentali riconducibili ognuno nei loro tratti costitutivi ad un esame di coscienza, e una lettura comparata con gli *Esercizi spirituali* di Ignazio aiuterà a far emergere per contrasto le singolarità dell’*essamina* valdesiana, e le sue debolezze.

Il più celebre e più ‘cattolico’ dei manuali per esami di coscienza si presta ottimamente al servizio di pietra di paragone, per vari motivi: è il modello di educazione delle coscienze ufficialmente adottato dalla Chiesa post-tridentina che interesserà in particolar modo le classi destinate a guidare la politica, l’economia e la cultura dei paesi cattolici; la formazione culturale di Ignazio, spagnolo, ha punti sensibili in comune con quella di Valdés, e più quella mistico-religiosa, non estranea al pericoloso concetto di illuminazione divina (cfr. *supra* cap. 2.5), e gli stessi *Esercizi spirituali* presentano «riferimenti molto diretti a esperienze di natura illuministica e spiritualistica radicale»;<sup>98</sup> infine basa la sua architettura su molteplici variazioni e ripetizioni dell’analisi interiore. Tutto naturalmente con divergenze cruciali nell’impianto dottrinale di partenza: cade il principio del *sola gratia* e si inverte il valore di riti, opere e devozioni, la mediazione clericale è sacra, degni di culto i santi e soprattutto la Madonna; i sacramenti sono inviolabili; la figura di Cristo è onnipresente e materica, esaltata in particolare nella passione, ed esaltata la passione non per il suo effetto (la salvezza, il *beneficio*) ma per la causa (la colpa umana, e non la volontà divina); e considerando l’unicità della genesi dell’opera ignaziana, destinata a fondare il metodo spirituale della Compagnia di Gesù e portata a compimento entro il 1535, quindi pressoché contemporanea al nostro dialogo.

---

<sup>95</sup> Quest’ultimo un po’ *ante litteram*; la *Excuse à messieurs les Nicodémistes* di Calvino esce per la prima volta nel 1544 e viene composta non prima del 1537.

<sup>96</sup> Antonio Rotondò, *Studi di storia ereticale*, pp. 201-245.

<sup>97</sup> Ginzburg-Prosperi, *Giochi di Pazienza*, p. 89.

<sup>98</sup> G. Mongini, *Maschere dell’identità*, p. 54. A p. 56 Mongini giunge alla conclusione che «il vertice dell’esperienza religiosa degli Esercizi rinviava dunque a San Paolo e alla discesa dello Spirito nell’uomo».

La divergenza più visibile si riscontra sul piano delle regole. Paradossalmente, sotto l'egida del libero arbitrio, gli *Esercizi* prevedono un istruttore o precettore che li somministri e li sorvegli, e sono minuziosamente regolamentati nelle tempistiche e modalità di svolgimento, nell'identico modo in cui lo sarebbe il programma di un atleta o di un addestramento militare,<sup>99</sup> condito con un'anticipazione di metodo scientifico: momenti della giornata, durata di ogni fase dell'esercizio, ripetizioni, verifica del procedimento e dei risultati. La spontaneità del discorso mentale che si rivolge alla divinità, sotto forma di lode o contrizione o preghiera, viene pesantemente condizionata, strutturando e talvolta cronometrando le fasi, suggerendo le parole, incoraggiando l'orazione vocale e la gestualità. Pratiche esteriori di mortificazione quali digiuno, privazioni volontarie, dolore fisico autoinflitto, assai familiari all'ascetica del tempo, non vengono abolite ma fortemente limitate, ad esempio facendo attenzione allo stato di forma dell'esercitante; diventano però importanti altre circostanze esterne in cui 'pensare' l'esercizio mentale, come la luce o il buio o l'isolamento, direttamente collegate a momenti contemplativi più intensi. Nei moti della coscienza degli *Esercizi spirituali* entra un bagaglio di prescrizioni e fattori esterni all'esercitante che condizionano pesantemente la sua autonomia e che la dottrina valdesiana classificherebbe come superstizione e schiavitù.

Nell'*Alphabeto*, la libertà realizza la dignità umana in conseguenza della grazia<sup>100</sup> e si riflette nella dimensione interiore come condizione *sine qua non* dell'esercizio mentale proficuo, della preghiera onesta e sincera: non solo come volontarietà – dell'atto di esame o preghiera, dell'adesione alla legge o alla volontà divina – ma come autogestione in assenza di regole prestabilite e di controlli esterni:

V: ...non uorrei, Signora, che ui obligaste a certo numero di Salmi o di Pater nostri, accioché siate sempre libera, perché mandandoui Iddio nella oratione alcuna bona inspiratione, ui poteste dimorare in quella tanto quanto sentiste che l'anima uostra la gusta.<sup>101</sup>

Un supervisore che diriga i pensieri dell'anima non è minimamente contemplato, mentre, forse sul modello del circolo amicale di Chiaia, Valdés accetta e propone che il discepolo si confronti di tanto in tanto con una 'persona spirituale' che ritenga compatibile e abbastanza avanzata nel cammino di fede da poter comprendere la sua situazione per

---

<sup>99</sup> Non è dato sapere se e in che misura l'immaginario militare che Loyola riversa nei suoi scritti provenga anche dall'esperienza diretta nell'esercito; con riferimento alla vocazione per l'ordine e la disciplina, non è dato sapere se il capitano Loyola potè apprezzare di persona l'addestramento rigoroso dei reparti dell'esercito spagnolo destinati a diventare la fanteria più vittoriosa del Cinquecento, i *tercios*. I *tercios* debuttarono ufficialmente nella battaglia di Pavia (1525), quattro anni dopo la battaglia di Pamplona in cui rimase ferito Ignazio, ma erano frutto di un progetto di lungo corso, avviato da re Ferdinando durante gli ultimi anni della *Reconquista* e perfezionato da Carlo d'Asburgo. Nell'organizzazione dei tercios era peraltro importante la trasmissione dei valori cavallereschi dell'*hidalgúia*, affidata ai militari più anziani e aristocratici (forse per migliorare "moralmente" la compagine, spesso formata da italiani, svizzeri e tedeschi al soldo). Fernando Martínez Laínez y José Marí Sánchez, *Tercios de España: una infantería legendaria*, Madrid, Editorial EDAF, 2017.

<sup>100</sup> *Consideratione XXXVI, In che consiste la libertà christiana, come si conosce, & come si essercita.*

<sup>101</sup> *AC*, p. 215.

esperienza personale. Del resto questo si abbina, in Valdés, alla totale svalutazione del sacramento della penitenza, anch'essa valida soltanto in ragione della sincerità con cui il cuore del peccatore la presenta, in segreto, a Dio.

Una seconda tematica che negli *Esercizi spirituali* stride vistosamente con l'insegnamento valdesiano è il ruolo dell'immaginazione. Dal paragrafo 45/47, si moltiplicano le esortazioni a prepararsi alla meditazione mediante la «composizione», che consiste

...nel *vedere* con l'*immaginazione* il luogo *materiale* dove si trova Gesù Cristo o nostra Signora, secondo quello che voglio contemplare: per luogo materiale si intende, ad esempio, il tempio o un monte dove si trova Gesù Cristo o nostra Signora, secondo quello che voglio contemplare. Nella contemplazione o meditazione di una realtà non sensibile, come in questo caso dei peccati, la composizione consisterà nel *vedere* con l'*immaginazione* e nel considerare la mia anima imprigionata in questo corpo mortale, e tutto l'uomo come esule in questa valle fra animali bruti: tutto l'uomo, si intende cioè anima e corpo (*Esercizi*, 47).

Dal momento che l'oggetto degli esercizi spirituali è una realtà non sensibile (*res incorporea*), simularla alla percezione sensoriale umana servirà ad aumentare l'efficacia del lavoro mentale; sembra implicita la deduzione che l'uomo non sia in grado di eseguire una meditazione completamente spirituale, e che tutto vada quindi rapportato al mondo che lui conosce, che è *res corporea* e che solo può muovere autenticamente la sua anima:

Colloquio. *Immaginando* Cristo nostro Signore davanti a me e posto in croce, farò un colloquio: [...] Infine, vedendolo in quello stato e appeso alla croce, esprimerò quei sentimenti che mi si presenteranno (*Esercizi*, 53).

Procedendo negli esercizi, le composizioni coinvolgono gli altri 'sensi immaginati' e aggiungono dettagli che sono vere e proprie didascalie:

Il primo preludio è la composizione: qui consiste nel vedere con l'immaginazione l'inferno in tutta la sua lunghezza, larghezza e profondità. [...] Primo punto: vedo con l'immaginazione le grandi fiamme dell'inferno e le anime come in corpi incadescenti. Secondo punto: ascolto con le orecchie [ma sarebbe più fedele "immagino di ascoltare"] i pianti, le urla, le grida, le bestemmie contro nostro Signore e contro tutti i santi. Terzo punto: odorò con l'olfatto ["immagino di odorare"] il fumo, lo zolfo, il fetore e il putridume. Quarto punto: assaporo con il gusto ["immagino di assaporare"] cose amare, come le lacrime, la tristezza e il rimorso della coscienza. Quinto punto: palpo con il tatto ["immagino di sentire al tatto"], come cioè quelle fiamme avvolgono e bruciano le anime (*Esercizi*, 65-70).

Alcuni esercizi non solo inducono/riproducono visioni in una accezione vicina alle derive mistiche dell'*alumbradismo* spagnolo e della religiosità popolare delle *beatas*, ma le teatralizzano, perché mettono a testo le istruzioni per ottenerle, per simulare al meglio e fingere di vivere una situazione irreali, in una sorta di canovaccio-copione completo di elementi scenografici. Si è citata sopra la *compositio* per una meditazione sull'inferno, ma progredendo negli *Esercizi* l'esercitante interpreta altri ruoli: un cavaliere a servizio di un re crociato (92-94); un domestico della sacra famiglia (111-114); spesso un osservatore

esterno o interno alla narrazione di scene a cui prendono parte Cristo, Maria, gli angeli e altri personaggi della storia sacra, scene tratte dalle Scritture o metaforiche, di pura fantasia; in qualche caso si esorta l'esercitante a immaginare Dio personificato, a dare materia alla sua potenza, a comportarsi come se lo vedesse davvero, reale. Negli *Esercizi spirituali* si condensa già tutta la vocazione dell'ordine gesuita al teatro pedagogico.

In Valdés l'unica finzione consentita è quella nei confronti del mondo esterno, che serve a mantenere segreta la propria vita spirituale. La *visio imaginaria* è diseducativa, la fantasia sede dei pensieri pericolosi e tentazioni:<sup>102</sup>

V: Voi, Signora, desiderate essere libera dalle cose noiose che ui uanno per la *fantasia* [...]

V: ...& se trouerete che quella tal cosa è mala in sé, leuàtela della *fantasia* uostra & comandate alla uolontà uostra che non la ui porti auanti.

E i pensieri in cui indugia volentieri la mente umana diventano spesso un viaggio interiore di mero piacere, una occasione di 'ozio spirituale', perdono di vista Dio e il suo messaggio e divagano inutilmente:

V: ...né io sarò caduto nello errore che cadono quelli li quali uendono le loro scritte & *imaginationi* al medesimo prezzo che uendono la sacra scrittura, doue molto più nucono che giouano

V: Sempre, Signora, che ui uerranno somiglianti cose alla *fantasia*, pensate che sono per opra del Demonio & resistete loro sempre col scudo della fede; & se con questo non puote disfare una tale *imaginatione*, comunicatela [...]

V: ...uoglio che incominciate già a caminare, & che non ui scorra il tempo in *desiderij*.

Affine a questa sembra essere la polemica contro l'astrologia, una passione che Giulia Gonzaga e il protonotario Carnesecchi coltivarono per tutta la vita malgrado le rampogne dello spagnolo,<sup>103</sup> e contro la quale Valdés si era schierato già nella *Doctrina christiana* (nelle parole dell'Arcivescovo, cfr. 4.2):

...uoglio che lasciate d'intendere in cose curiose & che destramente scostiate da uoi tutte quelle compagnie & conuersationi che ponno allontanare da Dio & distrahere l'animo uostro, & dalle quali nessuno utile potete conseguire per lo fine che pigliate di uiuere a Christo & non al mondo.

Ma ciò che più interessa la nostra digressione è, negli *Esercizi spirituali*, la natura dell'esercizio mentale, che si allontana dall'astrazione pura e collega i ragionamenti alle

---

<sup>102</sup> Cfr. *Contra le imaginationi, con le quali è perturbata la nostra fede Christiana, Consideratione CIII.*

<sup>103</sup> Oroscopi e predisizioni erano argomenti di conversazione ricorrenti nella corrispondenza fra Carnesecchi e la Gonzaga, e le *Rime* di Gandolfo Porrino raccontano che negli anni di Fondi Giulia stessa commissionava carte natali per i familiari e teneva un astrologo di riferimento (*Rime* ed. 1551, *Al Signor Vespasiano Gonzaga*, p. 89 e sgg.).

esperienze sensibili; questo avviene quando l'umanizzazione dilagante di Cristo, di Maria, degli Angeli e persino di Dio sfocia nella fiction, quando non si limita a rievocare realisticamente scene bibliche o evangeliche ma ne inventa di nuove, allo scopo di raggiungere l'obiettivo pedagogico di un esercizio, di una meditazione, di una penitenza; e viene spesso declinata ad esaltare i toni cupi e pulp del dolore e della sofferenza. Nell'*Alphabeto christiano* Dio non partecipa di nessuna caratteristica rilevabile dai sensi, e l'immagine e somiglianza di cui gode l'uomo riguardano la dimensione spirituale e non altro:

V: ...l'huomo conserua et guarda in sé la imagine & somiglianza di Dio, in quanto uede, conosce, et intende et gusta le cose spirituali, uiuendo et conuersando spiritualmente.<sup>104</sup>

Ugualmente trascurata da Valdés l'umanità del figlio di Dio, scorporata dal Vangelo fino ad ottenere un distillato di grazia e di volontà divina (cfr. 3.2, Cristo-idea), sottostimata persino, forse, nel parlare a Giulia di un argomento caldo come quello dell'eucarestia:

V: ... sotto quelle spetie sta il uero corpo & sangue di nostro Signore Iesu Christo [...] & perciò tengo io per cosa laudabile et gioeueole la frequentatione della communion: tuttauia, nelle persone che, hauendosi posto dinanzi a gli occhi la idea de la perfettione christiana, hanno incominciato a caminare uerso quella.<sup>105</sup>

La presenza 'reale' di Cristo ha facoltà di rammentare il sacrificio, di sollecitare alla fede, ma senza la disposizione interiore ad accogliere la grazia non serve a nulla, come la Scrittura, come i sacramenti (e qui forse, implicita, cade la necessità di una dottrina eucaristica).

Entrambe le tendenze, di astrazione dalla e avvicinamento alla corporeità umana di Cristo erano presenti nella mistica spagnola cinquecentesca, ed entrambe maturarono nella seconda metà del secolo fino ad esprimere i loro esponenti più carismatici, Juan de la Cruz e Teresa d'Avila. Nelle radici dell'astrazione valdesiana José Nieto riconosce lo stesso anelito spirituale del fondatore dei Carmelitani Scalzi:<sup>106</sup>

... the humanity of Christ was something to be left behind because to meditate upon the humanity of Christ was a form of vocal prayer or meditation, a lower stage on the road of ascent to the climax of the mystical experience. The idea of humanity of Christ was looked on as containing within itself conceptual forms derived from sensory experience and belonging to the world of forms and shapes, i.e., to the discursive verbal world of experience. Mental prayer was, on the contrary, non-verbal, non-conceptual prayer, the sheer avoidance of ideas, imagination, the world of the senses, etc.<sup>107</sup>

---

<sup>104</sup> AC, p. 142. Limpidamente detto nel *Catechismo*, art. 3: «Che sappiano che Dio è invisibile, incomprendibile et immortale...».

<sup>105</sup> AC, p. 221.

<sup>106</sup> In Italia le opere di Juan de la Cruz suscitarono riserve e sospetto di sobillazione *alumbrada* fino all'inizio del Settecento. Cfr. Adelisa Malena, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, p. 240.

<sup>107</sup> José C. Nieto, *St. John of the Cross*, Genève, Droz, 1979, p. 130.

A forza di sottrazioni, però, quel che Valdés chiama ‘mentale’ perde ogni elemento per definirsi ed essere definito, manca di ‘cose’ o ‘concetti’ da pensare:

In terms of our modern understanding of it, it is not a mental, but a trans-mental or meta-mental form of prayer, where meditation as conceptual prayer ceases to be because of its lack of discursive and reflective elements. It was a *mental void*, the experience of *nothingness* of which John [of the Cross] became the most famous exponent.<sup>108</sup> Teresa [de Avila] could not follow John and other mystics at this point, for she experienced mystical experiences in *images* and *intellectual vision*. The abstract world was not Teresa's world.<sup>109</sup>

L'astrazione assoluta non solo non era una cosa per tutti ma, se metteva in difficoltà Teresa d'Avila che di esercizi mentali aveva esperienza, era forse per pochissimi, esoterica per sua natura. Gli *Esercizi spirituali* seguono la tendenza opposta, quella di una meditazione fisicamente segnata e percepibile, sollecitata all'effetto con tutti gli strumenti propri dell'umanità sensibile, e con l'opportunità, e l'obiettivo, di essere accolta e messa in opera dal maggior numero di cristiani possibile.

Tradotta in termini pedagogici, l'*essamina* interiore, mentale, che Valdés consiglia per educare alla libertà e nella libertà l'anima di ogni cristiano, non solo apriva alla liceità di tante interpretazioni personali della volontà divina quanti erano gli individui, ma risultava all'atto pratico di difficile comprensione, sia per le modalità della messa in opera, lasciate giocoforza vaghe, che per i 'risultati', dal momento che l'esercitante poteva sentirsi privato delle principali forme di consolazione/soddisfazione mentale alle quali lo aveva abituato la vita, anche spirituale e intellettuale, e alle quali puntava più o meno inconsapevolmente una inquietudine religiosa, di solito alla ricerca di risposte che placassero le sue angosce e spesso refrattaria all'*horror vacui*. Una simile forma di auto-educazione giova solo all'individuo che la sa sopportare, spiritualmente, psicologicamente, il quale, acquisitane dimestichezza, saprà anche che non è per tutti, e che quindi non è per tutti l'assoluta libertà mentale che questa richiede e comporta. Nemmeno l'ombra di una possibilità che l'auto-educazione valdesiana venisse adottata da un programma pedagogico rivolto a gruppi istituzionalizzati, religiosi o meno, appunto per i rischi insiti nell'esasperato individualismo interpretativo, che avrebbe interessato ogni istituzione indipendentemente dalla sua confessione religiosa.

Racconta forse anche di queste criticità la scarsa diffusione che l'*Alphabeta* ebbe rispetto al *Beneficio di Cristo*, pur restando in circolazione con le stesse modalità durante il medesimo lasso di tempo. All'interno di un impianto dottrinale analogo, se pure non identico, il *Beneficio* non prescriveva cose da fare, concrete o astratte, ma annunciava una buona novella appresa la quale era tutto già accaduto, e risultava più facile (malgrado la presenza di diversi registri e livelli di lettura); oggi si direbbe 'più commerciale'.

---

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> *Ibid.*

Le sorti dei due libretti eretici tornarono in equilibrio dal 1549, quando la censura inquisitoriale li condannò all'Indice e prese a bruciare (quasi) tutte le copie in circolazione.



Francesco Alunno, *La fabrica del mondo*, 1548  
Marca tipografica (?) di Nicolò Bascarini



## Nota al Testo

La trascrizione è condotta su un esemplare della *princeps* veneziana conservato alla Biblioteca Angelica di Roma (collocazione C.6.82/1):

ALPHABETO | CHRISTIANO, | Che insegna la uera uia d'acquistare  
il | lume dello Spirito Santo. | [foglia monolobata] | Con priuilegio della  
Illustriss. Signoria di Vinegia | Che per X. Anni futuri non si possa  
stampare | questa opera sotto'l suo Dominio | M D. XLV.

Il volume è un *in-quarto* composto da 80 carte numerate sul *recto*, con errata progressione alle pp. 72-76 (72-75-74-73-76) ma corretta sequenza di stampa. Rispetto all'esemplare di Amsterdam preso a riferimento da Massimo Firpo e a quello della Biblioteca Nazionale di Napoli descritto da Edmondo Cione (Banc. Rari 1.b.24), manca della carta 81, che avrebbe dovuto contenere sul *recto* il registro, il colophon e una *Errata*, e sul *verso* un emblema con l'iscrizione NOCTE AGIT AD NORMAM SVLCOS INCVRVVS ARATOR:

Nella notte del peccato l'anima, raffigurata in un Pegaso, legato ad un aratro, che scava la terra, cioè il corpo, è guidata verso l'alto suo destino da una guida sicura, il Mercurio psicopompo (cui fa riscontro il caduceo) che mira la face della grazia pendente dall'albero della pace. Il quadro, di fattura artisticamente assai fine, è completato sul davanti, forse per necessità di equilibrio prospettico, da un nuovo simbolo: un sestante che pende su di una clessidra, quasi guida sopra la vita, mentre ai lati fanno ala un cane ed una cicogna.<sup>110</sup>

Si tratta probabilmente di uno dei vari emblemi adottati negli anni Quaranta dallo stampatore veneziano Niccolò Bascarini, presente identico almeno in un'altra stampa (*La fabrica del mondo* del grammatico Francesco Alunno, 1548).

Si è presa visione inoltre delle due ristampe veneziane del 1546, leggermente diverse per composizione e caratteri e prive della carta 81. Un esemplare digitalizzato dalla Biblioteca Nazionale di Vienna reca il timbo della Kaiserliche Königliche Hofsbibliothek,<sup>111</sup> ha il frontespizio decorato con la foglia monolobata e due capilettera nell'incipit delle dediche. Un esemplare digitalizzato dalla British Library<sup>112</sup> decora il frontespizio con la foglia trilobata e manca dei capilettera; è la versione utilizzata da Usoz e Wiffen per l'edizione 1856.

---

<sup>110</sup> Edmondo Cione, «L'*Alphabeto christiano* di Juan de Valdés e la prima sua edizione», in *Maso Finiguerra. Rivista della stampa incisa e del libro illustrato*, IV, 1939, p. 300.

<sup>111</sup> <https://books.google.it/books?id=I0IYAAAAcAAJ&dq=alphabeto%20christiano&hl=it&pg=PP8#v=onepage&q=alphabeto%20christiano&f=false>

<sup>112</sup> <https://books.google.it/books?id=WU1nAAAAcAAJ&dq=alphabeto%20christiano&hl=it&pg=PA1-IA1#v=onepage&q=alphabeto%20christiano&f=false>

Per una esauriente trattazione della genesi della stampa e dello *stemma codicum* si rimanda alla Nota al Testo di Massimo Firpo nell'edizione Einaudi 1994.<sup>113</sup>

Nella trascrizione si è optato per una modernizzazione prudente che ha interessato in particolare la punteggiatura, l'uso degli accenti e in misura minore degli apostrofi.

Sostanzialmente conservata la veste grafica del testo: *u* per *v*, *h* etimologiche, congiunzioni tironiane (commutate in 'Et' se, in seguito ad intervento sull'interpunzione, si trovano a seguire un punto fermo); maiuscola/minuscola, (per esempio il 'Signora' rivolto alla Gonzaga, e altri sostantivi evidenziati o nobilitati); varianti ortografiche ('Euangelo/Euangelio', 'isperientia/isperienza', 'all'hora/allhora'...); oscillazioni nell'uso delle doppie. Sciolte le forme congiunte dei relativi ('laquale', 'lequali' > 'la quale', 'le quali'); modernizzata la forma di avverbi e congiunzioni composte ('ben che > benché', 'tutta uia > tuttauia'...); modernizzato *-ß-* > *-ss-*.

I maiuscoletti sono iniziativa del curatore; in assenza di paragrafi, scandiscono il ritmo del discorso di passi particolarmente lunghi o articolati ed evidenziano alcune parole chiave del lessico valdesiano.

Il tutto nel tentativo di fornire un testo per quanto possibile privo di ambiguità che potrebbero derivare al lettore contemporaneo da una lingua italiana inconsueta, e mantenere allo stesso tempo parte del carattere cinquecentesco del libro a stampa, che passa ai sensi e al pensiero del lettore attraverso la visualità della scrittura

---

<sup>113</sup> Alle pagine CLI-CLX.

1526

# ALPHABETO CHRISTIANO,

*Che insegna la uera uia d'acquistare il  
lume dello Spirito Santo.*



*Con priuilegio della Illustriss. Signoria di Vinegia,  
che per X. Anni futuri non si possa stampare  
questa opera sotto'l suo Dominio.*

M. D. XLV.



Alla illustriß. Signora la Signora Donna  
Giulia Gonzaga sua padrona  
Marco Antonio Magno.

**H**AVENDO letto il Dialogo in lingua Casteglina c'ha il titolo d'Alphabeto Christiano, composto da persona che non ha uoluto gloria di nome, & halla acquistata di fatti,<sup>1</sup> mouendo il lettore alla pietà christiana più che altra cosa ch'io leggessi giamai, mi è parso, per più accendermi a seguire il uero camino di Christo ch'egli ci insegna, riducerlo in lingua nostra Italiana quanto più chiaramente ho saputo, non curando (pur che sia inteso) d'altre osseuatiōni di parlar Thoscano,<sup>2</sup> ma solamente d'usare quasi l'istesse parole c'ha usato l'Autore. Et così a V. S. Illustriss. mando la effigie di se medesima, accioché uegga se io ho così ben saputo farla ragionare in lingua sua, come il compositore dell'opra l'ha indutta con così diuini ragionamenti allo amore dello Spirito Santo

---

<sup>1</sup> Durante i suoi anni italiani Valdés non aveva pubblicato nulla, ma era diventato celebre e stimato per il suo magistero napoletano.

<sup>2</sup> Nel 1540-45 la questione della lingua, nei suoi tratti più generali, era ufficialmente decisa - le *Prose* del Bembo uscirono nel 1525, la reazione del Trissino data 1529 - ma restava argomento di dibattito vivace fra letterati. Marcantonio Magno cerca di sottrarre la sua versione a speculazioni linguistiche inopportune: non ha tradotto pensando allo stile, ma solo alla chiarezza del messaggio e all'aderenza all'originale. O almeno questo vuole che pensi il lettore.



ALLA ILLVSTRISSIMA  
Signora la Signora  
Donna Giulia Gonzaga.

**S**FORZATO dal comandamento di V. S. Illustriss. fuor d'ogni mia opinione, ho scritto in Dialogo tutto quello ragionamento christiano nel quale l'altro dì, tornando dalla predica, tanto ci inebbriammo che fu necessario che la notte il conchiudesse. Et se ben mi ricordo, non manca cosa ueruna di quante là si ragionò, né ci è cosa che qui non sia stata esaminata. Leggalo V. S. quando haurà tempo, & se alcuna cosa mancherà, & se altra ne trouerà souerchia, & se nuouamente le si offerirà che replicare intorno a ciò ch'è stato detto, auèrtamene<sup>3</sup>, però che<sup>4</sup> aggiungendo l'uno & togliendo l'altro, alla fine il Dialogo resterà assai conforme alla sua uolontà. Poi che la intentione mia è stata solamente di giouare & sodisfare a V. S. Et questo potrà seruire per risposta tanto alle persone che ueggendo questo Dialogo lo terrano per molto stretto & rigoroso, come a quelle alle quali parerà ch'ei sia alquanto libero et licentioso, non considerando che io non lo ragionai con loro, né lo scrissi per loro, ma solamente con V. S. & per V. S., & insieme per tutte quelle persone che in suo nome & come di cosa sua si uorranno ualere & seruire di lui.<sup>5</sup> Da V.

---

<sup>3</sup> 'me ne avverta, mi avvisi'.

<sup>4</sup> Vale 'perciò che, in modo che'.

<sup>5</sup> Caso unico negli scritti valdesiani, la dedica/prefazione dichiara oltre ogni dubbio che il dialogo è stato creato *ad personam*. Fornisce anche un primo importante ammaestramento sulla lettura dei testi religiosi scritti dagli uomini: che per la loro provenienza, appunto, umana, mancano di autorità e verità assoluta e sono, al contrario, ricchi di contingenze,

S. uoglio solamente due cose in remunerazione della fatica c'ho pigliato questi dì in scriuere questo. L'una è che non dia più fede né più credito a ciò che qui leggerà di quanto le parerà & giudicherà che sia fondato nella sacra scrittura, et che sia inuiato e dirizzato alla perfetta charità christiana, che è il segno nel quale Christo uole che i suoi christiani tra tutte le persone del mondo siano conosciuti & differentiati.<sup>6</sup> L'altra è che di questo Dialogo si serua, come si seruono della grammatica i fanciulli che imparano la lingua latina<sup>7</sup>, in maniera che lo pigli come uno ALPHABETO CHRISTIANO, nel quale si imparano i principij della perfettione christiana, facendo istima che imparati questi ha da lasciare l'alphabeto & applicare l'animo suo a cose maggiori, più eccellenti & più diuine. Questo conuiene che faccia V. S. come le dico, tanto per utilità sua quanto per segurtà<sup>8</sup> mia. Però che facendo così, né io sarò caduto nello errore che cadono quelli li quali uendono le loro scritture et imaginationi

---

parzialità, concessioni individuali. In *Considerazioni*, LXII: «Li doni dello spirito santo sono diversi, ed essendo la sacra scrittura scritta da persone le quali ebbero differenti doni di spirito santo e così scriverono differentemente, per conseguente è intesa dalle persone che hanno lo spirito santo da una in un'altra parte e da un'altra in altra, secondoché sono diversi li doni che gli sono comunicati da Dio...» (p. 214).

<sup>6</sup> 'differentiati' = 'distinti'. La prima cosa che Valdés si aspetta da Giulia è di saper valutare se la 'lezione' è conforme o meno al Vangelo e ai comandamenti di Cristo, dunque autonomia di giudizio e riflessione personale, perché nessun maestro umano è attendibile e infallibile come il Maestro divino. Così la *Consideratione* XXXII: «[L'huomo indotto] occupa tutto lo suo studio, & tutta la sua diligentia in hauer molti libri, che gli dechiarino la sacra scrittura, non curandosi d'imprimere nell'animo suo quel che legge, & quel che studia nella santa scrittura, né di formare le sue openione, né li suoi concetti nelle cose pertinenti alla pietà Christiana...». La carità come marchio del cristiano compare anche nelle prime battute della *Doctrina christiana* (p. 68).

<sup>7</sup> Alle scuole di grammatica si insegnava il latino, mentre la lingua madre si imparava naturalmente. Per Valdés la lingua latina poteva essere anche quella del *Dialogo de la lengua*, un idioma di cui i fanciulli non potevano avere esperienza naturale e che dovevano essere accompagnati a conoscere. Allo stesso modo il mondo significante di Dio non può giungere alla conoscenza ed esperienza umana per vie spontanee e naturali, ma deve essere rivelato, e deve a sua volta rivelarsi.

<sup>8</sup> 'sicurezza, tranquillità'. Il vocalismo in -e- rende la variante un po' più spagnola (la forma italiana/toscana più diffusa era *sigurtà*).



al medesimo prezzo che uendono la sacra scrittura,<sup>9</sup> doue molto più nuouono che giouano; né V. S. cadrà nello inconueniente nel quale cadono le persone che con una santa semplicità, senza pensare più innanzi, s'applicano a leggere nelle scritture de gli huomini. Alle quali molte uolte interuiene, che trouando in quelle il latte della dottrina delli principianti,<sup>10</sup> pigliano tanto sapore in quella, che persuadendosi di potere aggiungere con sola quella alla perfettione christiana, non curano d'andare a cercare il cibo delli perfetti, il quale solamente si truoua nelle diuine scritture. Percioché esse sole di tale maniera s'accomodano alla capacità di cui le legge, che al principiante danno latte, & al professo danno il cibo conforme al suo profitto.<sup>11</sup> Donde nasce, che tali persone dipendenti dalle scritture de gli huomini, et con quelle legate, sempre si restano imperfette, anchor che molte uolte si giudichino & tengano per perfettissime. Onde desiderando io che V. S. non si tenga mai,

---

<sup>9</sup> Per Valdés l'immaginazione è una facoltà utile solo quando si tratta di letteratura o poesia. Nella vita pratica quotidiana distrae dai pensieri utili e dall'azione, in quella spirituale-religiosa compromette l'autentica ricezione del messaggio divino, perché riempie la mente e l'anima di fantasie che distraggono e confondono, offrendo il destro al dubbio, e a tentativi di fugarlo spesso superstiziosi (*Considerazione CIII*). Le *imaginationi* coinvolgono anche i sensi e, da questo punto di vista, costituirebbero *imaginationi* perniciose i continui inviti a vivere nella mente gli episodi evangelici nelle loro dimensioni visive, spaziali, olfattive, tattili etc. negli *Esercizi spirituali* del Loyola (vd. *supra* 4.4). Si aggiunga l'ambiguità dell'espressione 'vendere a un prezzo', le proprie fantasie come la sacra scrittura: potrebbe semplicemente significare 'attribuire lo stesso valore', ma anche alludere alle pratiche simoniache classicamente rimproverate alla Chiesa di Roma.

<sup>10</sup> *Latte spirituale*, abbiamo visto, è il titolo con cui Vergerio traduce e camuffa il *Catechismo*, in una espressione che lo stesso Vergerio usa altrove mutuandola forse da Pietro (vd. *supra* 3.4). L'uso che fa qui Valdés di 'latte della dottrina', primo e semplice alimento dei neofiti, rafforza il sospetto che quando Valdés parla di bambini e di fanciulli sia sempre anche in senso metaforico, e sottointenda 'fanciulli spirituali', giovanissimi e non; la *Doctrina christiana* e il *Catechismo* ebbero successo oltralpe appunto perché identificati come imprescindibile strumento di ammaestramento di base per le comunità in generale.

<sup>11</sup> Trasmettendo un significato diverso a seconda della capacità, inclinazione, preparazione del lettore - e senza mutare la forma del messaggio - le Scritture sono il primo esempio di gradualismo esoterico nella spiritualità cristiana e, contestualmente, lo autorizzano per le iniziazioni successive.

né giudichi, per perfetta, & che in uerità sia ne gli occhi di Dio & del mondo, uoglio che non si leghi a questa scrittura, né la tenga in più stima di quello che si deue tenere una scrittura d'un huomo. Il quale desideroso di giouarle in questo negocio christiano, le dimostra il camino per lo quale potrà arriuare a Christo, & unirsi con Christo. Et uoglio che la sua intentione sia fare Christo pacifico possessore del cuor suo, di tale maniera, che egli regga & gouerni assolutamente & senza contradittione alcuna tutte le cose sue. Et quando V. S. haurà fatto questo, creda a me, che non si sentirà necessità di cosa ueruna di quante in questa presente uita le potranno dare intiero & uero riposo & contentezza. Imperoché il medesimo Christo la collocherà et porrà ne gli amenissimi pasti<sup>12</sup> della cognitione della sua diuinità, nelli quali quieta & riposatamente dormirà, & riposerà. Et quando io vedrò & conoscerò V. S. in questo glorioso stato, certo & sicuro del suo profitto spirituale, non dubiterò di credere che la mia intentione in questa scrittura è stata tutta christiana, & che l'animo col quale V. S. l'ha letta è stato discreto<sup>13</sup>, humile & puro. Iddio nostro Signore lo faccia conforme a quello che V. S. Illustriss. ha bisogno, & a quello che io, come suo affettionatissimo seruidore, continuamente desidero.

---

<sup>12</sup> 'pascoli' o 'banchetti'; forse Magno ha conservato l'originale spagnolo (it. *pascolo* = sp. *pasto*) tenendo presente il *pastus* latino, frutto del pascolo e nutrimento spirituale.

<sup>13</sup> Dal lat. *discernere* = dividere, distinguere. L'animo discreto è giudizioso, sa valutare la bontà di quel che legge e di quel che fa. Attestato anche nelle *Considerazioni* tradotte da Curione, ad esempio in VII, p. 22 e XX, pp. 60-61); Usoz y Rio ri-traduce nell'*Alphabeto* 1856 con il corrispettivo sp. *discreto*. Nei *Ricordi* del Guicciardini, il saggio uomo politico usa la 'discrezione' per caratterizzare cose, persone e circostanze e la 'prudenza' per comportarsi di conseguenza (in particolare nr. 2, 6, 186).

## ALFABETO CHRISTIANO

G. \* V.

**T**ENGO tanta segurtà nell'amistà nostra, che mi pare di poter liberamente comunicare con uoi anche quelle cose le quali a pena si discuoprono al confessore. Imperò uolendo hora farui partecipe d'alcune, nelle quali mi ua più che la uita, ui priego, se non hauete cosa che molto u'importi in altro luogo, che siate contento d'odirmi attentamente ciò ch'io ui uoglio dire. Et mirate, che se non pensate di stare molto attento per tenere il pensiero altroue, dítelomi liberamente, perciocché questo potrò io lasciare per un altro dí.<sup>14</sup>

V: Anzi, io Signora riceuo mercè di quello, in che mi comandate ch'io stia.<sup>15</sup> Et già sapete che non tengo negocij che mi possano impedire, massimamente in ciò che tocca al seruitio uostro.

G: Hora lasciando da parte le rhetoriche uane & le cerimonie inutili, le quali tra noi sono souerchie,<sup>16</sup> uoglio che sappiate, che io per l'ordinario uiuo tanto scontenta di me medesima et similmente di tutte le cose del mondo, & tanto suogliata, che se uedeste il cuor mio son certa che m'hareste compassione, perciocché in lui non trouereste se non confusione, perplessità & inquietudine. Et questo & più & manco,<sup>17</sup> secondo le cose che mi s'offeriscono. Ma non sento mai tanta bonaccia nell'animo mio, che uolendo far conto con lui,<sup>18</sup> possa finire d'intendere che è ciò ch'io uorrei, che cosa gli sodisfarebbe, o con quale si contenterebbe. In modo che non posso pensare, che cosa mi si potesse offerire il dí d'hoggi che bastasse a togliermi questa confusione, & acchetarmi questa

---

<sup>14</sup> L'attacco del dialogo è affidato a Giulia, che appare subito determinata ma anche leziosa, o nervosa, nel serrato ripetere a Valdés quanto sia necessaria la sua completa attenzione.

<sup>15</sup> "Ricevo ricompensa, sono onorato da ciò che mi ordinate di fare".

<sup>16</sup> Retorica e cerimonie, sembra tagliar corto la contessa, sono superflue fra due amici, e per analogia si dimostrerà che lo sono fra il cristiano e il suo amico più autentico e disinteressato, Dio; nel *Diálogo de doctrina christiana* spettava all'Arcivescovo troncane i convenevoli. In entrambi i casi viene rispettato il diritto di precedenza, e chi sta più in alto nella scala sociale autorizza l'interlocutore ad avvicinarsi.

<sup>17</sup> "E questo avviene ora più ora meno".

<sup>18</sup> "Volendo confrontarmi con lui e tirare le somme".

inquietudine, & risoluermi questa perplessità. Di questa maniera ch'io ui dico, sono già molti anni che io uiuo, nelli qualli (come sapete) mi sono interuenute tante cose, che basterebbono per alterare uno spirito acchetato; tanto più per inquietare & confondere uno animo suogliato & confuso come è il mio. Oltra ciò sappiate, che nelle prime prediche le quali udiì dal nostro predicatore<sup>19</sup>, mi persuadette con le sue parole che per mezo della sua dottrina io potrei serenare & mettere in pace l'animo mio; ma fin hora mi è auenuto al rouescio di quello che io pensaua. Et benché io attribuisca più questo ad imperfettione mia che a difetto suo,<sup>20</sup> tuttauia mi dà pena il uedere che la mia speranza non mi habbia succeduto<sup>21</sup>, & auenga che questo fusse tollerabile, nondimeno il male è che in luogo di sanare d'una infermità, son entrata in un'altra senza essere uscita di quella. Questa è una grandissima & crudelissima contraddittione, che sento dentro di me tanto noiosa et fastidiosa, che per mia salute molte uolte mi uengono le lagrime a gli occhi, per non sapere che far di me, né a cui m'appoggiare. Questa contraddittione hanno ingenerato nell'animo mio i sermoni del predicatore, mediante li quali mi ueggio fortemente combattuta. Da una parte dal timore dello 'nferno et dallo amore del paradiso, & dall'altra dal timore delle lingue delle genti & dallo amore dell'honor del mondo. Di modo che duo timori & duo amori, o per dire meglio duo affetti di timore & altri duo d'amore sono quelli li quali combattono in me, & mi tengono tale alcuni dí sono. Che se uoi sentiste quel ch'io sento, ui merauigliereste com'io lo possa passare & dissimulare. Questo è ciò che si truoua in me, & in questo stato ch'io u'ho detto, male o bene, come ho saputo, stanno le cose mie. Et poi che uoi hauete mostrato tanta affettione et uolontà d'aiutarmi nelle cose esteriori<sup>22</sup>, ui priego, siate contento d'aiutarmi & consigliarmi in queste interiori, poi che io so molto bene, che se uoi uolete,<sup>23</sup> hauete più parte d'aiutarmi in queste che nelle altre.

---

<sup>19</sup> La versione manoscritta approntata per la stampa da Marcantonio Magno aveva «da fra' Bernardino scappuccino», stringa emendata dopo la fuga del predicatore nell'agosto 1542 (*Alfabeto* ed. Firpo, p. CLVI).

<sup>20</sup> "Più" ma non "esclusivamente". In Giulia Gonzaga non manca predisposizione alla critica, almeno per quanto concerne il pensiero degli uomini, giacché non esita a mettere garbatamente in dubbio la lezione del più stimato predicatore del tempo.

<sup>21</sup> 'non si sia realizzata'.

<sup>22</sup> Le controversie con la figliastra e cognata Isabella Colonna per l'eredità del fu Vespasiano.

<sup>23</sup> Una delle usuali cortesie verbali, ma anche un indizio che il magistero spirituale di Valdés, al tempo in cui si vuole collocare il dialogo, non era la sua occupazione esclusiva e nemmeno

V: Dite, Signora, liberamente tutto quello che uolete di me, & potete essere certa che tutto ciò che io potrò & saprò, spenderòlo in uostro seruitio sempre.

G: Con questa confidentia sono entrata con uoi in questo ragionamento; sopra del quale primieramente uoglio che uoi diciate, donde credete che nasca la confusione, dubbio & perplessità che già tanto tempo sento nell'animo mio, & se pensate che si potrebbe rimediare, & che mezo si potrebbe tenere per ciò. Et detto questo, mi direte intorno alla contraddittione che m'è nata dapoi che intendo queste prediche, se sarebbe possibile per alcuna uia acquetarla, o per accordo oueramente<sup>24</sup> per contesa,<sup>25</sup> perché di nessuna maniera è possibile poter durare molto in questa tempesta d'affetti, d'appetiti, d'imaginationi & di diuersità di uoluntadi, et non uoglio che perdiate tempo in cui iscusarui con le solite, per non dire finte, humiltadi, che in tale caso molte uolte si sogliono usare.

V: Anzi senza più pensare, subito darò principio. Nientedimeno uorrei prima, che uoi mi promettete una cosa.

G: Che cosa?

V: Che se io ui faccio capace della uerità donde procedono la uostra confusione, la inquietudine & la contraddittione, & ui mostro la uia per la quale ui potrete liberare dall'una et dall'altra, mi diate la fede uostra & parola, che caminerete per quella.

G: Se così foss'io certa che uoi farete ciò che dite, come son certa che in tale caso io farò ciò che mi dimandate, già incominciarei ad acquetarmi.

V: Horsù, io spero non tanto nella habilità o sufficientia mia, quanto nella affettione & nella uolontà ch'io tengo di seruirui, et similmente nel uostro uiuo ingegno & chiaro guidicio, & sopra tutto nella gratia di Dio, che innanzi ch'io mi parta di qui non solamente saperete ciò che desiderate, ma intenderete et conoscerete il camino per lo quale ui potrete liberare dalla antica infermità, et

---

la principale. Giulia sa che sarà Valdés a decidere se per lei sarà un maestro oppure no - un approccio elitario, confermato - e, col nostro senno di un lungo poi, quel «io so molto bene, che se voi volete» carica i pronomi di suggestioni e presuppone un non detto reciproco. La ricetta della salvezza è preziosa e ben custodita, coi toni sibillini di una mappa del tesoro; Valdés dirige da regista quel che spetta sapere a Giulia e quel che può intravedere il lettore.

<sup>24</sup> 'ovvero'.

<sup>25</sup> 'Dando ragione in tutto alle prediche, o al contrario smentendole'.

dalla accidentale<sup>26</sup>. State Signora attenta, perché sopra ciascuna cosa delle quali io ui parlerò, mi repliciate quello che u'occorrerà.

G: Così lo farò.

V: Accioché intendiate, Signora, donde procede il trauaglio & confusione c'haute detto sentire già molt'anni, uoglio che torniate alla uostra memoria come l'huomo è fatto ad imagine & somiglianza di Dio.

*Huomo  
imagine di  
Dio*

G: Datemi ad intendere che cosa è questa imagine & somiglianza di Dio.

V: Anzi, uoglio che san Paulo la ui dichiarì, & così lo 'ntenderete per quello che dice alli Colocensi, doue ammonendoli che contrattino la uerità l'uno con l'altro, li consiglia che per ciò si dispoglino del uecchio huomo con tutte le loro opre & li loro affetti, & che si uestano del nuouo huomo,<sup>27</sup> il quale se rinuoua mediante lo conoscimento di Dio, et conforme alla immagine & somiglianza di quello che lo creò. Et anchora lo 'ntenderete per quello che dice l'istesso San Paulo a quelli d'Efeso, portando loro in memoria che con essere christiani hanno imparato a dispogliarsi del uecchio huomo, & rinouarsi spiritualmente, & uestirsi del nuouo huomo, il quale è creato alla imagine & somiglianza di Dio. Per la qual cosa pare, che in tanto l'huomo conserua & guarda in sé la imagine & somiglianza di Dio in quanto uede, conosce, & intende & gusta le cose spirituali, uiuendo et conuersando spiritualmente<sup>28</sup>. Saputo questo, et esaminato che cose sono quelle che ponete innanzi al uostro animo, intenderete chiaramente come tutta la inquietudine, & tutto il trauaglio, & tutta la confusione che sentite, procede perché il uostro animo uorrebbe che uoi procuraste di restituirgli la imagine di Dio alla quale fu creato, et della quale pare che l'habbiate priuato ubedendo a gli affetti uostri; et uoi, perseuerando in cassare questa imagine, gli ponete innanzi cose transitorie et terrene, et non per niente degne di

---

<sup>26</sup> 'Consequente agli ultimi avvenimenti, recente'.

<sup>27</sup> *Colossesi* 3, 9-10: «Non mentite gli uni agli altri, avendo spogliato l'uomo vecchio co' i suoi atti. E vestito il nuovo, che si rinnoua a conoscenza, secondo l'immagine di colui che l'ha creato».

<sup>28</sup> Discorrendo e ragionando di Dio e dei moti dell'anima. La descrizione e memorizzazione dei moti dell'anima sarà, lo ricordiamo, un perno degli *Esercizi spirituali* di Loyola (cfr. 4.4); per la conversazione spirituale come esercizio indispensabile nella pedagogia gesuitica cfr. *La conversazione spirituale. Progetto Apostolico nel "Modo di procedere Ignaziano". Atti del solenne atto accademico (Roma, 9 marzo 2006)*, a cura di Herbert Alphonso S.J., Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2006.

quella eccellenza per la quale fu creato. Et per ciò non si può sodisfare, né contentare con nessuna di quelle, et pare a uoi, che egli non sappia ciò che si uole. Et è per ciò che uoi non gli sapete porre innanzi quello che uorrebbe. Questo medesimo che interuiene a uoi, è interuenuto sempre alle persone del mondo che sono arriuate ad ingegno speculatiuo & chiaro giudicio, le quali conoscendo in uerità che gli loro animi non trouauano, né poteuano trouare, nelle cose corporali intiera sodisfattione, si diedero a cercarla nelle cose che appartengono all'animo. Nondimeno, come<sup>29</sup> mancaua loro il LUME SOPRANATURALE col quale solamente si truoua, uede & conosce la uerità, continuamente andarono peregrinando in diuersità d'opinioni et di pareri.<sup>30</sup> Et così alcuni cercauano la felicità in una cosa, et altri in altra. Le quali non curerò di riferirleui qui, perché non sono a uostro proposito. Basta che sappiate questo: che essi tutti s'ingannarono, & non mai poterono ombreggiare, non che andare al segno, delle cose nelle quali consiste la uera felicità, li quali se hauessero hauuto un poco di lume di fede, ageuolissimamente & con la gratia di Dio l'haurebbono acquistata, & così haurebbono acchetati et pacificati li loro animi. Hauete inteso la cagione donde procede la uostra inquietudine, confusione & trauaglio?

G: Sì, molto bene.

V: Adunque hora sapete che si puote molto bene rimediare, & che il rimedio sta in mano uostra.

G: In mia mano?

V: Sì, in uostra mano, perché sempre che uoi uogliate disponerui a far quello ch'io ui dico, & che dice San Paulo quanto al rinouare et al ristaurare in uoi la

---

<sup>29</sup> Causale: 'siccome'.

<sup>30</sup> Tentativi e aneliti umani, senza l'intervento divino, non bastano a raggiungere la verità (è una delle interpretazioni dell'episodio biblico della Torre di Babele, *Genesi XI*, 1-9); la confinano invece ad una interpretazione individuale, ragion per cui allo stesso dilemma sulla natura della felicità i filosofi antichi non cristiani hanno proposto soluzioni diverse, senza mai accontentarsene (una suggestione faustiana da ironia romantica: *Es irrt der Mensch so lang er strebt*). L'intervento divino rivela la verità all'animo umano per fasi che sono quelle di una scoperta visiva, conformi alla forma energetica che lo caratterizza, la luce: dalla momentanea identificazione alla più profonda disamina che consente di appropriarsene, di acquistarne 'cognizione'.

immagine et somiglianza di Dio, trouerete la pace, la quiete & lo riposo dell'animo.

G: Et come ho da far questo?

*Felicità de  
l'huomo*

V: Scostando l'animo uostro da le cose caduche & transitorie, & applicandolo alle stabili et eterne, non uolendo, né procurando, pascerlo con cose corporali, ma spirituali; non pascondolo di cose mondane, ma di cose celestiali.<sup>31</sup> Et in questo modo, trouando l'animo uostro il uero pasto, & uedendosi uestito di quell'huomo nuouo, alla immagine del quale et somiglianza fu creato, uiuerà sempre allegro et contento, et qui in questa uita incomincerà a gustare della felicità, della quale spererà perpetuamente di godere nella uita eterna, essendo così che la felicità dell'huomo consiste in conoscere con lume di fede Iddio per Christo, et nella unione dell'anima con Dio, mediante la fede, speranza & charità. Alla quale felicità solamente arriua il uero christiano.

G: Io crederei ben questo che dite, perché inuero mi pare fondato in ragione; ma conoscendo io molte persone, le quali tenendo tanto & anche forse più cassata l'immagine di Dio che la tengo io, & non presentando a gli loro animi cose più spirituali che io presento al mio, uiuono a piacere & ritrouano contentezza & sodisfattione nelle cose di questo mondo, non so ciò ch'io mi creda.

*Comparatione*

V: Coteste tali persone terranno gli animi bassi et plebei, et per ciò si daranno pace di cose basse & plebee.<sup>32</sup> Ma un animo gentile & generoso com'è il uostro non puote acchetarsi, né riposarsi, saluo se con quella dignità per la quale fu creato. Pertanto ritorno a dire che se state suogliata, et se uiuete in confusione, è perché non uolgete l'animo uostro alle cose spirituali & diuine, & perché lo tenete sempre nella contemplatione di queste cose basse et transitorie. Questo intenderete meglio per questa comparatione. Partono due persone di qui per andare in Spagna, delle quali la una è tanto trascurata & smemorata di se stessa,

---

<sup>31</sup> «Oh beati quelli pochi che seggono a quella mensa dove lo pane de li angeli si manuca! e miseri quelli che con le pecore hanno comune cibo!» (Dante, *Convivio* I, 1).

<sup>32</sup> Se il beneficio di Cristo è rivolto a tutti gli uomini, il gusto delle cose spirituali non è percepito nella stessa misura da tutti gli animi. La grazia opera senza riguardo alla raffinatezza spirituale di ogni singolo cuore, da quest'ultima dipende invece la serenità terrena dell'individuo o la sua inquietudine. Sul piano pedagogico Valdés implica la necessità di un'educazione specifica per gli animi più raffinati, più in grado di riconoscere la strada verso la conoscenza ma anche di sviarsi dietro a vane speculazioni.



che se nel uiaggio le accade alcuna cosa piaceuole & diletteuole, non solamente la piglia, & di lei gode, ma dimenticato lo suo principale uiaggio, col corpo & con lo animo gioisce & si ritiene<sup>33</sup> in quella. Et l'altra per lo contrario è tanto sollecita & accurata, che con tutti li spassi & feste che le siano offerte, perché sa & è certa che non ha da firmarsi là, non le gusta, né si diletta di quelle, anzi molte uolte le sono fastidiose & noiose, considerando che elle sono impedimento & disturbo per lo suo principale camino. Et questa tale persona all'hora terrà manco sodisfattione di queste cose quando hauerà più impresso nella memoria il suo principale uiaggio, et quantunque alle uolte si dimentichi di se medesima & si dimentichi del suo uiaggio, tuttauia le resta impresso nella memoria un non so che, che la fa non trouar gusto in cosa ueruna di quelle che nel uiaggio le s'offeriscono. Di questa medesima maniera siamo noi persone in questa uita, le quali tutte nasciamo et fummo create per conoscer Iddio, & credere in Dio, & amare Iddio, & da poi nell'altra uita godere di Dio. Nientedimeno sono alcune, lequali pasciute de' piaceri di questo mondo, non solamente si diletmano & si danno pace in quelli, ma totalmente si dimenticano dell'altra uita per la quale furono create. Et sono anchora altre, alle quali essendo offerti i medesimi diletti & piaceri, non gli gustano né pigliano sapore di quelli, anzi molte uolte loro sono fastidiosi & insipidi, tenendo sempre la intentione all'altra uita per la quale Iddio le creò. Et benché, dimenticate un qualche tempo di se stesse, perdano la memoria dell'altra uita, perché Iddio sta sempre alla porta & chiama, sarà impossibile che trouino gusto né sapore nelle cose di questa; & se penseranno o procureranno di trouarlo, uiueranno nella confusione & nel fastidio & nella inquietudine che uoi, Signora, uiuete. Di maniera che, poi che quello che sa ben godere di questo mondo, se ne gode non come di cosa propria, né che gli habbia da durare, ma come si gode il curioso & sollecito uiandante delli spassi et feste che gli s'offeriscono nel camino, son di parere che uoi, Signora, facciate il medesimo: tornate in uoi, aprite l'orecchie<sup>34</sup> della uostra anima perché possiate udire le uoci di Dio, & pensate, come bona christiana, che in questa uita non potete tenere più riposo, né più contentezza, di quella che ui uerrà mediante la cognitione di Dio, & della fede, & dello amore di Dio; & fermateui in questo pensiero molto da douero, ponendo da parte tutte le cose che sono transitorie & che non pônno durare; et facendo questo così, io ui prometto che tarderete molto manco in

*Perché siamo  
nati*

---

<sup>33</sup> 'trattiene'.

<sup>34</sup> Raro passo in cui all'anima viene attribuito un senso diverso dalla vista.

acchetare & mitigare & dar pace al uostro animo, di quello c'hauete tardato ad inquietarlo. Et se non ui riesce questo, così, son contento che non mai diate credito a cosa ueruna di quante io ui dirò.

G: Veramente credo c'habbiate indouinato la cagione donde procede la mia infermità senza errar punto. O Dio aiutami, quanto cieche andiamo noi persone nel mondo! Medesimamente son certa, c'hauete pure indouinato in darmi la medicina con la quale io sani la infermità. Resterà ch'io mi raccomandandi a Dio & la pigli, ché di sanare non tengo dubbio, tanto maggiormente tenendo il medico, come tengo, da mia parte.

V: Il uero medico dell'anime è Christo crocifisso.<sup>35</sup> Ponete in lui solo tutta la fidanza uostra, & la 'ndouinerete.

G: Perché di quello c'hauete detto m'è uenuto alla memoria un dubbio, nel quale molte uolte soglio pensare, ui prego che mi diciate intorno a ciò il parere uostro.

V: Dimandate a piacere uostro.

G: Vorrei sapere da uoi: donde uenne alle persone questa cecagine, d'andar sí perdute appresso le cose che diletmano il sentimento, dimenticate di quelle cose delle quali principalmente douerebbono tener cura continua?

V: Queste sono reliquie del peccato originale.

G: Questo è quello che non intendo. Dicono che nel battesimo ci perdona Iddio il peccato originale. Poi che così è, che lo ci perdona, come ci lascia queste male inclinationi & questa cecagine, essendo tanto pregiudiciali alla saluatione nostra?

*Peccato  
originale*  
*Battesimo*

V: Questo hauete, Signora, ad intendere di questa maniera, che nel peccato originale si considerano due cose: l'una la colpa, & l'altra la mala inclinatione, che è questa della quale uoi parlate. Et è così che nel battesimo, mediante la fede, Iddio ci perdona la colpa del peccato, & quanto alla mala inclinatione a poco a poco la ua curando & medicando con la gratia sua, di tal maniera, che tanto potrebbe una persona farsi perfetto con la gratia & fauore di Dio, che

---

<sup>35</sup> In *Considerazioni*, III, pp. 6-7, Dio è medico dell'anima. Ancora una volta Valdés ridimensiona con prontezza la sua autorità, davanti ad un blasfemo pericolo di divinizzazione.

uenisse quasi a perdere tutte le male inclinazioni, tutti li sfrenati appetiti & tutti li disordinati affetti che regnano in noi per lo peccato originale. Conforme è a questo ciò che dice Sant'Agustino, che lo spirito di Dio restaura e rinuoua in noi la imagine & somiglianza di Dio alla quale fummo creati.<sup>36</sup> Nientedimeno lo intenderete meglio per questo essemplio. Tiene un gran Signore un seruidore il quale ama assai, & li fa molto fauore & gratia. Fa questo una offesa grande al Signore, per la quale [egli] non solamente lo priua di tutto 'l suo fauore & di tutta la sua gratia, ma con giusto sdegno lo condanna a morte. Accade, che col tempo un'altra persona accêta<sup>37</sup> al Signore priega per quel seruidore, al quale il Signore, per contemplatione<sup>38</sup> di quella tale persona, fa gratia della uita, & benché non lo ammetta al medesimo luogo di fauore & gratia che innanzi che peccasse hauea, gli dà entrata nel suo palazzo et camera, perché possa col tempo tornare ad entrare nel grado che staua prima.

G: Con l'essemplio io lo finisco d'intendere, & mi sodisfa tanto ch'io resto cheta & senza scrupulo ueruno quanto a questo, & non pensate d'hauer fatto poco.<sup>39</sup>

V: S'io parlassi con persona di basso, grosso & rozo ingegno, ben crederei d'hauer fatto qualche cosa; ma perché parlo con cui parlo, ho bisogno di poca industria per farla capace della uerità,<sup>40</sup> di modo che non terrò di che gloriarmi se non solamente del credito che date alle mie parole.

G: Hor su, non più di questo, uegnamo a quello che fa al proposito, & ditemi il uostro parere intorno della contraddittione ch'io sento.

V: Dico Signora, che così come ui ho compassione & mi doglio che uiuiate nella confusione della quale fin qui habbiamo parlato, così anchora sto allegro & contento che sentiate la contraddittione che dite.

G: Perché?

---

<sup>36</sup> Agostino, *De spiritu et littera* XXVII, 47 (cfr. 4.1).

<sup>37</sup> 'gradita'.

<sup>38</sup> 'per rispetto, in considerazione'.

<sup>39</sup> Gli interventi 'seri' ed esplicativi - di disagio e dubbio nel caso di Giulia, e di serenità e consigli da parte di Valdés - sono intervallati da un minuetto di reciproche cortesie verbali. Aveva cominciato Giulia nell'incipit, e lo spagnolo le restituisce i complimenti, di solito lodandone le virtù.

<sup>40</sup> Valdés maestro di Giulia si prefigge di rendere la sua anima "in grado di contenere" la verità (capace), rafforzandola e ponendola nella giusta disposizione.

V: Diròlloui. Della confusione mi doglio perché procede da colpa uostra, come habbiam detto, & ridonda in danno uostro, come uoi medesima sperimentate, & della contradittione m'allegro perché conosco che procede da questo: che la predicatione dell'euangelio fa il primo suo effetto in uoi.

G: Perché chiamate la contradittione primo effetto della predicatione euangelica?

V: Perché così come la prima cosa che fa la luce, entrando in una camera oscura, è scacciarne fuora le tenebre, & manifestare & scoprire ciò che con la oscurità non si uede, così della medesima maniera, quando la luce della uerità euangelica comincia a risplendere nell'animo d'una persona del mondo, scacciando in qualche modo le tenebre & oscurità tanto della sensualità quanto della ragione humana,<sup>41</sup> scuopre & caccia in luce quello che staua coperto; & allhora quella tale persona, tornando in sé, incomincia a sentire come quello che innanzi tenea per buono è malo, & quello che giudicaua per uero è falso, & quello che le pareua dolce è amaro. Et perché per nostra incapacità & fragilità, la luce di questa uerità euangelica non risplende nelli principij tanto ne gli animi nostri quanto saria di bisogno per scacciare subito in tutto fuori di loro la oscurità, di tale modo che chiara & manifestamente potessimo cognoscere il ualore & lo essere delle cose, accade, che combattendo tuttaua le tenebre con la luce & la ragione humana con lo spirito christiano, fanno che si sentono i terremoti di contradittioni interiori che uoi, Signora, sentite. Di questo tenemo tanti essempli, così nella historia di Christo che scriuono i Vangelisti, come in quella che scrisse San Luca de gli atti de gli Apostoli, come anchora nell'epistole di San Paulo, che s'io uolessi allegarui i luoghi uno per uno spenderiam il tempo in questo; & per non spenderlo li lascerò<sup>42</sup>, perché uoi medesima, poi che tenete il testamento nuouo in uolgare,<sup>43</sup> ue li liggiate, assignandoli io. Solamente ui uoglio dir questo, che potete tener per dono & beneficio di Dio questa contradittione che sentite, & che douete seruirui di lei

---

<sup>41</sup> La metafora della luce monopolizza il dialogo valdesiano. Le tenebre non sono quelle di un Male esterno all'individuo, ma quelle dell'anima umana sensitiva e razionale, che non si lasciano rischiarare.

<sup>42</sup> 'li tralascero'.

<sup>43</sup> Un Vangelo in italiano, la dotazione regolamentare per ogni simpatizzante della Riforma; forse proprio la versione di Antonio Brucioli, stampata per la prima volta nel 1530 (*Il Nuovo Testamento, di greco nuouamente tradotto in lingua toscana*, Venezia, Lucantonio Giunta).

dando luogo<sup>44</sup> alla luce, che resplenda più nell'anima uostra. Et in questo modo sarete libera della contraddittione & ui farete capace per riceuere gli altri doni di Dio, che saranno dolci & saporiti; & guardiui Iddio, Signora, di non sentire questa contraddittione, però che è segno di durezza & ostinatione.<sup>45</sup>

G: In fine questa è la resolutione, che io non posso finire di 'ntendere uoi altri. Tutto il tema del predicatore<sup>46</sup> è dire che la predicatione dell'euangelio acquieta & pacifica le conscientie, & uoi hora dite tutto 'l contrario. Non so che ui dire, saluo ch'io non u'intendo.<sup>47</sup>

V: Adunque io farò che uoi ci intendiate, & intesi, conoscerete che ambedui<sup>48</sup> diciamo bene & che nelle nostre parole non è contraddittione. Et è così che il predicatore dice molto bene che la predicatione dell'euangelio acquieta et pacifica le conscientie. Nientedimeno hauete ad intendere che fa questo effetto in tutte quelle persone che riceuono & abbracciano Christo mediante la fede, di modo che mediante la predicatione dell'euangelio, che annuncia remissione & perdono de' peccati per Christo, la fede pacifica & accheta le conscientie: ma di quelli che tengono uiua & intiera fede. Così anchora dico io bene che la medesima predicatione ingenera contraddittione, terrore & spauento, ma in quelle persone, che se ben odono la predicatione, non però si determinano d'abbracciarla mediante la fede, né la guardano se non come se fusse legge di dottrina morale,<sup>49</sup> et trouando ch'è contraria a gli loro affetti & appetiti, & desiderando conformarla con essi, una uolta uogliono una cosa & l'altra uolta desiderano un'altra, & non compiendo di determinarsi,<sup>50</sup> sentono bene uno de gli effetti della predicatione euangelica, ma non godono del frutto di lei. Hauete inteso?

---

<sup>44</sup> 'dando spazio'

<sup>45</sup> Se la sensibilità dell'anima, sensitiva e razionale, sa fare esperienza solo delle tenebre, una mancanza di contraddizione significa o una totalità di luce, che nell'essere umano non può darsi, o una totalità di tenebre, che esclude ogni illuminazione. Viceversa la contraddizione rivela un processo in atto che distingue fra umano e divino/spirituale, preparatorio all'importante esercizio dell'esame di sé e del mondo.

<sup>46</sup> Siamo autorizzati a supporre che Valdés parli sempre di Ochino, dato che non ci sono riferimenti a predicatori diversi da quello menzionato in apertura di dialogo, mentre rimane fisso per Giulia il rimando a quanto ha udito nell'omelia che ha scatenato i suoi dubbi.

<sup>47</sup> A Giulia spetta il compito di contestare passo passo le affermazioni presumibilmente meno chiare del maestro, così che lui dettagli l'argomento.

<sup>48</sup> Valdés e il predicatore, Ochino.

<sup>49</sup> Una prescrizione sul genere dei comandamenti.

<sup>50</sup> 'e non giungendo mai a decidersi'

G: Sì, molto bene, ma non intendo perché ui piace di uedermi in questa contraddittione.

V: Perché è segno che ascoltate la dottrina, & se ben la predicatione euangelica non opera in uoi il suo principale officio, ch'è quello che 'l predicator dice, almen che sia m'allegro che fa l'officio della legge, che è quello ch'io dico, & spero nella gratia di Dio che poi c'huarà fatto in uoi officio di legge, farà anchora officio d'euangelio.

G: M'è diuiso<sup>51</sup> che uado intendendo quello che uolete dire, ma hauerei piacere d'inteder un poco più particolarmente qual'è l'officio della legge & qual'è l'officio dell'Euangelio.

*La legge.* V: Anzi è molto bene, Signora, che intendiate l'uno & l'altro. Et sappiate che la legge è regola della conscientia, & è così che la conscientia non è altra cosa se non legge intesa; l'officio suo è mostrare il peccato & anchora accrescerlo. L'uno & l'altro intese San Paulo PER ISPERIENTIA, & come bene isperementato lo scriue a gli Romani in quella sua eccellentissima epistola; & il medesimo dice che la legge opra<sup>52</sup> ira, perché le persone si risentono, si sdegnano et s'alterano quando con legge sono astrette. Dice più, che la legge è spirituale perché non la guarda integramente, né la intende bene, se non l'huomo spirituale<sup>53</sup>. I propheti chiamano la legge giogo graue & scettro rigoroso, & altri nomi di questa qualità che significano seuerità. Et quando Iddio diede la legge a Moise, il popolo d'Israel, che staua a' piè del monte, sentì grandi tuoni & lampi, di modo che tutti tremauano di paura & di spauento. Il quale tutti dicono che significaua il terrore & lo spauento, & la contraddittione de gli affetti che la legge ingenera ne gli animi di quelle persone alle quali è data. Ma con tutto questo hauete, Signora, da sapere che la legge ci è molto necessaria, perché se non fusse la legge non ui sarebbe conscientia, & se non fusse la conscientia il peccato non sarebbe conosciuto, & se 'l peccato

---

<sup>51</sup> 'Mi è chiaro', da 'divisare' (dal lat. *divisus* > *divido*, "disegnare con la mente una cosa dividendola nei suoi particolari").

<sup>52</sup> 'provoca'

<sup>53</sup> Valdés definisce l'*uomo spirituale* nella *Doctrina christiana* (p. 103): «Colui che gusta e sente le cose spirituali e in esse si diletta e si riposa, e tiene in nessun conto le cose corporali ed esteriori, anzi le disprezza come cose inferiori a lui; e infine, colui che ha riposto in Dio tutto il suo amore, e lo vivifica e conserva la grazia dello Spirito Santo, sia scapolo, sposato, chierico o frate».

non fusse conosciuto noi non ci humilieremmo, & se noi non ci humiliassimo non acquisteremmo la gratia, & se non acquistassimo la gratia non saremmo giustificati, & non essendo giustificati non salueremmo l'anime nostre.<sup>54</sup> Et questo credo io che uoglia intendere San Paulo doue dice che la legge è come un pedagogo, o gouernadore, che ci conduce & porta a Christo accioché mediante la fede siamo giustificati.<sup>55</sup> Vedete qui l'officio della legge. Il quale officio fa medesimamente l'euangelio, ma in quelle persone che non lo riceuono, se non come legge; ma in quelle che lo riceuono come nuncio, o messo di gratia & di pace, il suo proprio officio è sanare le piaghe che fa la legge, predicare gratia, pace & remissione di peccati, serenare & pacificare le conscientie, dare spirito con cui s'adempia quello che la legge ci mostra della uolontà di Dio, & con cui si combatta con li nemici dell'anima, & con cui si uincano & abbattano per terra. Et così Christo uenne mansueto, humile, pacifico & pieno d'amore & di charità, & non terribile, né spauentoso, come la legge. Di modo che la legge ci insegna ciò che habbiamo a fare, & l'euangelio ci dà spirito con lo quale lo possiamo adempire. La legge fa la piaga e l'euangelio la sana, & finalmente la legge mortifica, & l'euangelio uiuifica.<sup>56</sup> Non mi curo d'andare confermando questo con autoritadi della sacra scrittura per non occupare il tempo.

*Il vangelo.*

**G:** Molto bene fate. Non curate, se non dite le uostre ragioni,<sup>57</sup> che quando ne direte alcuna che mi paia dura, io ui dimanderò che la mi confermiate con alcuna autorità della scrittura.

**V:** Sia così, & poi che già hauete inteso l'officio della legge & l'officio dell'euangelio, & con questo anchora sarà a uoi più scoperta la cagione donde nasce la contraditione che sentite, sarà bene che passiamo innanzi.

---

<sup>54</sup> Il percorso che porta dalla Legge antica alla salvezza di Cristo riflette la sua causalità storica sulla coscienza e sull'anima di ogni uomo. Nel percorso Valdés riesce a conciliare l'azione umana (presa di coscienza ed umiliazione) con l'azione, indispensabile e in sé arbitraria, della grazia giustificante.

<sup>55</sup> Medesima spiegazione delle funzioni della Legge nel *Beneficio di Cristo*, cap. II (1. Conoscere il peccato; 2. accrescerlo; 3. manifestare l'ira di Dio; 4. provocare l'ira dell'uomo verso Dio; 5. condurre l'uomo a Cristo).

<sup>56</sup> *2Corinzi III*, 6: «...conciò sia cosa che la lettera uccida, ma lo spirito vivifichi»; dove alla lettera corrisponde la legge e allo Spirito il Vangelo. 'Mortificare' e i suoi aggettivi e sostantivi derivati ricorrono con frequenza nel dialogo, con significato di 'morte, morte sensoriale, neutralizzazione'; non assumono mai, al contrario, l'accezione di 'dolersi, rammaricarsi' e affini.

<sup>57</sup> 'ma dite solo le vostre ragioni'.

G: Prima uoglio che anchora mi diciate un altro poco sopra di questo.

V: Non so che più dirui, se non uengo al particolare.

G: Hora questo è quello ch'io uoglio.

*Paradiso &  
inferno.*

V: Il predicatore, Signora, con le sue prediche ha suegliato nella uostra memoria quello che già uoi sapeuate del paradiso & dello 'nferno, & ha saputo tanto bene dipingerloui, che 'l timore dello inferno ui fa amare il paradiso, & l'amore del Paradiso ui fa temer lo 'nferno. Et come unitamente, con mostrarui questo, ui dice che non potete fuggire dallo 'nferno, né acquistare il paradiso, se non mediante l'osseruatione & la guardia della legge et della dottrina di Christo, & come questa ue la dichiara in modo che ui pare non la possiate adimpire senza porui a pericolo d'essere mormorata, non istimata, disprezzata et tenuta da poco dalle persone del mondo, combattendo in uoi da una parte il prouederui per l'altra uita, & dall'altra il non uolere la confusione di questa, si genera in uoi la contraditione che sentite, la quale tutta nasce dall'amore proprio col quale amate uoi medesima: temete lo 'nferno per uostro interesse, amate il paradiso per uostro interesse, temete la confusione del mondo per uostro interesse, amate la gloria & l'honore del mondo per uostro interesse. Di modo che in tutte le cose che temete o amate, mirando bene, trouerete uoi medesima.

*Amore  
proprio.*

G: Ma chi uolete ch'io troui nelle cose mie, se non me medesima?<sup>58</sup>

V: Voglio che ritrouiate Iddio & non uoi, se uolete essere libera dalla contraditione, confusione, inquietudine, scontentezza, et altri più di mille inconuenienti dalli quali non ui potrete già mai liberare; ma mentre che trouarete Iddio, trouarete pace, serenità, quiete, contentezza, allegrezza et spirito, et una tanta infinità di beni spirituali che non saperete come coglierli. Hora, se uolete disprezzargli, & se uolete priuarui del paradiso & obligarui allo 'nferno per non uoler uscir un poco di uoi & entrare in Dio, uedetelo uoi. Per me tanto io ui certifico che non saria cosa nel mondo che mi potesse dare eguale sodisfattione et contentezza, come saria uederui camminare per questo camino Christiano, perché conosco l'animo uostro tanto bene inclinato che

---

<sup>58</sup> La sfumatura di impazienza è segnale della “contraditione” illustrata all'inizio del dialogo, che sta avendo luogo nell'animo di Giulia e che è necessaria premessa al cammino educativo e salvifico.



tengo per certo, che se incominciaste a innamorarui di Dio, uincereste in santità molte sante di quelle che stanno nel cielo.

G: Anzi, io non desidero d'altro. Iddio sa la mia uolontà.

V: Poi che la desiderate, perché non la pigliate?

G: Perché non so dare modo a ciò.

V: Forza forza, che non modo, Signora, richiede il negocio euangelico. Et pertanto diceua Christo che dal tempo di San Giouanni Battista patiria forza il regno delli cieli, & che quelli che si fanno forza a se stessi sono quelli che lo rapiscono.<sup>59</sup> Onde se uoi uolete pigliare il regno de' cieli, fateui forza a uoi stessa, & così non temerete cosa ueruna, perché, come diceua una gran Signora di Spagna, benché credo non a questo proposito, «chi sé uince, nessun teme»<sup>60</sup>.

G: Lasciamo le parole, il fatto è ch'io credo bene che tutta la mia confusione, la mia inquietudine & la mia contraditione cessarebbono entrando nel camino di Dio, & per questo mi determinerei subito d'entrare in quello, ma mi pare che è tanto malageuole a trouare, che non oso pormi a cercarlo.

V: Per che cosa uedete uoi che è malageuole a trouare?

G: Perché ueggio pochi che caminano per quello.

V: In cotesto tanto uoi tenete ragione, che pochi caminano per quello, ma sappiate che questo non nasce tanto dalla malageuolezza del camino, quanto dalla nostra malitia et imperfettione. Et perché ui uoglio confermare in questa uerità, uoglio che sappiate che nella presente uita trouarete cinque maniere di persone. Alcune che non conoscono il camino di Dio né lo uogliono conoscere, perché indouinano che per caminare per quello conuiene priuarsi

*Difficoltà  
nel camin  
di Dio.*

*Cinque  
modi di  
persone*

---

<sup>59</sup> *Matteo XI, 12* (Firpo). Il regno dei cieli paragonato ad una città messa al sacco: chi ci mette più impegno si procura più ricchezze.

<sup>60</sup> Chi fosse la gran signora di Spagna non è noto. Una dama coinvolta nel movimento *alumbrado*? La regina Isabella? Il detto ha natura di proverbio antico ed intercontinentale, se viene attribuito, con qualche variante, persino al Buddha («chi vince se stesso è il guerriero più grande»). Altri sono del resto i punti di contatto del pensiero valdesiano, ad una osservazione superficiale, con i sistemi filosofici orientali 'dell'interiorità': il più evidente, la consapevolezza di sé quale requisito dell'illuminazione. Ma si ricordi anche il titolo che introduce la seconda sezione degli *Esercizi Spirituali* di Loyola: «Exercitia quaedam spiritualia, per qua homo dirigitur, ut vincere seipsum possit, et vitae suae rationem, determinatione a noxijs affectibus libera institueret».

di loro passatempo & piaceri; & queste tali persone, ben che non con la bocca dicono, ma col cuore, quelle parole che dice Iob notando la impietà de gli *Impij* empij: «Scostati, Signore, da noi altri, perché non uogliamo conoscere né sapere i tuoi camini». Di queste medesime dice Daud: «Disse il non sauiò nel cuor suo: “non è Iddio”», perché in uerità non uorrebbero che ui fusse Iddio. Trouerete altre persone che conoscono il camino di dio, ma uinte dalli loro *Ciechi* affetti & appetiti non finiscono di determinarsi a camminare per quello. Di queste tali dice Christo, che il seruo il quale saprà la uolontà del Signor suo & non la farà, sarà più acutamente castigato, & in uerità è così che anche qui in questo mondo sentono le cotali uno continuo rimordimento di conscientia il quale le tiene sempre insipide & malcontente. Trouarete altre persone che *Suariati* uogliono & tengono uolontà di sapere et conoscere il camino di Dio, ma stando legate allo amore delle cose di questa presente uita, & pigliando souerchia diletatione in quelle, non le uogliono lasciare, & così non si dispongono dimodo che Iddio loro habbia d’insegnare & mostrare il suo camino. A tali pone subito il demonio innanzi certi camini immascherati, & dà loro da intendere che quelli sono i ueri camini, & elle, cieche con l’amore proprio di se medesime, di bona uoglia si lasciano ingannare, & dannosi ad intendere che Iddio le porta, & è il demonio che le guida. Di qui nascono le *Superstitiosi* souerchie cerimonie, nascono le perniciosi superstitioni, & nascono le false deuotioni.<sup>61</sup> Di queste tali persone dice Iddio per Esaia:<sup>62</sup> «Ogni dì mi uanno cercando, & uogliono sapere & conoscere i miei camini, come gente c’habbia uiuuto giustamente, & che non habbia abandonato il giudicio & giustitia del Singore Dio suo». Trouarete altre persone, che uogliono conoscere questo camino di Dio & si dispongono a quello. Queste tali sentendo nell’anima la uoce di Christo che dice: «Tornate in uoi, che andate perduti, non è buono il camino per lo quale caminate, perché non si ua per quello al regno de’ cieli», tornano in sé, & conoscendo che uanno perdute, abbandonano il camino che seguuiuano, & innanzi che ne piglino alcuno priegano Iddio che loro mostri il uero camino, & questa è la dispositione. Queste tali sentono incontinentemente Christo che loro dice: «Chi uorrà camminare per lo uero & certo camino, neghi se stesso & pigli la croce sua sulle spalle, & seguami, imitandomi in ciò che mi

---

<sup>61</sup> Le manifestazioni esteriori di religiosità già aborrite da tanti *alumbrados*, che nascono da amor proprio e non da amor di Dio.

<sup>62</sup> ‘Attraverso Isaia’: si sottolinea il ruolo del profeta come semplice tramite della Parola e quindi, per estensione, la necessità di limitare il ruolo dell’interprete umano nel rapporto con le Scritture. Il profeta si fa così ulteriore metafora del ruolo del maestro, che orienta l’anima e la rende “capace” del messaggio divino.

puote imitare»; e sentendo che in altro luogo loro dichiara questo, dicendo: «Imparate da me, che son mansueto & humile di cuore», et così subito entrano per lo camino della negatione della propria uolontà, & della pazienza & uera humiltà. Trouarete altre persone che conoscono il camino di Dio & caminano per quello, alcune con più et maggior feruore che l'altre; nondimeno, di modo che né l'une né l'altre si scostino dal camino né l'abbandonino, uanno bene. Et queste inuero sono poche, come uoi Signora dite, benché non sono tanto poche come pensate, perché per esser il loro camino spirituale, non potendo esser uedute se non con occhi spirituali, non è possibile che siano conosciuti, se non dalle medesime persone che caminano per l'istesso camino.<sup>63</sup> Queste uiuono con continua ansia di non offender Iddio, & se alle uolte per fragilità uinte dalla tentatione cadono in alcun peccato mortale, subito tornano a Dio & confessano il loro peccato, & non tengono necessità di molti apparecchi per la confessione, perché, come dice Dauid parlando di sé, tengono sempre il loro peccato innanzi a gli occhi suoi. Queste medesime persone tengono alcuni difetti et alcune trascuragini, che sono segni che gli animi loro non stanno in tutto mortificati. Pure, i loro difetti et le loro trascuragini molte uolte sono ad esse cagione di profitto, perché si riconoscono & s'humiliano, & così imparano di diffidarsi di sé, & confidarsi di Dio.<sup>64</sup> Et per questo dice San Paulo, che a quelli che amano Iddio tutte le cose loro riescono a bene, & per questo dice in un altro luogo che nessuna cosa è per condannare quelle persone, le quali essendo entrate in questo camino stanno unite con Christo Iesù per fede & amore. Le prime persone sono impie, le seconde cieche, le terze suariate, le quarte prudenti, & le quinte sante. In modo che se caminano poche persone per lo camino Christiano, potete uedere che è più per la impietà, cecagine & mutatione, che per la malageuolezza sua, & ueduto questo non haurete paura di trouarlo. Et poi che (come penso) uoi sete, Signora, delle quarte persone,

*Santi.*

---

<sup>63</sup> I santi di Valdés vivono nel mondo, non provocano clamore, non fanno miracoli e non si fanno mediatori con la divinità. Sono un modello di vita spirituale perché riconoscono i propri limiti e confidano instancabilmente in Dio. Non essendo riconoscibili dalle masse, costituiscono una comunità chiusa di iniziati, l'accesso alla quale implica il percorso guidato di autoconoscenza che Giulia sta conducendo.

<sup>64</sup> L'assenza di intermediari e di una esteriorità rituale regolamentata permette al cristiano di vivere spiritualmente con totale sincerità (non si è onesti con Dio se non lo si è prima con se stessi) e dinamismo; alla confessione si sostituisce una ulteriore, particolare 'essamina', una presa di coscienza a cui seguono conclusioni e rettifiche, comportamentali e di pensiero. E questo lavoro su se stessi può avvenire di continuo, ogni volta che l'individuo ne sente il bisogno.

fate di modo che ascoltiate la uoce di Christo, perché egli ui porrà per lo uero camino, & tegnate per certo che incontinenti che sarete entrata, non sentirete più confusione, né inquietudine, né trauaglio, né perplessità, & in fine non sentirete contraddittione alcuna, anzi per lo contrario sentirete molta pace, molta allegrezza, molta sodisfattione, & suprema contentezza.

G: Tutto quanto dite mi sodisfà. Et poi che io determinatamente uoglio entrare in questo camino, resta che uoi mi portiate per la mano,<sup>65</sup> insegnandomi quelli passi per li quali credo che uoi habbiate caminato.

V: Non so che più uogliate imparare da me di quello che ogni dí ui dice il predicatore.

G: Io son debile, & non posso fare tanta resistentia al mio animo quanta saria di bisogno per fare tutto quello che 'l predicatore dice.

V: Già io Signora ui 'ntendo buon pezzo. E che bisogna andare per li rami? Io so bene ciò che uoi uorreste.

G: Che dispetto. Poi che lo sapete, perché non lo dite?

V: Perché aspettaua che uoi con la bocca uostra lo diceste.

G: Fatemi questo piacere, poi che lo 'ntendete, che lo diciate, & io ui dirò la uerità se indouinate in tutto & per tutto.

*Camino  
reale.*

V: Son contento. Voi, Signora, desiderate essere libera dalle cose noiose che ui uanno per la fantasia, et hauendo conosciuto che questo è il uero camino per liberarui da loro, uorreste che io ui mostrassi UN CAMINO REALE & SIGNORILE, per lo quale poteste arriuare a Dio senza scostarui dal mondo, aggiungere alla humiltà interiore senza mostrare la esteriore, possedere la uirtù della patientia senza che u'accadesse doue essercitarla, disprezzare il mondo ma di tale maniera che 'l mondo non ui disprezzasse uoi, uestire l'anima uostra di uirtudi christiane senza spogliarui il corpo delle solite uestimenta, mantenere l'anima uostra con uiuande spirituali senza priuare il corpo uostro

---

<sup>65</sup> Il concetto della *manuductio* era ricorrente nella retorica pedagogica medievale, da San Bonaventura a Tommaso, a Cusano. Peter M. Candler Jr. fa risalire la sua più importante e precoce codifica letteraria cristiana alle *Confessioni* di Agostino, in *Theology, Rhetoric, Manuduction, or Reading Scripture Together on the Path of God*, Grand Rapid-Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2006.

de' soliti cibi, parer bene ne gli occhi di Dio senza parer male ne gli occhi del mondo, & in fine per questo camino uoi uorreste poter fare la uita uostra christiana, ma di modo che nessuna persona del mondo, per molta familiarità & conuersatione ch'hauesse con uoi, potesse conoscere nella uita uostra più di quello che conosce al presente. Ho io indouinato?<sup>66</sup>

G: Quasi quasi, o almeno se non hauete indouinato potete dire che sete andato alla uolta del segno.

V: Cotesto mi basta per poterui dire, che second'io ueggio, uorreste più tosto liberarui dalla contraditione che sentite per accordo, che per sentenza.

G: Et poi, non mi dite uoi sempre che è meglio malo accordo che bona sententia<sup>67</sup>?

V: Sì, dico, ma non in questo caso, nel quale l'accordo è molto pericoloso & terribilmente dannoso. Non sapete che dice Christo che non possiamo seruire a Dio & al mondo, se non che o habbiamo d'amare il mondo & disprezzare Iddio, ouero habbiamo d'amare Iddio & disprezzare il mondo? Et non hauete inteso quello che dice Iob, che la uita dell'huomo qui nel mondo non è altro che una continua guerra? Ma sappiate, che la guerra è tra la carne & lo spirito, quando la carne ci tira al mondo & lo spirito ci tira a Dio. Et tristi quelli che non sentono questa guerra.<sup>68</sup>

G: Horsù, io intendo & conosco bene l'uno & l'altro, & uoglio che senza più incarírlomi<sup>69</sup> risolutamente mi diciate se ui basta l'animo a pormi in un camino

---

<sup>66</sup> Fingendo di biasimare la ricerca di una "via facile" da parte della nobildonna, il Valdés espone in realtà i veri intenti della propria pedagogia di corte: l'abilità di essere spirituali senza darlo a vedere, e in questo modo fungere da cavallo di Troia della verità nelle classi dirigenti.

<sup>67</sup> Variante del proverbio «meglio un magro accordo che una grassa sentenza»: vincere una causa comporta spesso troppe spese e troppi pensieri, danneggiando il vincitore più di quanto sarebbe successo in caso di accordo fra le parti.

<sup>68</sup> In *Doctrina christiana*, p. 89: «Suvvia, per la vostra vita: siete voi così completamente morto a ogni cosa e così sicuro di Gesù Cristo da non insuperbirvi con le ricchezze, e da non abbattervi con la povertà, e da non farvi esaltare dagli onori né deprimere dagli oltraggi, e da non rallegrarvi per la vita né rattristarvi per la morte, e, infine, da essere in tal modo da una parte e dall'altra sicuro e sereno, che qualunque piega prendano le cose, o per il bene o per il male, voi state tranquillo per aver posto in Gesù Cristo la vostra speranza e fiducia?».

<sup>69</sup> 'senza rendermelo ulteriormente prezioso', 'senza calarlo dall'alto, senza farmi attendere troppo'.

che tiri alquanto a quello che uoi hauete disegnato, benché non sia tanto licentioso: perciocché non son tanto soggetta a gli appetiti miei come uoi deute pensare,<sup>70</sup> secondo hauete dimostrato per le parole uostre.

V: Se io, Signora, conoscessi nel modo uostro del uiuer & conuersar esteriore alcuna cosa dishonesta & brutta, o che hauesse alcuna reliquia ouero alcuna mostra o apparenza di male, liberamente ui direi che non mi basteria l'animo di sodisfarui di ciò che uoleste; perché in tale caso, essendo necessario che lasciaste tutto ciò che fusse male, saria necessario che in uoi si uedesse altro di quello che hora si uede et conosce. Ma conoscendo io nelli modi uostri del uiuere & conuersare tanta honestà et tanta compositione di costumi quanta in una tal Signora si puote desiderare, & uedendo che tutta la reformatione che u'è necessaria per conquistare et aggiugnere al fine che desiderate consiste ne gli affetti & ne gli appetiti dell'animo, li quali, corretti & reformati, sarebbe ageuole cosa riformare l'esteriore in quello che paresse tener necessità di reformatione, ardisco dirle che mi basta l'animo di porui nel camino che desiderate, di tale maniera che se uoi ui disponete a ciò, con la gratia di Dio, senza che persona del mondo lo ui possa conoscere,<sup>71</sup> innanzi che passino molti giorni comincerete a sentire la pace della conscientia et gli altri frutti che sentono le persone spirituali.

G: Se uoi faceste questo, io ui resterei perpetuamente obligata.

V: Hor io lo farò, con la gratia di Dio, & non uoglio che restiate obligata se non al medesimo Dio, dal quale uoglio che sempre riconosciate tutto quello che sarà buono.

G: Io procurerò di farlo come dite. Fate uoi hora ciò che a uoi tocca.

---

<sup>70</sup> Giulia avverte il bisogno di essere guidata sulla retta via, ma anche ha sempre pronta una giustificazione ai suoi comportamenti e un'attenuante alle sue colpe - Eusebio e Antronio, nella *Doctrina christiana*, non incalzano l'Arcivescovo con questo piglio. O forse si tratta di un altro passo della gagliarda di battute che danza col Valdés. Rappresenta ad ogni modo un cristiano in cerca di guida per niente umile e smarrito, disposto anzi a trattare con il maestro esattamente come un padrone fa con un sottoposto che lo consiglia in una materia sulla quale non ha competenza. Si è tentati di supporre che il dialogo di Giulia e Valdés non riproduca solo le loro conversazioni spirituali o amicali, ma anche quelle in cui lo spagnolo vestiva i panni legittimi dell'avvocato.

<sup>71</sup> Un'altra sottolineatura della consentita, o necessaria, dissimulazione.

V: Son contento. Ma prima ditemi se hauete mai passato alcuno fiume per uado<sup>72</sup>.

G: Sì ho, & molte uolte.

V: Et hauete posto mente come se guardate a l'acqua pare che ui si uolti la testa, di tal modo che se non soccorreste tosto o con serrare gli occhi, o con ficargli nella riuia che tenete contra, cadereste nell'acqua con pericolo grande d'annegarui?<sup>73</sup>

*Comparatione*

G: Sì che l'ho ueduto.

V: Et hauete ueduto come tenendo sempre per obietto della uista la terra che sta dall'altra parte, non sentite quello suenimento di testa et così non portate pericolo d'annegarui.

G: Et anchora ho ueduto questo.

V: Adunque se uoi, Signora, uolete passare per lo fiume corrente delle cose di questo mondo, fate di modo che non mettiate affettionatamente gli occhi in quelle, accioché non u'interuenga ciò ch'interuiene a quelli che, mirando nell'acqua, cadono in essa & s'affocano, et procurate che sempre gli occhi dell'anima uostra stiano fissi & chiauati con Christo crucifisso. Et se alcuna uolta, trascurata,<sup>74</sup> porrete gli occhi nelle cose del mondo di tale maniera che sentiate che l'animo uostro s'inclina al loro, ritornate sopra di uoi & tornate a porre gli occhi uostri in Christo crucifisso, & in questo modo le cose uostre anderanno bene. Et perciò soura tutte le cose uoglio, Signora, che pigliate per uostra principale intentione innamorarui di Christo, regolando tutte l'opere uostre, tutte le parole uostre & tutti i pensieri uostri con quello diuino commandamento che dice «amerai il tuo Signor Dio con tutto il cuore tuo, con tutta l'anima tua & con tutte le forze tue, & il prossimo come te medesimo». Et dico, che tegnate questo commadamento per uostra principal

---

<sup>72</sup> 'guado', sp. *vado*, < lat. *vadum*.

<sup>73</sup> L'ammaestramento è affidato ancora una volta ad una metafora visiva, ripartita su tre battute perché risulti più chiara la sua interpretazione: la realtà mondana è un fiume, fatto di acqua corrente, mutevole e destabilizzante; la verità divina è la terraferma sulla sponda opposta. L'anima sceglie il suo destino tramite gli occhi, l'organo in grado di percepire e luce e oscurità.

<sup>74</sup> 'distratta'.

*Perfettione  
christiana*

regola, perché la perfettione christiana consiste in amare Iddio soua tutte le cose, e 'l prossimo come uoi stessa.<sup>75</sup>

G: Merauigliomi di cotesto che dite, perché in tutta la uita mia ho inteso dire che i Frati & le Monache tengono lo stato di perfettione per li uoti che fanno, se gli guardano.<sup>76</sup>

*Frati &  
Monache*

V: Lasciategli, Signora, dire & crediate a me, che tanto terranno di perfettione christiana li Frati & li non frati, quanto haueranno di fede & amore di Dio, & non un carato più.<sup>77</sup>

G: Molto mi piacerebbe che mi faceste capace di questo.

*Amore  
proprio*

V: Di molto buona uoglia. Hauete, Signora, a sapere, che 'l cuore humano è naturalmente inclinato ad amare di tale sorte: o <ha><sup>78</sup> d'amare Iddio & per Iddio tutte le cose, ouero ha d'amare se medesimo & per sé tutte le cose.<sup>79</sup> Quello che ama se stesso, tutte le cose fa per se stesso: uoglio dire che tanto si moue a quelle quanto lo 'nuita il proprio interesse suo, & così se alcuna cosa ama fuor di sé, amala per sé & per interesse suo, & se tiene alcuno amore a Dio, tienlo per suo interesse, e non per altro rispetto. Questo tale, Frate o non frate, perché tiene l'amor suo disordinato tenendolo posto in sé, non sa giamai come né in che modo ha d'amare le cose create; anzi, quando ben si uuole disporre ad amare Iddio, perché<sup>80</sup> non indouina ad uscire di sé, mai non ritruoua la uia et perciò continuamente ua peregrinando in pareri<sup>81</sup>, & così essendo sempre disordinato & suariato ne gli affetti suoi, mali o buoni, uiue

---

<sup>75</sup> La definizione di 'perfezione cristiana' coincide con quella teorizzata nella *Doctrina christiana* (p. 69) e sviluppata nella *Considerazione XC*.

<sup>76</sup> *Doctrina christiana*, p. 89, ANTRONIO: «Dunque, di conseguenza, voi non fate differenza fra gli stati della chiesa militante, dal momento che mettete alla pari nella perfezione il plebeo con il vescovo?».

<sup>77</sup> Risolta in poche righe la *quaestio* se la vita monastica sia superiore a quella secolare. Il carato, o caratto, era un'antica unità di misura usata dai gioiellieri che equivaleva a 1/24 di oncia e sta qui a significare una quantità molto esigua.

<sup>78</sup> Accolgo l'interpolazione di Firpo, presumibilmente eseguita in sede di collazione con il manoscritto (*Alfabeto cristiano* p. 30)– è verosimile che le coordinate fossero simmetriche in origine. Effetto che si otterrebbe, in alternativa, cassando il secondo «ha».

<sup>79</sup> *Doctrina christiana*, p. 109: «...il cuore umano non può fare a meno di amare qualche cosa, e in ciò non c'è altra via se non l'amare se stesso e tutte le cose per proprio profitto e interesse, o l'amare Dio e tutte le cose in Dio e a gloria di Dio».

<sup>80</sup> 'dal momento che'.

<sup>81</sup> 'va cambiando opinione'.



molto fuori della perfettione christiana; & tanto uiuerà più fuori quanto più sarà innamorato di sé, se bene nell'opre esteriori sarà perfettissimo, perché **IDDIO VUOLE IL CUORE.**<sup>82</sup> Quello che ama Iddio, tutte le cose che fa falle per Iddio, uoglio dire che si muoue a quelle per l'amore che porta a Dio, et questo con tanto feruore o impeto quanto l'amore lo incita & muoue. Et così se alcuna cosa ama fuor di Dio, amala per Iddio & perché Iddio uuole così, & similmente ama se stesso perché conosce che Dio uuole ch'egli s'ami. Questo tale, Frate o non frate, perché tiene l'amor suo ordinato in Dio - & quiui prende il modo & la maniera come ha d'amare tutte le cose create - è molto ordinato & molto regolato nell'amor suo, & non ama disordinatamente cosa ueruna.<sup>83</sup> Et allhora le sue buone opere piaciono et sono grate inmanzi Iddio, perché si muoue ad operare con impeto d'amore, perché così come Iddio è amore, così non gli aggrada opera alcuna che non sia fatta per amore. Conforme è a questo ciò che dice Santo Agostino, che le buone opere sieguono il già giustificato. Voglio dire che le nostre opere allhora sono buone quando sono fatte da persona già giustificata, & non puote nessuna esser giustificata se non sta in amore & charità con Dio & col suo prossimo.<sup>84</sup> Di modo che tanto sarà una persona più perfetta, quanto starà più feruente in questo amore. In questa uerità ui potete da uoi medesima confermare, considerando quanto istimareste quello che una persona facesse nelli uostri negocij, quando conosceste che non si mouesse a ciò per amore che ui portasse, se non per alcun altro disegno suo. Ma poi che uoi uolete che ui serua per amore uno che non nacque con la obligatione d'amarui, come nascemmo tutte noi persone per amare Iddio, pensate se almanco uorrà Iddio da noi altri quello medesimo che uoi uolete, quanto più da quelle persone che siamo, rigenerate & rinate in Christo per nuoua rigeneratione spirituale mediante la fede e 'l batesimo. Perché noi tali

*Amore di Dio.*

*Iddio è amore.*

<sup>82</sup> Espressione chiave del valdesianesimo. *Proverbi XXIII*, 12: «Porgi il tuo cuore all'ammaestramento, e le tue orecchie a' detti della scienza», e 26: «Figliuol mio, recami il tuo cuore, e gli occhi tuoi guardino le mie vie».

<sup>83</sup> Sapore rinascimentale in questo appello alla moderazione e alla misura. L'amore sregolato cela, di nuovo, una dismisura di amor proprio e non si addice a nulla, nemmeno a Dio. Rientrano nella manifestazioni di amore sregolato le pratiche rituali, ascetiche e punitive volte a raggiungere stati estatici e mistici di forte impatto emotivo, specialmente se attuate in pubblico. Della stessa opinione, significativamente, Lutero in *Eyn Sermon vor der Betrachtung des heyiligen leydens Christi* (vd. Luana Salvarani, *In flesh and bone: bodily image and educational patterns in early Reformation theatre*, in «Paedagogica Historica», 16 august 2017, par. 2 (<http://dx.doi.org/10.1080/00309230.2017.1358288>)).

<sup>84</sup> Cfr. *Della predestinatione, della gratia et del libero arbitrio, della fede et delle opere*, pp. 176 sgg (nell'*Alphabeto* manca però la tematica della predestinazione).

tenemo una nuoua obligatione d'amare Iddio: che dico una? Anzi, douea dire infinite, poiché ueggiamo che infinitamente ci amò & ama Christo, & per infinite uie & maniere procurò & procura di portarci a sé, & unirci con sé per amore & per gratia. Et considerando questo, son certo che ui farete capace di questa uerità, che la perfettione christiana consiste in amare Iddio, & che tanto sarà più ciascuno perfetto quanto amerà più Iddio. Hora faccia uoti, hora non gli faccia, pur che guardi il uoto che fece nel battesimo, mediante lo quale siamo christiani.

G: Già io resto sodisfatta con quello che hauete detto della perfettione, di tale modo che conosco già per le uostre ragioni quello che fin qui non haueua conosciuto. Et poi che uolete ch'io tenga per principale intentione l'amore di Dio & del prossimo per essere perfetta christiana, et io mi determino farlo, così sarà bene, se ui pare, che mi diate alcune regole per le quali io intenda & sappia che<sup>85</sup> è quello che io ho da fare, et come m'ho da gouernare per non dipartirmi dall'amore di Dio né del prossimo, perché determinatamente mi uoglio dare ad innamorarmi tanto di Dio che priui di gratia uoi et altri cento come uoi.<sup>86</sup>

V: Priuar di gratia no, anzi, sappiate, Signora, che in questo diuino amore non è gelosia, perché da sé è comunicabile. Et è così che quanto più uoi amerete Iddio, tanto più u'allegreterete che Iddio ami noi altri, & che Iddio sia amato da noi altri. Ma lasciando questo accioché col tempo lo impariate per isperientia, dico, Signora, che non sono migliori regole per cotesto che dite, che quelle che 'l medesimo Iddio ci ha dato nella sua perfettissima legge; la quale s'intendiamo non come Hebrei, ma come Christiani, della forma & maniera che Christo la dichiarò, ella ci 'nsegna quello che habbiamo a fare per non scostarci dallo amore di Dio né del prossimo.<sup>87</sup>

*Dieci  
comandamenti.*

G: Se non u'è graue, poi che dite che sono buone LE REGOLE DELLA LEGGE DI DIO per quello ch'io desidero, sarà bene che brieuemente le mi dichiarate della maniera che uoi le intendete.

---

<sup>85</sup> 'che cosa'.

<sup>86</sup> Giulia dichiara il suo proposito utilizzando il lessico della convenzione cortigiana in termini quantomeno civettuoli, e l'amore di Dio diventa il premio di un torneo che un unico cuore può conquistare.

<sup>87</sup> Che i dieci comandamenti mosaici siano compresi in quelli di Cristo è spiegato diffusamente in *Doctrina christiana*, pp. 106-107.

V: Anzi, lo farò di molta buona uoglia, perché conosco che per condurui & trarui al camino che ho disegnato questa è la porta. Ma perché non uoglio che le mie parole generino scrupoli nella uostra conscientia, ui uoglio prima auisare di questo: che io ui dichiarerò la legge di Dio non della maniera che siete obligata d'osseruarla sotto pena di peccato mortale, ma della maniera che la debbono intendere tutte quelle persone che desiderano essere tanto signore degli affetti proprij & appetiti, che in tutte le cose siano obedienti allo spirito.<sup>88</sup> Perché così come ua a pericolo di ueleno quello che porta una vipera o uno scorpione in seno, così ua a gran parte pericolo di peccare mortalmente quello che porta uiui & intieri gli affetti suoi & gli appetiti.

G: Hauete trouata la scrupulosa. Non ui curate di più, cominciate a dire, che io starò tanto attenta che forse non perderò una sola parola.

V: Così lo douete fare. Per PRIMA REGOLA, piglierete fare Iddio di tal maniera assoluto signore del cuor uostro, che non confidi<sup>89</sup> né spera in cosa ueruna creata, né ami, né tema se non solo Iddio, in modo che all'hora potrete far conto che tenete il cuor uostro ordinato conforme a questa regola, quando spogliata d'ogni affetto humano sentirete in uoi che né le prosperitadi ui 'nalzano, né le aduersitadi u'abbassano, né gli honori ui 'nsuperbiscono, né le 'ngiurie ui abbattono, et che con questo credete in Christo, sperate in Christo & amate Christo, et uiuete sicura et contenta con Christo, abbracciando la croce di Christo & tenendo per dolce il patire con Christo,<sup>90</sup> & hauendo in abominatione la gloria del mondo & tenendo per amari i piaceri del mondo. Et perché non basta che 'l cuore stia di questa maniera se la bocca non si conforma con lui, conuiene che pigliate per freno per lei la SECONDA REGOLA, & questa sarà che continuamente lodiate, magnifichiate, inuochiate & benediciate il nome di Dio, sprezzando & tenendo da poco il nome uostro, & la gloria uostra,<sup>91</sup> in tal modo che tutta la gloria & l'honore sia attribuita all'onnipotente Dio, al quale sempre andaranno indirizzate le parole uostre. Et perché con gli giuramenti nostri s'offende molto la diuina Maiestà, terrete sempre nella memoria quelle parole di Christo doue, poi che ci ha ricordato

*Amare Dio.  
Regola  
prima.*

*Lodare Dio.  
Regola  
seconda.*

---

<sup>88</sup> È atteggiamento di buonsenso osservare la legge per timore della sanzione del peccato, ma ingenuo, e per nulla da 'signore', ossia da persona libera. La legge va rispettata prima di tutto perché giova allo spirito, e al benessere dello spirito nel mondo, vivente il corpo che lo ospita. Non tutti però sono in condizione di capirlo.

<sup>89</sup> Soggetto: il cuor vostro.

<sup>90</sup> Il primo accenno alla passione e sofferenza di Cristo, in Cristo e per Cristo.

<sup>91</sup> Un precetto che può capire solo chi ha nomi e glorie da difendere.

*Offerire la  
volontà a  
Dio. Regola  
terza*

*Sabbato  
christiano*

*Per amare il  
prossimo*

che in nessun modo giuriamo, dice: «sia il parlare uostro è è, non non», uolendo dire che quando uorremo affermare una cosa l'affermiamo con uno semplicissimo SÌ, & quando uorremo negare un'altra la neghiamo con un'altro tale NON. Perché quando più di questo si dice, è segno che 'l cuore sta indisposto. Oltra ciò, perché non si contenta Iddio con essere assoluto signore de' nostri cuori & delle nostre bocche, ma uole reggere l'opere nostre, pigliarete per TERZA REGOLA fare una offerta a Dio di tutta la uolontà uostra, rimettendola in tutto & per tutto alla sua diuina maiestà, in tale modo che egli la regga & egli la gouerni, senza che uoi nelle cose uostre poniate niente del uostro. Et questo rimetterui alla diuina uolontà hauete, Signora, da sapere che è celebrare il sabbato christiano, perché per lo riposo corporale s'intende il riposo spirituale, et per le opere seruili s'intendono l'opere del peccato.<sup>92</sup> Questa offerta ci prega San Paulo che facciamo, dicendo: «Prégoui fratelli, per la misericordia che Iddio ha usato con noi, che offeriate i uostri corpi in sacrificio uiuo, santo et aggradeuole a Dio, di maniera che interamente gli offeriate tutta la uolontà uostra, tutto 'l uostro intelletto et tutta la uostra memoria. Et priegoui anchora che non conformiate l'opere uostre con l'opre delle persone del mondo, et che ui trasformiate per rinouatione spirituale dell'anime uostre, acciò che per questa uia possiate SAPERE & INTENDERE<sup>93</sup> la uolontà di Dio». Vedete qui, Signora, tre regole secondo tre commandamenti della legge di Dio, le quali sono tanto spirituali che, mentre le osseruerete, potrete essere certa che amate ueramente Iddio della maniera che egli uole essere amato. Et pensate che tanto starete più appresso o più lontano dalla perfettione di questo amore, quanto sentirete che gli affetti & gli appetiti uostri stanno più appresso o più lontano da conformarsi con queste tre regole, le quali ui priego che imprimiate nella uostra memoria. Et benché in uerità sia così, che mentre uiuerete conforme a queste regole, uiuendo con amore di Dio uiuerete in amore del prossimo, di modo che pare souerchio darui perciò regola alcuna, tuttauia considerando che Iddio per soccorrere alla nostra incapacità ci ha dato anchora REGOLE CON LE QUALI VIVESSIMO IN AMORE DEL PROSSIMO, ui uoglio io dire le medesime. Et così le dette come quelle che

---

<sup>92</sup> *Doctrina christiana*, pp. 93-94.

<sup>93</sup> Binomio valdesiano imprescindibile, dalla teologia all'educazione. Prima viene la conoscenza-nozione (illuminazione-evento) poi la comprensione di essa e delle sue ragioni, che consente di metterla a frutto facendone in questo modo esperienza.

si diranno, piglierete come regole di Dio & non mie.<sup>94</sup> Et LA PRIMA sarà che per essere così la uolontà di Dio, con obedientia interiore obediate et siate soggetta a' uostri padri, a' uostri maggiori, a' uostri superiori di qualunque preeminentia o autorità che siano,<sup>95</sup> non facendo loro resistentia né mormorando di loro. Et mirate, Signora, che non pensiate contentarui con la soggettione esteriore, perché Iddio non si contenta che i commandamenti suoi siano osseruati solamente in apparenza, anzi PRINCIPALMENTE VUOLE IL CUORE. Et perché le cose del mondo con le quali più si corrompe la charità christiana sono le risse, gli odij & le nemicitie, dalle quali procedono gli homicidij,<sup>96</sup> aduertite Signora di pigliare per SECONDA REGOLA fare l'animo uostro paziente, cheto, pacifico, humano, misericordioso, sbandendo & sradicando del tutto l'affetto dell'odio, dell'ira & della uendetta; e facendo questo così uiuerete conforme a quella dottrina di Iesù Christo, che in sentenza dice che non ci adiriamo contra li nostri prossimi, né gli sprezziamo con segni esteriori, né gli uituperiamo con parole ingiuriose.<sup>97</sup> Et pensate che non potrete far questo se prima non componete l'anima uostra della maniera ch'io u'ho detto. Et perché sapiate quanto ui 'mporta,<sup>98</sup> sapete che dice San Giouanni, che quello il quale abhorisce il prossimo suo è homicidiale; in modo che, poi che per non essere homicidiale bisogna che muoia in uoi tutto l'affetto dell'ira & di uendetta, di rancore & di mala uolontà, cominciate, Signora, da qui innanzi a fare questa mortificatione, perché quanto più tosto la incomincerete più tosto uscirete con lei, & passerete allo essercitio della TERZA REGOLA. Questa sarà che procuriate quanto ui sarà possibile tenere mortificati di tal maniera tutti i uostri sentimenti esteriori, che per loro non passi giamai al uostro animo cosa brutta, né dishonesta. Perché uuole Iddio che le uostre opere, le uostre parole & i uostri pensieri siano casti & pudichi.<sup>99</sup> Et per poter far questo, conuiene che tegnate gli affetti uostri così mortificati come u'ho detto, & conuiene anchora che siate temperata nel mangiare, nel bere & nel dormire, in conuersare con le persone del mondo, & in fine in tutte quelle cose che pônno generare nell'animo uostro alcuno desiderio dishonesto. Et sapiate certo che, tanto per conseruare gli animi nostri puri & netti, quanto perché non s'offenda la charità christiana, è necessario che morano del tutto questi appetiti lasciui, dalli quali nascono molti inconuenienti contra l'amore del prossimo. Et imperò Christo, chiudendoci il camino, dice che quello che mirerà una donna & la desidererà, già ha peccato con lei nel cuor suo. Perciò quello che non uorrà peccare, procuri che mora con lui l'affetto & l'appetito del peccare. Oltre di ciò, perché questo «mio» & «tuo» sono mortali nemici

*Regola  
Prima*

*Regola  
seconda*

*Regola terza*

*Appetiti  
lasciui*

*Regola  
quarta*

*Liberalità &  
povertà  
christiana*

*Avaritia*

della charità christiana, ci prouide Iddio d'una sana, santa et necessaria dottrina, la quale piglierete per QUARTA REGOLA. Questa è che di tal maniera mortifichiate in uoi tutto il desiderio et l'appetito di quelle cose che le persone del mondo chiamano beni, che non ponendo in loro felicità ueruna non desiate quegli che non haurete, & possediate quelli che hauete non come proprietaria, ma come depositaria, di modo tale che se ui saranno tolti non ui perturbiate di sorte che uegnate a tenere mala uolontà a quello, ouero a quelle persone, che ue gli torranno. Perché tenendo l'animo uostro così ben disposto, uolontariamente farete ciò che dice Christo, sì quanto a lasciare il manto a chi uorrà condurui a litigio per la gonnella come quanto a donare de' uostri beni a tutti quanti ui dimanderanno. Et questa è la liberalità christiana, & questa è la uera pouertà tanto lodata & comendata nella sacra scrittura.<sup>100</sup> Et credo certo che Daud per questo chiama pouere le persone che seruono & obediscono a Dio. Et sapiate certo che questa è la uera uia per scacciare & suellere dall'animo uostro la maladetta auaritia, che è uno male tanto intrinseco che

---

<sup>94</sup> Il maestro 'per procura' rimanda sempre al Vero Maestro; in chiusura del *Catechismo*, la ripresa di Giovanni XIV, 10: «Le parole ch'io vi ragiono, non le ragiono da me stesso: e 'l padre, che dimora in me, è quel che fa l'opere».

<sup>95</sup> Scegliendo di non risposarsi, Giulia evitava un superiore piuttosto ingombrante. Ma non poteva evitare certo la volontà di Carlo V, che decise ad esempio le sorti della sua vertenza contro Isabella Colonna (vd. *supra* 3.3).

<sup>96</sup> Il cardinale Ippolito Medici era morto nel 1535 assistito da Giulia, si disse avvelenato (vd. *supra* 3.3). Non c'è prova che si alluda a questo ma certo è difficile ignorare il fatto.

<sup>97</sup> *Matteo V, 22. Doctrina christiana* pp. 98-99. Pettegolezze, mormorazione, calunnie e violenze verbali infrangono il comandamento di Cristo e nutrono l'anima di pensieri dannosi; Valdés esorta spesso ad astenersene e i suoi discepoli lo ricordano (*Processi Carnesecchi*, II/1, p. 423: «Interrogatus cur in ipso meminit memoriae Valdesii, respondit: «Perché il ditto Valdés era nello instituire i suoi discipuli molto severo, massime in reprendere la curiosità superflua et in non admettere ragionamenti di cose vane et inhoneste»).

<sup>98</sup> 'cosa comporta per voi'.

<sup>99</sup> La severità di Valdés verso i peccati della concupiscenza emerge nei costumi di Apollonio Merenda, segretario di Bembo e collaboratore di Pole e Morone (fra l'altro), processato dal Sant'Uffizio fra il 1551 e il 1553: «Essendo io andato a visitare in casa il principe di Salerno a Napoli, esso voleva uscire fora di casa per andare dal Valdesio. Li dissi che faceva seco? Rispose che ragionavano de varie cose et massime della sacra Scrittura. Io li dissi: "Vol Vostra Signoria che io vengha seco alhora?"; me rispose: "No, ché ve tiene per molto carnale". Interrogatus an unquam ipse constitutus procuraverit intelligere a dicto Carneseccha vel a Marco Antonio Flaminio de quo loquerentur et de quibus articulis cum dicto Valdesio, respondit: "Signor, io attendevo a fare l'amore"» in M. Firpo/D. Marcato, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2011, vol. I, p. 815.

<sup>100</sup> La povertà in spirito (*Doctrina christiana*, p. 102). Un altro ammaestramento per chi possedeva beni, calibrato su Giulia che andava perdendo il processo e, in parte, il patrimonio.

per l'ordinario quelli lo conoscono manco che stanno più congiunti con lui. Ma lo inconueniente che di lui ne segue dimandatelo a San Paulo, & egli ui dirà che l'auaritia è seruitù d'Idoli. Così come Iddio, uolendo che non offendessimo il diuino amore con la bocca, ci pose la seconda regola che u'ho detto<sup>101</sup> parlando della guardia ch'hauete da tenere per l'amore di Dio, così anchora per la guardia del prossimo ci pose regola nella bocca, & questa sarà la QUINTA. Queste è che tegnate anchora retta et gouernata la lingua uostra, che non la usiate mai se non per gloria di Dio & per utilità spirituale o corporale del uostro prossimo & uostra, togliendo & separando da uoi tutte le occasioni che ui pônno condurre & tirare che di uostra bocca esca parola che offenda o possa offendere alla più abietta & abbatuta persona di tutte quante sono nel mondo. Et perché ueggiate quanto importa questo, uoglio che sappiate che San Giacobbo dice che quello il quale non pecca con la lingua è huomo perfetto.<sup>102</sup> Et auuertite, Signora, che non ui dico io che una persona, per guardare perfettamente il commandamento dell'amore del prossimo, ha da fare tutte queste cose puntualmente, perché non dico se non che una persona che vuole essere perfetta ha da tenere così bene moderati & obediendi gli affetti suoi, che quando bisognasse per honore di Dio farlo non trouasse repugnantia in quelli.<sup>103</sup> Et concludendo, dico che conforme a queste cinque regole c'hauete udite deute componer l'animo uostro, se uolete acquistare perfettamente l'amore del prossimo & conseruarui in quello; le quali comprese Christo in una sola regola dicendo: «Fate con gli huomini tutto quello che uorreste che facessero con uoi». Et è così che non è persona nel mondo che non le piaccia d'essere obedita da quelli che loro debbono obedientia; non è persona che non le piaccia di conseruare la uita sua & di non essere mal uoluta né odiata da altrui; non è nessuna che non le piaccia che le persone non entrino in nullo malo pensiero con le loro mogli, figlie, sorelle o parenti, tanto più in opre dishoneste; non è nessuna che non le piaccia d'esser soccorsa & aiutata nelle sue necessitadi &, s'ha da uiuere,<sup>104</sup> che non procuri che non le sia tolto né usurpato; & finalmente non è nessuna che non le piaccia che tutte le persone del mondo parlino bene di lei, & che non si doglia di tutto lo contrario. In modo che, facendo con li nostri prossimi tutto quello che uorremo et ci

*Regola  
quinta*

*Aviso  
christiano*

*Regola  
generale*

---

<sup>101</sup> Cioè lodarlo e attribuirgli ogni nostro merito.

<sup>102</sup> *Giacomo III, 2.*

<sup>103</sup> La pratica costante della moderazione e della misericordia verso il prossimo funge anche da allenamento, prepara il cristiano ad affrontare situazioni, magari fuori dall'ordinario, in cui sia richiesta una dimostrazione di eccezionale virtù.

<sup>104</sup> 'se possiede beni che le consentono di mantenersi'.

piacerebbe che essi facessino con noi, adempiamo la legge di Dio, perché ci conseruiamo con loro in charità & amore. Et da questo (come dice Christo) dipendono la legge & li propheti. Et a questo potete ridurre tutto quanto sta scritto nella sacra scrittura.

**G:** Mi tenete tanto attonita dapoi che incominciaste ad entrare in queste regole, considerando la perfettione che per uiuere conforme a quelle è necessaria, che non ho uoluto replicarui a cosa di quanto hauete detto. Ma poi che hauete finito, uoglio che mi diciate se si dannano tutte le persone che non uiuono con la purità, con la netezza & con la attentione che uoi hauete detto in queste regole.

*Consolatione di  
San Giovanni.*

**V:** San Giouanni in una delle sue epistole dice: «Figliuoli miei io scriuo a uoi queste cose accioché non pecchiate: ma s'alcuno haurà peccato, habbiamo aduocato giusto appresso di suo Padre Iesù Christo, et esso è la propitiatione per li peccati nostri». Questo medesimo dico io Signora a uoi, che ui pongo innanzi questa perfettione perché, trauagliando et procurando di uiuere conforme a quella, non pecchiate giamai. Ma uoglio che se peccherete ui ricordiate che Iesù Christo è uostro aduocato appresso del suo Padre eterno, il quale sodisfece per li peccati nostri & per quelli di tutto 'l mondo. Di modo che non pensiate che le persone che non tengono così mortificati i loro affetti, com'io dico che desidero che gli teniate uoi secondo per queste regole u'ho mostrato, si dameranno. Ma uoglio che sapiate, che di quelle che non arriueranno a questa perfettione si salueranno quelle che, hauendo aperti gli occhi & conosciuto il loro mal camino, & trouato il camino che insegna Christo secondo qui u'ho detto, buonamente quanto la fragilità humana lo soffre, trauagliano & procurano di caminare per questo camino,<sup>105</sup> mortificando l'huomo suo uecchio & uiuificando il nuouo, & mentre che non arriuanono conoscono & confessano con dolore dell'animo loro che non sono tali quali Iddio uouole che siano; & con questo conoscimento dicono suisceratamente quello del Pater noster, «Lascia a noi i nostri debiti», et quello di Dauid, «Crea in me Dio il cuor mondo & spegni la mia iniquità», et «Perché io conosco la mia iniquità, et il mio peccato è sempre inanzi a me». Et se tutte le persone che caminano per lo camino christiano sempre uiuessero così perfettamente come qui habbiamo detto, non direbbe San Girolamo che se diciamo che non

---

<sup>105</sup> Si ripetono le due fasi della cognizione e della comprensione-azione, presa di coscienza del proprio stato e tentativo di miglioramento.



tenemo peccati mentiamo; né direbbe il sauiò che il giusto cade sette uolte il giorno & che altrettante ritorna a leuarsi. Et sappiate, Signora, che è giusto perché ua per lo camino di giustitia il quale è quello che Christo ci insegnò, & chi cade per fragilità & si ritorna a leuare per la fede & confidenza che tiene in Iesù Christo, che gli perdonerà. Et queste sono le infirmitadi & debilitadi delle quali intende San Paulo quando, parlando di Christo, dice che tenemo Pontefice che puote hauere compassione delle nostre infermitadi, essendo stato uestito dell'habito della humanità nostra. Tutto il negocio consiste in uscire una uolta del camino del mondo & entrare nel camino di Dio, che dappoi entrati, cadendo & leuando, scappucciando<sup>106</sup> & non cadendo, tuttauia le cose nostre uanno bene. Pertanto non ui spauenti la purità di questa perfettione christiana, anzi ui supplico che dadouero u'innamorate di lei, perché ui certifico che mai non la 'ntenderete se prima Iddio intrinsecamente non la u'insegna. Et perché la u'insegni conuiene che uoi ui disponiate a sperimentarla.

G: Questo uorrei, che mi deste ad intendere a che proposito ci pose Iddio una legge tanto malageuole da osseruare che sempre ci hauessimo da confessare per debitori suoi, per che al parere tiene non so che odore di tirannia.

*La legge  
perché  
difficile.*

V: Anzi, sappiate, Signora, che in questo ha mostrato Iddio l'amore che ci porta così bene come in tutto lo resto che ha fatto per noi, essendo così che l'animo humano è tanto arrogantissimo, che se non si conoscesse per debitore del compimento della legge non si terrebbe per peccatore, & se non si tenesse per peccatore non temerebbe il giudizio di Dio, & se non lo temesse non s'humilierebbe, & se non s'humiliasse non acquistarebbe la gratia di Dio, & senza la gratia di Dio non potrebbe esser giusto innanzi di Dio, & non essendo giusto non si saluerebbe.<sup>107</sup> Hora pensate se fu questo singularissimo beneficio di Dio così bene come tutti gli altri. Et sappiate Signora, che quanto una persona in questa presente uita sarà più perfetta & starà più unita con Dio per amore & charità, tanto più s'humilierà innanzi a Dio, conoscendo più la sua

---

<sup>106</sup> 'inciampando'; 'scappucciare' e sue variazioni sono attestati in numerosi dialetti settentrionali.

<sup>107</sup> Ribadisce il percorso verso la grazia innescato dalla legge (cfr. n. 54): preme a Valdés che le fasi della salvezza e le loro concatenazioni causa-effetto restino bene impresse. Rimanda, anche nello stile, ad Agostino, *De spiritu et littera* 30,52: « Neque enim lex impletur nisi libero arbitrio. Sed per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium iustitiae dilectio, per iustitiae dilectionem legis operato».

imperfettione & la necessità che tiene che continuamente Iddio le perdoni i mancamenti suoi, & purifichi & accetti l'opere sue. Et imperò Daud chiama beati non quelli che non peccano, perché tutti pecchiamo, ma quelli alli quali Iddio perdona i peccati che fanno. Restate uoi sodisfatta con questo?

G: Sì, resto, ben potete seguire più oltre.

*Tre modi di peccare*

*Malitia*

*Ignoranza*

*Fragilità*

V: Hora uoglio che pensiate che in tre modi pecchiamo in questa presente uita: per malitia, per ignoranza & per fragilità.<sup>108</sup> Per malitia peccano quelli che né fanno il camino di Dio né lo uogliono sapere. Il peccato di questi, secondo San Paulo, è castigato con cecagine & con ostinatione nel peccato.<sup>109</sup> La medesima sententia pronuntia Iddio per Hieremia. Questi con difficoltà si leuano, secondo l'istesso Hieremia dice. Per ignoranza peccano quelli che, per non sapere indouinare il camino di Dio, uanno fuor di lui. Il peccato di questi secondo San Paulo è ageuole da perdonare perché così dice egli, che perché peccò per ignorantia perseguitando i Christiani, Iddio hebbe misericordia di lui. Per fragilità peccano quelli li quali essendo entrati nel camino di Dio non uorrebbero in modo alcuno offendere alla diuina Maietà sua, ma alle uolte uinti dalla tentatione cadono. Di questi fu Daud, & di questi fu San Pietro quando negò Christo. Il peccato de' simili perdona Iddio più ageuolmente che nessuno de' gli altri, perché incontinente si conoscono subito s'humiliano, & così subito acquistano la gratia di Dio; anzi interuiene molte uolte che, humiliati per lo peccato, caminano più animosamente per lo camino christiano. Così mostra Daud essergli interuenuto, dicendo: «Buon per me: percioché mi humiliasti acciò ch'io impari le tue giustificationi». Questo u'ho io uoluto dire perché leuiate dalla conscientia uostra ogni generatione di scrupuli, li quali tutti ordinariamente nascono dall'amore proprio & da poco conoscimento di Dio, essendo certa che caminando per questo camino christiano non peccherete, se non per fragilità. Iddio ui perdonerà subito quello che così peccherete, per la humilità con la quale gli dimanderete perdono, & per la fede & confidentia che terrete in Iesù Christo.

G: Con questo m'hauete data la uita intieramente, perché mi teneuate molto impaurita.

---

<sup>108</sup> La malizia e la fragilità (*flaqueza*) come causa di peccato sono teorizzate già nella *Doctrina christiana* (p. 121-122).

<sup>109</sup> Permanere nel peccato è punizione al peccato stesso.

V: Amate, Signora, se uolete cacciare dall'anima uostra tutto 'l timore, perché non puote dimorar timore nessuno nell'anima la quale con uiuo et efficace pensamiento pone gli occhi dell'anima sua in Christo crucifisso, considerando con intiera fede che Christo sodisfà & paga per lui. Hor concludendo dico, Signora, che queste regole ui porteranno all'amore di Dio et del prossimo, & ui conserueranno nell'uno & nell'altro, et allhora per isperientia conoscerete i frutti della charità secondo che San Paulo li scriue, dicendo che la charità è paziente, conuersabile, non inuidiosa, non insolente, non disdegnosa, & non cerca gli interessi suoi, non s'adira, non pensa di male nessuno, non s'allegra della malitia però si gode della uerità, & che tutto lo soffre, tutto lo crede, tutto lo spera & tutto lo comporta. Conoscerete anchora quello che San Giouanni dice, che la perfetta charità leua fuori della conscientia tutto 'l timore. Perché quello che ueramente ama non teme.

*Frutti della charità.*

G: Già io sto sodisfatta in ciò che tocca alla charità. Piaccia a Dio fàrlami così bene gustare & sentire nell'anima come uoi me l'hauete fatta penetrare nello intelletto. Ma perché alle uolte ui ho udito dire che la charità è il frutto della fede, uorrei che mi diceste alcuna cosa intorno alla fede.

V: Così è la uerità, come dite ch'io u'ho detto, che la charità è il frutto della fede. Et sapete perché uel dico? perché son certo che doue è uiua fede è charità. Et sappiate, Signora, che così come il fuoco non può lasciare di scaldare così la fede uiua non può lasciar d'operare opere di charità,<sup>110</sup> & u'hauete da imaginare che la fede è come un albero, & la charità è il frutto dell'albero. Et così come l'albero poi che è secco non dà frutto, così mancando la fede nelli cuori delle persone non u'è charità. Et mirate, Signora, che quando dico fede non intendo della fede che solamente crede l'istoria di Christo,<sup>111</sup> perché questa può ben stare, & sta, senza charità: & imperò la chiama San Giacomo fede morta, la quale tengono i mali christiani & tengono similmente i demonij dello 'nferno. Ma intendete che quando dico fede intendo di quella fede che uiue nell'anima, guadagnata non con industria né con artificio humano, ma mediante la gratia di Dio, con LUME SOVRANATURALE, la quale fede dà credito a tutte le parole di Dio, così alle minaccie sue come alle sue

*Charità frutto di fede*

*Fede*

---

<sup>110</sup> *Doctrina christiana*, p. 126: «perché, così com'è impossibile che il fuoco non riscaldi, altrettanto impossibile è che questa fede non operi opere di carità, perché, se non le operasse, non sarebbe più vera fede».

<sup>111</sup> *Beneficio di Cristo*, pp. 42: «Questo modo di credere è una fede istorica, fondata in mera relazione di uomini e scritture e impressa leggermente nell'animo per una certa usanza».

promissioni, di tale modo che quando sente dire che Christo disse che quello che crederà & si battezerà si saluerà, & che quello che non crederà si dannerà, dà tanto credito a queste parole tenendole per certissime che non tiene dubbio alcuno della sua saluatione.

G: In questo tanto bene ci conuerremo uoi & io: perciocché in credere nessuno hauerà meco uantaggio.<sup>112</sup>

V: Non presumete di uoi, Signora, che credete, perché molto spirituale ha d'essere quello che ha da tenere la fede tanto uiua quanto conuiene per essere giustificato per quella. Anzi conosciate che sete debole nella fede, & dite a Christo con gli Apostoli «Signore, accresci in me la fede»; & dite col padre del lunatico<sup>113</sup> «Io Signore tengo confidentia in te, ma tuttauia tu Signore aiuta la mia incredulità»; & per questa uia guadagnare più che persuaderui che credete. Gran cosa è, Signora, ottenere da gli animi nostri che intieramente si confidino in Dio & lo uedrete per questo, che se ui dimandano se credete gli articoli della fede uno per uno, risponderete che sì. Ma se inaduertentemente, uenendoui da confessare, ui dimanderanno se credete che Iddio u'ha perdonato i vostri peccati, direte che pensate che sì, ma che non ne state certa. Hor sappiate che questa incertitudine nasce da mancamento di fede, perché se uoi intieramente ui confidaste nelle parole di Christo, che dice alli Sacerdoti che tutto ciò che legheranno in terra sarà legato in cielo, & tutto ciò che scioglieranno in terra sarà sciolto in cielo, & se ueramente crederete quello che confessate nel Credo quando dite che credete la remissione delli peccati, non dubitate di dire a bocca piena, sentendo nell'anima uostra dolore dell'offesa fatta a Dio et hauendola confessata, che tenete per certo che Iddio u'ha perdonato tutti i vostri peccati. Volete ueder chiara & manifestamente come non ui confidate intieramente in Dio? Ditemi con qual cosa stareste più senza pensiero & più riposata, & in qual cosa ui confidereste più per poterui certificare che per questo anno tenete bene di che uiuere, con una bona somma di danari che haueste in uno banco, o in quello che Christo promette a quelli che cercheranno il regno di Dio quando ei dice: «Non tegnate pensiero di quello che hauete da mangiare, né di quello che hauete da uestire, poi che Iddio tiene

*Sacerdoti*

*Remissione  
dei peccati*

*Confidare in  
Dio*

---

<sup>112</sup> Abituata a primeggiare per diritto di nascita, Giulia non sa pensare né quindi esprimersi umilmente e vede un percorso competitivo (e un podio) anche nella strada della perfezione cristiana (cfr. n. 86).

<sup>113</sup> *Matteo XVII, 15* (lunatico = epilettico).

pensiero di uoi; cercate prima il regno di Dio & il medesimo Iddio ui prouederà di tutte queste cose»?.

G: Non è dubbio se non che terrò più confidentia nelli danari del banco, ma se io mi conoscessi tanto perfetta che meritassi che Iddio hauesse pensiero di me, per uentura mi confiderei più nelle parole di Christo.

V: Anzi, è al contrario, che quanto più perfetta fuste tanto manco merito trouereste in uoi. Et è così che quello che sta più appresso alla gratia di Dio sta più lontano da pensare che la merita. Et per questo diceua San Paulo che per la gratia di Dio era ciò ch'era, non attribuendo niente alli meriti suoi. Di modo, Signora, che se confidate poco nelle parole di Christo non è per quello che dite, se non perché non date loro credito, & questa è la maggiore ingiuria che si puote fare a Dio.

G: Molto mi stringete.<sup>114</sup> Tosto mi fareste credere che non tengo fede.

V: Non uoglio che crediate che non la tenete, ma uoglio che pensiate che la tenete morta, & uoglio che preghiate molto istantemente<sup>115</sup> Iddio che uela uiuifichi & ui faccia forte in quella, poi che secondo San Paulo senza fede nessuno puote aggradire a Dio; & se uolete mirare in ciò, trouarete che con nessuna cosa ui puote uno uostro amico offendere tanto quanto con non dare credito alle parole uostre, & per lo contrario, che con nessuna cosa ui puote fare maggior seruitio & piacere che con dare intiera fede a tutto quanto gli direte.

G: In cotesto tanto uoi dite la uerità, ché stremamente mi duole quando non sono creduta, & molto mi piace quando mi danno credito.

V: Poi che conoscete di uoi cotesto, douete pensare almanco il medesimo di Dio,<sup>116</sup> & pensandolo trauaglierete di imprigionare et soggiogare lo 'ntelletto vostro alla obediencia della fede, et così imparerete a confidarui in Dio, & a dar intiera fede alle sue parole, tanto quando minaccia come quando promette. Et

---

<sup>114</sup> Uso militaresco-cortese di 'stringere', nel senso di 'mi accerchiate, non mi lasciate via di fuga'. Giulia lo userà ancora (cfr. n. 157).

<sup>115</sup> 'con perseveranza'.

<sup>116</sup> A differenza di quanto accade negli *Esercizi Spirituali* del Loyola, qui e in ogni altro suo scritto (vd. *supra* 4.4) Valdés evita di indulgere nell'umanizzazione di Dio, e men che meno esorta il discepolo ad identificarsi con Dio. Qui trasgredisce, solo per esaltare la sproporzione fra umano e divino quanto alla pretesa di essere ritenuti attendibili e fededegni - carattere che ruota intorno alla dignità e all'autorità, presenti per eccellenza in Dio nel massimo grado.

per non rattenermi molto in questo, dico che se intieramente ponessimo tutta la nostra confidenza in Christo dando intiera fede alle sue promesse, non dependeremmo né staremmo tanto legate alle creature nelle quali confidiamo più che in Christo perché siamo carnali, & non giudichiamo delle cose se non tanto quanto il senso estrinseco le ci rappresenta, & così non tenemo conto con le intrinseche. Potrei ben dire cose merauigliose s'io uolessi incominciare a lodarui la fede, ma bastiui sapere questo: che tanto sarete christiana quanto vi saperete confidare in Christo, essendo così che essere una persona christiana è essere giusta, & non puote alcuna essere giusta se non per la fede, peroché il giusto uiue per la fede.<sup>117</sup>

*Fede &  
speranza*

G: Mai non ho potuto finire d'intendere che differenza è tra la fede & la speranza, & piacerebbemi di sapere da uoi in che maniera la differentiate.

*Comparatione*

V: Non mi merauiglio che non lo intendiate, perché il medesimo interuiene a molte persone dotte. Hora sappiate che la fede s'essercita nelle cose della presente uita, & la speranza in quelle della uita eterna. Il che hauete da intedere a questo modo. Voi uolete dal Muolo<sup>118</sup> passare alla Isola di Crape<sup>119</sup>, ma non sapete come. Vengo io a uoi & dico: «Fidateui, Signora, di me, che ui passerò a piedi per la mano senza che ui affochiate nel camino, & passata ui porrò in quel luogo dell'Isola che desiderate di stare». Voi, anchora che vi paia cosa fuor di ragione, date credito alle mie parole, et fidandoui d'esse mi pigliate per mano et caminate per l'acqua. Vedete qui che la fede ui porta, et insieme ui porta la speranza di godere del contento che u'hanno detto che si troua in quella Isola. Intendete ora la differenza?

G: Sì, & molto bene.

*Idea di  
perfettione  
christiana*

V: Hor tornando a nostro proposito uoglio, Signora, che ui poniate innanzi a gli occhi dell'anima uostra la idea della perfettione christiana secondo che qui l'habbiamo ragionata, et che, posta, u'innamorate di lei, & innamorata non ui contentiate fin che giugniate molto appresso d'essa, & pensate che allhora starete appresso quando conoscerete in uerità che 'l cuor uostro non s'inclina ad amare cosa ueruna fuor che Iddio, né la bocca uostra sente dolcezza in

---

<sup>117</sup> La celebre citazione paolina, centrale nel *primo* Lutero (*Romani* I, 17).

<sup>118</sup> 'molo' (spangolo *muelle*, dialetto napoletano *muolu*). La maiuscola suggerisce che al tempo venisse usato come toponimo, magari a livello locale.

<sup>119</sup> Antica grafia per 'Capri'. Esempio collocato ad hoc dal punto di vista geografico, non troppo stereotipo rispetto all'esperienza della Gonzaga.

nominare altro nome che quello di Dio, et questo solamente lo nomina per gloria sua. Et quando sentirete che uoi non inclinate ad operare cosa nessuna che non sia conforme alla uolontà di Dio, & quando trouerete l'animo uostro molto obediente & soggetto alli uostri maggiori, & molto alieno da ogni ira, da ogni uendetta & da ogni rancore, pieno di pace & d'humiltà, & tanto alieno da ogni uitio carnale che in lui non trouerete pensiero che non sia casto, & tanto pouero di spirito che a nessuna cosa u'inclinerete col desiderio uostro più che a conseruare ciò ch'egli tiene, & tanto feruente nell'amore del prossimo che non solamente uoi non parlate in suo pregiudicio ma, se udite che altri parlino, quanto u'è possibile lo iscusate & discolpate: in tutto questo uoglio dire che quando ui sentirete tanto mortificata<sup>120</sup>, sì ne gli affetti & appetiti esteriori come ne gli interiori, che né la gloria del mondo u'inalza, né il dishonore u'abbatte, et che né l'ira u'insignoreggia, né la 'nuidia ui molesta, né meno u'inquieta la carne, potrete bene & ueramente credere che state appresso alla perfettione christiana. Io non dico che pensiate che non state in buono stato quando non state tanto innanzi (come ho detto) nella perfettione, ma dico che, fin che sentiate & conosciate in uoi questa perfettione così come la ui ho depinta, non lasciate di pregare Iddio continuamente che l'accresca in uoi; & se bene ueniste a far miracoli & d'altra parte non ui sentiste molto forte & ferma in questa perfettione christiana, non uorrei che pensaste d'hauere acquistato alcuna cosa.<sup>121</sup> Questa è la perfettione alla quale c'inuita Christo quando dice che siamo perfetti così come il Padre nostro celestiale è perfetto. Alla medesima c'inuita San Paulo dicendoci che imitiamo Iddio come figliuoli amorosi, & dicendo in altro luogo «imitate me così come io imito Christo». Et alla medesima u'inuito io uoi, & alla medesima desidero che uoi conuitiate me con parole & con opere.

G: O Dio mio, che pagherei io per uedere uno christiano così perfetto come qui l'hauete dipinto? parmi che mi spoglierei di tutto quanto tengo.

---

<sup>120</sup> 'insensibile'.

<sup>121</sup> La perfezione cristiana in vita consiste nel non adagiarsi mai nella certezza di averla raggiunta; l'interiorità umana deve sempre essere in tensione verso il miglioramento, mai compiaciuta, mai in ozio, mai statica. Lo spirito è in continuo movimento e mutamento, e in questo risiede la sua vita; perciò la parola scritta, fissata e statica, non può rispondere a tutte le sue esigenze (Nietzsche, *Der Antichrist*, 32: «Das Wort todted, alles was fest ist, todtet»).

V: Et non sarebbe meglio uederui uoi tanto perfetta christiana, quanto io qui ho dipinto?<sup>122</sup>

G: Sì, ma cotesto è impossibile.

V: Come impossibile? Non sapete che dice Christo che tutto è possibile a quello che ottiene da sé di mettere tutta la sua confidenza in Dio?

G: Ben l'ho inteso dire, ma io son debile.

V: Et anchora quanto più sete debile, tanto sarà maggiore la gratia di Dio che ui farà forte, se però confesserete in uerità che sete debile & confidate in Christo che ui fortificherà. Non sapete che dice l'euangelio? che quello che è impossibile agli uomini, è possibile a Dio?

G: Desiderolo tanto che non oso sperarlo.

V: Or, se lo desiderate, dimandatelo a Dio & dimandategliele, come dice San Giacomo, con confidenza, che ue lo darà; & io ui prometto che non ui mancherà. Gran cosa è questa, che uogliono le persone essere credute nelle loro promesse essendo naturalmente uarie<sup>123</sup> & (come dice Daudid) bugiarde, & che non uogliono dare credito né confidarsi nelle promesse di Dio. Veramente io credo che questa sia la maggiore ingiuria che le persone possano fare alla diuina Maiestà, così come anchora il credere & confidare nelle sue promesse è il sacrificio più grato che far gli si puote.

G: Non curate d'indugiarui più in questo se non cominciate a guidarmi per lo camino di questa perfettione christiana, poi che già mi tenete tanto innamorata di lei che mi pare non poter uiuere contenta fin che io giunga, se non intieramente, almanco in tanta parte quanta mi basterà perché le cose mie siano accette nel conspetto di Dio. Ma si intende, che tegnate sempre rispetto a portarmi tanto segretamente che nulla persona mi senta, perché se io lo posso iscusare<sup>124</sup> non uoglio dare di che parlare alle genti.

---

<sup>122</sup> Nell'ottica valdesiana, il desiderio manifestato dalla Gonzaga è una perdita di tempo e una scusa per non agire, probabilmente anche una potenziale fonte di 'imaginationi', se provocasse un indugio compiaciuto nella propria debolezza e inadeguatezza spirituale - come parrebbe dalla risposta di Giulia. L'esperienza della perfezione cristiana si comprende solo vivendola su di sé.

<sup>123</sup> 'scostanti, inaffidabili'.

<sup>124</sup> 'impedire, evitare'.



V: Io farò ciò che dite, ma mirate, Signora, che nuouamente uoglio che mi promettiate di giouarui di quello che qui ui dirò, perché non uorrei hauere io perduto il tempo & che uoi ui restate in uoi medesima come prima.

G: Fidateui di me, & io ui prometto che innanzi di molti dí, con la gratia di Dio, uedrete in me l'effetto delle uostre parole.

V: Con cotesta confidenza ricupererò animo per scopriri di questo CAMINO DI PERFETTIONE christiana quello che io so & ho potuto intendere.<sup>125</sup> Et prima che io incominci a mostrarui i passi per li quali hauete da caminare, uoglio che sappiate questo: che San Paulo in molti luoghi delle sue epistole diuide l'huomo in due parti, l'una chiamata carne & l'altra spirito, l'una uecchio huomo & l'altra nuouo huomo, & sapiate che per uecchio huomo intende l'huomo non uiuificato per la gratia de lo Spirito Santo, & che per nuouo huomo intende l'huomo già uiuificato per la gratia dello Spirito Santo. Il uecchio huomo chiama carne, et chiamalo corpo soggetto a peccati, donde pare che sotto 'l nome di carne intende tutto l'huomo, anima et corpo, senza Spirito Santo, & la natura senza la gratia. Questo istesso si dimostra per quello che in altra parte dice, che la carne combatte contra lo spirito & lo spirito contra la carne, nel quale combattimento, se l'anima si lascia uincere dalla carne meschiandosi con lei si fa tutta carnale, & se si lascia persuadere dallo spirito congiungendosi con lui si fa tutto spirituale. Et perciò San Paulo quasi sempre diuide l'huomo in due parti; & dico quasi, però che in uno luogo o due pare che lo diuida in tre, cioè in spirito, anima & carne. Già che hauete saputo che cosa è uecchio huomo, carne & corpo soggetto a peccati, & che cosa è nuouo huomo, anima & spirito, & perché intendiate bene qual cosa di queste uiue in uoi, perché così meglio conosciuta la piaga potrete applicare le medicine, sappiate che secondo il medesimo San Paulo gli appetiti & gli affetti della carne sono morti<sup>126</sup> & sono nemici di Dio, perché né uogliono né pòno soggettarsi alla legge di Dio. Sappiate più che i frutti della carne esteriore sono homicidij, ingiurie & peccati carnali, & che gli interiori sono ambitione, auaritia, inuidia, ira, uendetta. Sappiate più che secondo il medesimo San Paulo gli affetti dello spirito sono uita & pace: uole dire che mediante lo spirito uiue l'anima, & la conscientia sta pacificata & acchetata. Sappiate più

*Divisione de  
l'huomo*

*La carne & i  
suoi frutti*

*Affetti dello  
spirito*

---

<sup>125</sup> Di nuovo, l'insegnamento di Valdés in due fasi: la conoscenza (quel che so) e l'esperienza (quel che ho potuto intendere).

<sup>126</sup> Cioè 'sono corpi morti, contaminati e impuri'.

*Frutti dello  
spirito*

che i frutti dello spirito sono charità, allegrezza, sincerità, pace, benignità, bontà, fede, mansuetudine & temperantia. Di maniera che uno medesimo huomo secondo la natura è uecchio huomo, & secondo la gratia è nuouo huomo. Il uecchio huomo non aggiunge<sup>127</sup> alle cose che sono dello spirito di Dio, anzi, cieco con la ragione sua humana le tiene per uane & suariate<sup>128</sup>. Il nuouo huomo tutte le cose giudica, & egli non puote esser giudicato da nessuno. Di tutto ciò ch'è detto potete, Signora, cogliere che l'anima uostra sta in uno di tre stati: o s'ha meschiata con la carne & fatta carnale, o s'è unita con lo spirito et fatta spirituale, ouero sta hora nel combattere, ché la carne la uouole per sé & lo spirito la conuita a sé.<sup>129</sup> Et conuiene che facciate questa esamina, perché se ritrouate l'anima uostra con la carne ui raccomandiate a Dio, & con queste regole diate fauore allo spirito perché cominci a combattere & esca con la uittoria; & se la trouate con lo spirito, con continua oratione procuriate di conseruarla, & se la trouate non determinata facciate forza a uoi medesima, perché tosto tosto si determini d'abbracciarsi & congiungersi con lo spirito, accioché così diuenga tutta spirituale & ricuperi quella imagine & somiglianza di Dio alla quale fu creata. Et pensate, Signora, che è impossibile che non stiate in uno di questi tre stati, perché pensando questo son certo che esaminarete molto bene quale è quello in cui state.

G: Già lo tengo bene esaminato, & per quello che hauete detto l'ho conosciuto molto più chiaramente. Fate stima ch'io sto nel peggiore stato, & con questo presupposito conformerete le vostre parole.<sup>130</sup>

V: Poi che così è, raccomandoui con uno affetto intrinseco a Dio perché aiuti questa sua opera: fate che con tutto l'animo stiate molto attenta.

G: Lasciatemi il peso.

*Primo passo*

V: Il PRIMO PASSO c'hauete a dare in questo camino è conoscere, in uerità, che fin hora sete andata fuori di camino, benché uoi pensaste d'andare per

---

<sup>127</sup> 'non arriva, non giunge'.

<sup>128</sup> 'mutevoli, incerte'.

<sup>129</sup> Il richiamo della carne è brutale, «la vuole», mentre quello dello spirito è un invito a condividere.

<sup>130</sup> Più una civetteria di Giulia che una reale presa di coscienza di quanto disperato sia il suo caso.

buono camino.<sup>131</sup> Et perché son certo che hauete ampiamente conosciuto questo per li sermoni del predicatore, non mi curerò di tenerui in mostràrloui.

G: Ben fate, perché quantunque il predicatore non me l'hauesse mostrato,<sup>132</sup> per quello che uoi m'hauete molte uolte detto lo harei inteso.

V: Sta bene, & poi che conoscete che state fuor di camino, il SECONDO PASSO sarà applicare la uolontà uostra a uoler caminare per questo camino che il predicatore u'ha discouerto & io penso più particolarmente mostrarui. Et similmente penso certo che sete già andata per questo passo, perché li sermoni del predicatore debbono hauere mossa l'anima uostra et dispostola di maniera che conoscete quello che u'importa; & imperò desiderate già incominciare a caminare per la uia diritta. *Passo secondo*

G: Di cotesto tanto ui prometto che lo desidero più di quello che pensate.

V: Tenete, Signora, questo desiderio per dono di Dio. Hora, perché non basta tenere una cosa nella uolontà se non ci deliberiamo di parola in effetto, il TERZO PASSO è che determinate non solamente di lasciare il camino per lo quale a uoi pareua che caminaste a Christo, ma anchora di pigliare questo per lo quale senza mancamento ueruno trouerete Christo. Et pensate che quando hauerete fatto questi tre passi, hauranno fatto in uoi l'effetto suo quelle parole con le quali prima San Giouanni Battista et dappoi Christo incominciarono la loro predicatione, dicendo *Pœnitentiam agite, appropinquauit enim regnum caelorum* cioè «Fate penitentia, percioché s'approssima il regno de' cieli». Come s'hauessino detto: «Tornate in uoi ché andate perduti, tornate al buon camino, aduertite che s'approssima il regno delli cieli». *Passo terzo*

G: Subito ch'io conobbi che il camino ch'io teneua non era buono, desiderai trouare il buono & proposi tra me di caminare per quello, se Iddio mi facesse gratia che lo trouassi.

---

<sup>131</sup> L'importanza del concetto sta anche nella sua ripetizione. A monte di ogni esperienza, di ogni agire, c'è una presa di coscienza dello stato delle cose, in noi stessi ed eventualmente nel mondo esterno, dando per unico dato certo che nessun mondo esperibile dentro o fuori dall'uomo è il migliore possibile, che è sempre lontano dalla perfezione e sempre migliorabile.

<sup>132</sup> La predicatione dell'Ochino, per quanto suggestiva, è ritenuta insufficiente per innescare il processo di autocoscienza dal quale parte il cammino formativo verso la perfezione cristiana.

*Passo quarto  
Celebrare il  
sabbato  
christiano*

V: Perché per questo camino non si può camminare senza il fauore & gratia di Dio, & questo non dà Iddio se non a quelli che lasciano di peccare & lasciano d'intendere in cose che gli possano trahere a peccato, & cose curiose, il QUARTO PASSO è che disponiate l'animo uostro a celebrare il sabbato christiano, uoglio dire che lasciate di peccare. Et non mi contento con che non tegnate peccato esteriore, perché uoglio che incominciate a lasciare gli interiori, perché sapete che sono quelli che ui priuano della gratia di Dio; & uoglio che lasciate d'intendere in cose curiose & che destramente scostiate da uoi tutte quelle compagnie & conuersationi che pônno allontanare da Dio & distrahere l'animo uostro, & dalle quali nessuno utile potete conseguire per lo fine che pigliate di uiuere a<sup>133</sup> Christo, et non al mondo. Desidererei io bene che Iddio mouesse l'animo uostro con quello istesso impeto di spirito che mosse in Epheso quelli li quali, udita la predicatione di San Paulo, si conuertirono a Christo & portarono i libri loro nelli quali imparauano & essercitauano cose curiose, & in presenza di tutti quelli che là si trouarono gli abbrugiaronno.<sup>134</sup> Ma se non ui trouerete con questo impeto di spirito, mi contenterò che per hora lasciate stare tutti questi libri curiosi in un cantone, perché ui faccio sapere che sono molto grande impedimento per quello che incomincia a camminare per questo camino. Et già uedete che potete leuar uia tutti questi impedimenti senza notabile dimostratione esteriore.

*Libri curiosi*

G: Veggio bene che m'è utile far così, ma non ueggio che lo possa fare senza notabile demonstratione.

V: Come no? non ui basta l'animo di gouernarui tanto prudentemente che lasciando queste cose paia che non le lasciate?<sup>135</sup>

G: Seguite più oltre, che in questo io farò quanto uoi mi consiglierete ch'io faccia, perché in ciò mi uoglio più gouernare con la prudentia uostra che con la mia.

V: Cotesto mi basta. Hora, perché non basta lasciare il male se non u'applicate al bene, conuiene che d'hoggi auanti pigliate alcuna parte del tempo che

---

<sup>133</sup> Dativo di vantaggio: vale 'per'.

<sup>134</sup> Da questo passo comprendiamo che le 'cose curiose' invise a Valdés riguardano qui le pratiche magiche e astrologiche (*Atti degli Apostoli* XIX, 19); Diodati commentava così le 'cose curiose' di Efeso: «indovinamenti, sorti, magia».

<sup>135</sup> La prudenza che Valdés consiglia a Giulia è già simulazione.

perdeuate in queste cose curiose per entrare profondamente nella cognitione del mondo.<sup>136</sup> Et questo sarà il QUINTO PASSO. Il mondo conoscerete per falso, perché in lui non è cosa che non tenga più d'apparenza che d'essenza; per ingannatore, perché mai non adempie ciò che promette; per uano, perché tutto 'l suo fondamento è sopra cose caduche et transitorie; per nemico di Dio, perché sempre procura di scostarne dal camino della uerità & metterci in quello della menzogna & falsità; & per incostante, perché giamai non perseuera in una medesima opinione. Et in fine riducete alla memoria uostra quella bellissima tragedia che udiste dire dal predicatore, con la quale mostrò che le persone in questo mondo non siamo altro che rappresentatori d'una tragedia,<sup>137</sup> essendo così che l'essere nostro non tiene più fermezza che il loro, né dissomiglia in altro se non che quello delli rappresentatori dura alcune hore, e 'l nostro alcuni anni. Per questa cognitione passerete ogni dì, perché tanto quanto più conoscerete il mondo per questa uia, tanto più l'abborrirete, & questa abominatione sarà il SESTO PASSO; uoglio dire che la uostra intentione di conoscere il mondo non sia per fermarui là, se non<sup>138</sup> per passare per lui ad abhorrire il mondo. Il quale ui giouerà per perdere il gusto delle cose del mondo, come sono honori, dignitadi, stati, signorie & ricchezze, le quali tutte con questa consideratione disprezzerete et terrete da poco, desiderosa di guadagnare Christo et di uiuere con Christo, ad essempro di San Paulo, che istimaua che tutte le cose fossero immondezze & bruttura, tenendo posto tutta

*Cognitione  
del mondo  
Passo quinto*

*Il mondo  
tragedia*

*Passo sesto*

*Abhorrire il  
mondo*

<sup>136</sup> Il mondo vero visto in opposizione alla sua lettura astrologica, e ciò nonostante falso e pernicioso. Ma non si può conoscere una cosa, ancorché ingannevole, partendo da un'altra inattendibile.

<sup>137</sup> Bernardino Ochino paragona la vita umana a un palcoscenico teatrale, e gli uomini agli attori di una commedia (e non di una tragedia), e i beni e gli onori terrenti ad una illusione che svanisce con la morte, in una delle prediche tenute a Lucca nel 1538 («Del dispregio del mondo con le sue concupiscienze» in C. Cargnoni, *I frati cappuccini*, vol. III/1, Perugia, EFI, pp. 2164-2165). Il motivo sembra essere la riproposta di predicazioni precedenti che Valdés e la Gonzaga avevano già avuto modo di ascoltare, e in tal caso l'espressione usata dall'autore (o dal traduttore) «riducete alla memoria vostra quella bellissima *tragedia* che udiste dire» potrebbe forse contenere un lapsus: Giulia non udi dalle parole del frate una «bellissima tragedia» ma una «bellissima predica», o «homilia», o simili. Questo però ci ricorda che di Bernardino Ochino si conserva una tragedia in inglese (*A tragoedie or Dialogue of the vniuste vsurped primacie of the bishop of Rome, and of all the iust abolishyng of the same, made by master Barnardine Ochine an Italian, & translated out of Latine into Englishie by master John Ponet doctor of diuinitie, neuer printed before in any language*, London, 1549); secondo Benedetto Nicolini (*Il pensiero di Bernardino Ochino*) l'opera fu composta in esilio, e in latino per renderla comprensibile a chi avrebbe dovuto tradurla, in questo caso in inglese.

<sup>138</sup> 'ma solo al fine di'.

la intentione sua a guadagnare Christo. Et così il medesimo San Paulo ci priega che non ci conformiamo col mondo, ma che rinouiamo gli animi nostri accioché possiamo prouare & sapere che<sup>139</sup> è la uolontà di Dio. Poi che hauendo conosciuto il mondo l'haurete abhorrito, o per meglio dire, poi che siate entrata un poco nella cognitione del mondo & nella abominatione del mondo, pigliarete un altro poco di tempo per entrare nella cognitione di uoi stessa, & questo sarà il SETTIMO PASSO. O Signora quanto importa il saper conoscere le persone se medesime!<sup>140</sup> Son certo che se lo sapessimo in uerità, poneremmo molto maggiore studio & diligentia in questo che in qualunque altra cosa.

G: In che consiste cotesta importanza?

V: In che se non ui conoscete, giamai non lascerete d'amarui disordinatamente, & mentre u'amerete così non potrete amare Iddio, & mentre non amerete Iddio, non potrete fare, dire, né pensare cosa, che sia in honore di Dio, & non essendo in honore di Dio, pensate se sarà in utilità dell'anima uostra.

G: Quanto che io ampiamente conosco me, così conoscessi io gli altri!

V: Et ancho in questo sta, Signora, lo 'nganno: che non conoscendoui pensate di conoscerui. Et faccioui sapere che ha da essere molto spirituale persona quella che intieramente s'ha da conoscere.

G: Io credo che sia così, & poi che importa tanto cotesta cognitione, insegnatemi come farò per conoscermi.

V: La prima cosa che douete fare è persuaderui che non ui conosciate;<sup>141</sup> la seconda, conoscere in uerità la necessità che tenete di conoscerui; la terza, pregare Iddio ch'apra gli occhi dello 'ntelletto uostro accioché ui possiate conoscere; & la quarta, occuparui un poco ogni dí in esaminare gli affetti uostri & gli appetiti che u'inclinano a disobedere a Dio. La quale inclinazione

---

<sup>139</sup> 'quale'.

<sup>140</sup> La massima di sapienza greca «Conosci te stesso» viene interpretata come un invito perché l'uomo si renda conto dei propri limiti e della propria finitezza.

<sup>141</sup> Ennesima ripetizione del prerequisito indispensabile, sapere di non sapere, sapere di essere in difetto. Il desiderio di miglioramento che ne scaturisce e fa scattare l'intenzione e l'azione può paragonarsi ad una competizione con se stessi.

hauete da considerare che ui uenne per lo peccato originale, & imperò la terrete per la più pernitiōsa, perché u'è naturale, & così ui fa che sfrenatamente amiate uoi stessa & uogliate tutte le cose per uoi. Di qui imparerete a non confidare niente di uoi, & così uiuerete sempre sopra di uoi. Dapoi di questo discorrerete un poco per la uostra uita passata<sup>142</sup> & trouerete molti difetti, li quali ui tireranno a cognoscere chi uoi sete: conoscerete, come conosceua Daud, molta iniquità interiore & molta rebellione contra Iddio; conoscerete con lo medesimo che ogn'huomo è falso & bugiardo<sup>143</sup>: uuol dire che tiene mala opinione delle cose di Dio; conoscerete con Hieremia che il cuore humano è peruerso,<sup>144</sup> & conoscerete che dice Iddio che i sentimenti & i pensieri del cuore humano sono sempre mali. Trouerete in uoi stessa molta ingratitudine, c'hauete usata contra Iddio. Questa conoscerete ogni uolta che esaminerete da una parte i beneficij che hauete riceuuto dalla mano di Dio, così i generali delli quali godono tutte le persone del mondo come li particolari delli quali uoi sola godete, & specialmente il beneficio della passione di Christo & l'hauerui tirata a cognitione d'essa, accioché godiate & ui giouiate con essa; & dall'altra parte le uostre opere, nelle quali tutte hauete mostrato grande ingratitudine, nelle male per hauer offeso Iddio che ui diede l'essere che tenete & ui ricomperò col suo pretioso sangue, & in quelle che paiono a uoi buone perché intenderete come le faceuate, non per amore di Dio ma per amore di uoi medesima, poiché siate uïssa<sup>145</sup> non in amore di Dio, ma in amore di uoi; & per essere il uitio della ingratitudine tanto più abomineuole & uile in uoi quanto che hauete riceuuto forse più doni da Dio, sì nel corpo come ne l'anima, che nessuna altra persona che hoggi sia nel mondo, pensate se terrete cagione di star male con uoi & di sospettare di uoi ogni male, & così uiuere sempre molto circospetta di uoi stessa. In questa cognitione della uostra depocagine & ingratitudine conuiene che entriate ogni dí non per dimorare là,<sup>146</sup> ma per passare all'OTTAVO PASSO, che sarà il uostro abhorrire uoi medesima. A questo uerrete ageuolmente, perché quanto più ui conoscerete tanto più u'abhorrirete, & più sospetterete di uoi ogni male; & se bene intieramente non u'abhorrirete, almanco perderete l'amore che portate a uoi

---

<sup>142</sup> 'passerete in rassegna la vita trascorsa'.

<sup>143</sup> Coppia aggettivale di dantesca memoria (*Inferno* I, 72).

<sup>144</sup> *Geremia XVII*, 9: «Il cuore dell'huomo è frodolente sopra ogni altra cosa, ed insanabile. Chi lo conoscerà?».

<sup>145</sup> 'vissuta'.

<sup>146</sup> È inutile e dannoso crogiolarsi nell'autocommiserazione.

*Amor proprio*

stessa, essendo così che la cosa che in sé è mala, quanto più & meglio si conosce, tanto più s'abhorrisce. Non dico che u'abhorriate per trattar male la persona uostra,<sup>147</sup> ma per dispogliare il cuor uostro dell'amor proprio, il quale è il maggior impedimento c'habbiamo per la gratia. Essendo così che nessuno nemico habbiamo tanto mortale come questo, perché egli è quello che per tutte le uie & modi che gli sono possibili trauaglia per separarci da Dio, anzi ci tiene tanto ciechi & tanto trasportati che a pena ci ricordiamo di Dio. Et perciò dice il Propheta Micheas che gli nemici dell'huomo sono suoi familiari. Pertanto, Signora, se uolete caminare leggiemente<sup>148</sup> per questo camino christiano, trauagliate,<sup>149</sup> entrando ordinariamente nella cognitione della uostra propria miseria et debilità, di bandire da uoi questo mortale nemico dell'amor proprio, & sappiate certo che sbandito questo ui fate capace perché subito subito uenga lo Spirito Santo a dimorare in uoi. Et perché come andrete dispogliando il cuor uostro dall'amor proprio lo andrete uestendo dell'amore di Dio, conuiene, Signora, che subito subito uarchiate al NONO PASSO. Questo è, che come hauete pigliato uno poco del giorno per entrare nella cognitione di uoi medesima per uenire con essa a disamorarui di uoi stessa, così senza tardare molto la pigliate un altro poco per entrare nella cognitione di Dio, per uenire per essa ad innamorarui di Dio. A questo uerrete ageuolmente, essendo così, che la cosa che in sé è buona, quanto più si conosce, tanto più s'ama.<sup>150</sup> Et perché di migliore uoglia entriate in questa cognitione, sapete che dice Christo che la uita eterna consiste in conoscere Iddio & suo figliuolo Iesù Christo, & che il Sauio dice che conoscere Iddio è perfetta giustitia, & che sapere la giustitia & la uirtù di Dio è radice et fondamento d'immortalità.

*Passo nono*

G: Fate stima, che così come non ho saputo conoscere me medesima, così manco so conoscere Iddio, & insegnatemi come ho da conoscerlo.

*Lume naturale*

V: Tre uie sono per le quali le persone sono uenute & uengono in cognitione di Dio. L'una è per lume naturale,<sup>151</sup> questa hebbono i Philosophi gentili et

---

<sup>147</sup> Coerentemente con l'attenzione esclusiva alla vita interiore, penitenze e mortificazioni fisiche non servono, non sono richieste né gradite.

<sup>148</sup> 'facilmente, spedita'.

<sup>149</sup> 'considerate'.

<sup>150</sup> *Considerazioni*, LXXIII: «Che la unione fra Dio e l'uomo si fa per amore; che lo amor nasce dalla cognitione; che cosa è cognitione e amore e unione».

<sup>151</sup> Il lume naturale era ritenuto un residuo della quasi onniscienza di Adamo prima della caduta.



tengono hoggi le genti che non conoscono Christo.<sup>152</sup> Di questa cognitione parla San Paulo, quando dice che per le cose uisibili uengono le persone a cognitione delle cose inuisibili di Dio. Et è così che considerando le persone questa fabrica mondana nella quale ueggono tante cose eccellenti, uanno indagando & imaginando quelle che non ueggono, & per l'une & per l'altre uengono a conoscere che Iddio, il quale le fece, è onnipotente; & passando più auanti alla consideratione della mirabile prouidentia con la quale gouerna & regge tutte le cose, di tale maniera che l'une non impediscono l'altre, anzi l'une aiutano & seruono all'altre, uengono a conoscere che Iddio è sommamente sauio & la medesima sapientia. Oltre di questo, passando alla consideratione della equalità con la quale senza differentia tutti questi beni celestiali & terrestri sono diuisi alle persone del mondo,<sup>153</sup> conoscono in Dio somma bontà. Di maniera che, con solo lume naturale, le persone del mondo leggendo nel libro delle cose create hanno conosciuto & conoscono in Dio onnipotentia, sapientia & bontà. L'altra uia di conoscere Iddio è per la sacra scrittura, uoglio dire per lo testamento uecchio, il quale daua cognitione di Dio, ma imperfetta, mostrandolo adirato, crudele & uendicatio: & imperò<sup>154</sup> lo chiama Iddio della uendetta & Iddio degli esserciti, & così altri nomi di rigorosità. In questo modo conosceuano Iddio i ciechi Hebrei<sup>155</sup>, ma tuttauia è manco scura congitione che quella che haueuano i gentili, perché anchora che seruissero come schiaui, già seruiuano, come che sia. La terza uia per conoscere Iddio è per Christo.<sup>156</sup> Questa uia è la certa, la chiara & la sicura, & questo è camino piano, reale & signorile. Et sappiate, Signora, che in CONOSCERE IDDIO PER CHRISTO consiste tutto lo essere del christiano, perché per conoscere Iddio per Christo è necessario conoscere prima Christo. Et perché non possiamo conoscere Christo per lume naturale né per altra industria humana se Iddio intrinsecamente non alluma & apre gli occhi

*Testamento  
vecchio*

*Conoscer  
Dio per  
Christo*

<sup>152</sup> Agostino legge nella 'natura secondo legge' dei pagani un residuo dell'impronta di dio nella creazione (*De spiritu et littera* 28,48).

<sup>153</sup> Esclusa ogni obiezione terzomondista: i beni in questione non sono pensati come risorse economiche ma come opportunità concesse da Dio di essere vivi per questo mondo e, potenzialmente, per l'altro.

<sup>154</sup> 'perciò'.

<sup>155</sup> Ciechi allora perché non hanno riconosciuto il profeta, e ciechi in seguito perché, fin che non si convertiranno, la luce della vera sapienza gli è negata.

<sup>156</sup> In *Considerazioni* LXXXV, p. 296: «Dopo di averlo molto bene considerato, trovo quattro maniere per le quali noi cristiani conoscemo Dio per Cristo: La prima è per rivelazione di Cristo, la seconda per la comunicazione dello spirito santo, la terza per la rigenerazione e rinnovazione cristiana, e la quarta per una certa visione interiore».

*Conoscere  
Christo*

dell'anima nostra, dico che questa cognitione di Dio per Christo è SOPRANATURALE, per la quale bisogna speciale GRATIA DA DIO. Et che sia la uerità che non possiamo tenere uera cognitione di Dio se non per Christo, lo dimostra l'istesso Christo, dicendo che nessuno puote uenire a lui se suo Padre eterno non lo porterà, & dimostralò anchora per quello che rispose a San Pietro quando lo confessò per uero figliuolo di Dio, dicendogli: «Beato te, Simone figliuolo di Giouanni, perché questo non hai acquistato per ragione humana né per lume naturale, se non perché così h'alloi riuclato mio padre il quale sta nelli cieli». Quando conosciamo Iddio per Christo lo conosciamo amoroso, benigno, misericordioso & pietoso, perché in Christo ritrouiamo amore, benignità, misericordia & pietà. Vedete qui, Signora, tre uie per conoscere Iddio secondo tre diuersità di generationi di gente che hanno tenuto et tengono cognitione di Dio. Et perché le due prime non sono a uostro proposito, le lascerete stare, & solamente u'esserciterete nella terza, ch'è conoscere Iddio per Christo. Ma perché l'essercitio sia gioueuole, conuiene che conosciate Christo non con cognitione acquistata per costume né guadagnata per ignegno & industria humana, ma PER LUME DI FEDE ispirata per lo Spirito Santo. Di questa maniera è di bisogno che conosciate Christo, se uolete per Christo uenir a conoscere perfettamente Iddio.

G: Non so ciò ch'io ui risponda. A me tanto pare che conosco ben Christo, eccetto se non u'è altra cognitione segreta alla quale io non arriuo.

V: Hor questa COGNITIONE SEGRETA è quella ch'io dico alla quale peruengono le persone per inspiratione. Et perché non pensiamo che basti la cognitione publica di Christo che tiene uno assassino & uno traditore, ci disinganna San Giouanni dicendo che quello che dice che conosce Iddio, et non osserua i commandamenti suoi, è bugiardo.

G: Mi pare che molto mi stringiate, & tanto più lo sento quanto che non tengo che replicarui.<sup>157</sup> Hora su non perdiamo tempo, per uita uostra, che m'apriate un poco il camino per lo quale io possa entrare nella uera cognitione di Christo.

V: Io ui darò, Signora, alcuni principij mediante li quali, raccomandandoui a Dio, l'istesso Iddio ui riuelerà il resto. Et così dico che la uera cognitione di

---

<sup>157</sup> In metafora guerriero-cavalleresca-cortese, Giulia, messa spalle al muro non ha più mosse per difendersi.

Christo, poiché già credete che è uero Iddio & uero huomo, & come Iddio eguale al suo eterno padre & una medesima cosa con lui, consiste, Signora, in sapere & considerare a che uenne il figliuolo di Dio al mondo fatto huomo, perché patì & perché risuscitò.<sup>158</sup>

G: Queste tre cose uoglio io imparare da uoi della maniera che uoi le considerate.

V: Potete, Signora, considerare che Christo uenne al mondo a sodisfare per lo peccato originale, perché essendo stata la colpa infinita a rispetto di Dio che fu offeso, conuenia che la sodisfattione fusse infinita, & questa non la poteua fare se non il medesimo Iddio che è infinito. Et imperò il Figliuolo di Dio fatto huomo sodisfece per lo peccato del primo huomo, & insieme per tutti i peccati di tutte le persone che furono, erano, sono & saranno; & a quelli che lasceranno di godere di questa sodisfattione, mancherà per colpa loro. Venne<sup>159</sup> Christo ad habilitare<sup>160</sup> gli huomini accioché possano essere figliuoli di Dio, Venne a mostrarci il camino del cielo, Venne a confondere la superbia della carne & a predicare la humilità dello spirito, Venne a distruggere la morte, Venne a rompere le forze del Demonio, Venne a darci & comunicarci il suo spirito, con lo quale potessimo fare la uolontà di Dio: perché con la legge solamente ci haueua Iddio dichiarato la sua uolontà ma la legge non ci daua forze con le quali la potessimo adempire, Venne a mostrarci l'amore che il suo Padre eterno porta alla humana generatione, il quale perfettissimamente si uede & conosce in Christo, et infine Venne ad aprirci le porte del Paradiso & ad habilitarci, accioché potessimo entrare in esso. Hora, considerando queste cagioni per le quali uenne Christo, pensate uoi se potremo acquistare per altri che per lo figliuolo di Dio fatto huomo tanti & così singolari beneficij. Oltra di questo, quando uogliate considerare perché patì, insegneràlloui il medesimo

*Perché  
Christo  
incarnò*

---

<sup>158</sup> Le ragioni della passione sono la cosa importante, non le circostanze particolari, delle quali non abbiamo dettagli qui né in altri scritti. Anche della passione interessa far comprendere la dimensione mentale, cfr. *Considerazioni*, LXXXII, pp. 288-289: «...avendo posto Dio in Cristo tutti li nostri peccati per castigarli tutti in lui e avendoli egli tolti tutti sopra di sé e conosciutoli tutti in generale e in particolare, sentì per ciascuno di essi quella confusione, quella vergona e quel dolore che haria sentito, se esso proprio li havesse commessi tutti [...] Onde procedette che nell'orto sudava gocce di sangue per l'angoscia che sentiva, non di vedersi prossimo alla morte, ma di vedersi in presenza di Dio pieno di tanti peccati».

<sup>159</sup> Inizia qui una filatessa di sapore omiletico-manierista, si è scelto quindi di mantenere la maiuscola del verbo, ripetuto come fosse l'incipit di un verso.

<sup>160</sup> In senso etimologico: 'rendere abili, fornire capacità e strumenti per adempiere qualcosa'.

Christo dicendo: *cum exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum*<sup>161</sup>, cioè «quando io sarò essaltato da terra, traherò ogni cosa a me stesso»; come se dicesse: «per diradicare le persone dall'amore delle cose di questo mondo & innamorarle delle cose della uita eterna, è di bisogno ch'io sia posto in croce», & dicendo in altro luogo che conuenia ch'egli fusse posto nella croce perché tutti quelli che in lui credessino si saluassino.<sup>162</sup> Et sappiate certo che non è luogo nessuno doue meglio possiate cognoscere Iddio che in Christo crucifisso. Et più ui so dire che se la contemplatione di Christo crucifisso non ui disamora delle cose del mondo & ui innamora delle cose di Dio, sempre starete miserabilmente legata alle creature, tanto che una delle cose perché io penso che San Paulo nomina Christo mezano tra Iddio & gli huomini è perché non possiamo conoscere, credere né amare Iddio se non mediante la contemplatione di Christo crucifisso, il quale patendo fece dolce il patire, et sofferendo fece ageuole il sofferire, & essendo ingiuriato fece dolci le ingiurie, & morendo fece saporito il morire. Non ui pare che furono queste cagioni bastantissime perché Christo patisse? Non ui pare che in esse ci ha mostrato Christo tanto amore quanto basta perché noi ci desamoriamo di noi stessi & ci innamoriamo di Dio?<sup>163</sup> Ma considerando più auanti, trouerete che Christo risuscitò perché noi risuscitassimo con lui, così in spirito in questa uita come in carne nella uita eterna; & la risurrettione spirituale è quando per mezzo della mortificatione dell'huomo uecchio uiene ad essere uiuificato l'huomo nuouo.<sup>164</sup> Et questo è passare dalla morte alla uita, et così come Christo per la morte uenne alla risurrettione così noi per la mortificatione uegnamo alla uiuificatione. Et questo è quello che Christo disse a Nicodemo, che quello che non sarà rigenerato per acqua & per Spirito Santo non puote entrare nel Regno di Dio.<sup>165</sup> Confidererete anchora in Christo, che salì alli cieli per inalzare gli animi nostri alla contemplatione delle cose celestiali. Alla quale ci conuita San

<sup>161</sup> *Giovanni XII*, 32: «Ed io, quando sarò levato in su dalla terra, trarrò tutti a me».

<sup>162</sup> In uno dei pochi momenti che insistono sulla crocifissione, Valdés esalta il movimento fisico dell'innalzamento, senza il minimo accenno alla sofferenza fisica o alla fisiologia della morte; l'esibizione del crocifisso costringe tutto il mondo a guardarlo, prendere atto della sua funzione e della salvezza degli uomini. Ad ogni modo, l'immagine del *Christus patiens* che nell'atto del sacrificio dona la grazia giustificante doveva evocare a quel tempo una identificazione immediata con l'ortodossia protestante.

<sup>163</sup> Una concessione in due tempi – affermativa e interrogativa – alla retorica della passione.

<sup>164</sup> È tutto in questa vita il campo d'azione dell'*Alphabeto christiano*, ché occuparsi dell'altra non è compito umano; in vita, grazie al *beneficio*, è già possibile risorgere spiritualmente.

<sup>165</sup> È vero che Nicodemo visita Cristo in segreto, ma è anche vero che Cristo non gli nega un ammaestramento speciale, e proprio sulla rigenerazione spirituale dell'uomo.

Paulo dicendo: «Se siate, fratelli, risuscitati spiritualmente con Christo, alzate gli animi vostri alle cose alte, doue Christo sta assiso alla destra del suo Padre eterno, inuestigate le cose alte, non quelle che stanno sopra la terra»; et finalmente considererete che mandò Christo lo Spirito Santo perché c'insegnasse la uerità delle cose, perché bandisse da noi tutto l'amore delle cose corporali, perché c'infiammasse nell'amore delle cose spirituali, & perché mediante lui ricuperassimo et ristaurassimo in noi quella imagine di Dio alla somiglianza della quale fummo creati.<sup>166</sup> Per queste considerationi potrete, Signora, uenire a poco a poco, aiutandoui Iddio & fauorendoui con la gratia sua, alla perfetta cognitione di Christo, & per Christo alla uera cognitione di Dio. Et così ue n'andrete innamorando di Dio & innamorando di Christo. Et della medesima maniera andrete uerificando dentro di uoi quelle ueritadi che confessate nel Credo. In modo che quello che hora confessate per obedientia soggiogando il uostro intelletto, all'hora confesserete con alcuna ISPERIENZA.<sup>167</sup> Di questo modo, così che come congiunta la prima cognitione di Dio, che è per lume naturale, quale hebbono i gentili, con la cognitione che s'ha per la scrittura del testamento uecchio, la quale hebbono gli Hebrei, puote uno con uerità dire che crede in uno Dio Padre onnipotente creatore del cielo & della terra; così, anzi, molto meglio dappoi che habbiate conosciuto Christo, & per Christo conosciuto Iddio, & per Iddio ritornando a conoscer Christo, potrete, & per dir meglio direte con uerità, sentendo nell'anima ciò che dite, quello medesimo che l'altro ha detto & confessato, & passando più auanti direte con uerità che credete in Iesù Christo figliuolo di Dio un solo Signore nostro. Questo crederete così perché l'amore & la obedientia con la quale conoscete che Christo si mostrò obedientissimo alla uolontà di Dio, & tutte l'altre diuine perfettioni che conoscerete in Christo, ui certificheranno che Christo è figliuolo di Dio, & la dolcezza & charità che confidererete in Christo ui costringerà a tenere lui solo per assoluto Signore uostro. Et passando più oltre nella uerità, crederete ch'egli fu conceputo per opera dello Spirito Santo, perché la mirabile perfettione che conoscerete in Christo u'assicurerà che la sua generatione, o concettione, non fu cosa ordinaria, ma ueramente opra

*Perché  
mandò lo  
Spirito Santo*

*Il Credo*

*Concetto di  
Spirito Santo*

<sup>166</sup> Anche questo breve riepilogo della missione di Cristo mantiene con rigore i passaggi logici del percorso dall'imperfezione alla perfezione cristiana: conoscere la verità, aborreire l'uomo esteriore, amare l'interiore e amare Dio. Rafforzato dalla frase successiva: «Per queste considerationi potrete, Signora, uenire a poco a poco [...]».

<sup>167</sup> Una fase ulteriore del binomio conoscenza-esperienza: l'esperienza interviene dopo il lume divino, che non segna un punto di arrivo ma, al contrario, una nuova partenza, ricca di energie spirituali da canalizzare.

dello Spirito Santo. Et con questa segurtà, entrando più profondamente nella cognitione di Christo, confesserete puramente che nacque dal uentre della uergine Maria, perché intenderete che tanta perfezzione come conoscerete in Christo, non poteua nascere se non da madre perfettissima, imperò conueniua che fusse uergine auanti il parto, & nel parto, & dopo 'l parto. Appresso questo, quando sentirete dentro all'anima uostra che contra ogni ragione naturale u'è dolce il patire, u'è saporito il penare, & u'è gloriosa la croce, conoscendo in uerità che la gloria nella confusione & l'honore nel uituperio non si trouerebbe se Christo non hauesse nobilitato & l'uno & l'altro, con uiua fede confesserete che Christo patì, essendo Presidente Pontio Pilato. Et quando haurete crocifisso & sepolto con Christo il uostro huomo uecchio con tutti i suoi affetti e' suoi appetiti, non terrete dubbio alcuno di credere & confessare che Christo fu crocifisso, morto & sepolto. Dopo questo, quando ui uegiate libera in alcuna maniera del peso de gli appetiti uostri & de gli affetti, considerando che così come Christo u'ha liberato da quello inferno così anchora liberò i Santi padri dal Limbo, crederete con uerità che Christo discese allo 'nferno. Et quando passando più auanti sentirete la uiuificatione dell'huomo nuouo, & per essa uedrete che sete risuscitata con Christo, sarete sforzata a confessare<sup>168</sup> che il medesimo Christo il terzo dí risuscitò da morte. Et quando uerrete a sentire che tutti i desiderij uostri sono drizzati allo spirito, tutti caminano uerso il cielo, conoscerete che già Christo sta nel cielo assiso alla destra di Dio Padre, & così lo confesserete. Subito infiammato l'animo uostro con desiderio che 'l mondo uegga Christo glorioso, poi che già lo uide passibile, tenendo per certo c'ha d'essere così, confesserete che Christo ha da uenire a giudicare i uiui & i morti. Et perché lo Spirito Santo che dimora in uoi u'aprirà gli occhi perché conosciate in molte altre persone il medesimo spirito, conforme a quello che dice Dauid: *Qui timent te, uidebunt me, & laetabuntur*, cioè «quelli che temono te uedranno me, & s'allegreranno», con tutto il cuore, a bocca piena confesserete lo Spirito Santo. Con questa medesima cognitione crederete anchora la Santa chiesa catholica & la communion spirituale delle sante persone che sono in essa. Essendo così che conoscerete in uerità che Christo tiene qui nel mondo una Chiesa Vniuersale Santa per la participatione della Santità di Christo, la quale Chiesa abbraccia & contiene buoni & mali, & che tiene una unione spirituale di sante persone mantenute per la gratia dello

<sup>168</sup> Non a caso il verbo 'confessare', ricorrente da qui in avanti, implica la spontaneità dell'azione/dichiarazione. La spontaneità dipende dalla libera volontà e dalla comprensione e condivisione di quello che si afferma.

Spirito Santo, le quali uiuono in fede, speranza & charità; & conoscendo uoi che hauendo confessato i uotri peccati ad uno Sacerdote di questa Chiesa Vniuersale, & hauendoui egli assolta, & hauendo uoi dato credito alla assoluzione che da parte di Dio u'ha fatta, sentite l'animo uostro pacificato & acchetato, confesserete in uerità che in questa Chiesa Vniuersale è remissione di peccati. Oltre di questo, quando per ISPERIENZA INTERIORE haurete sentito la uerità di tutto 'l resto che uno fedele christiano dee credere, non dubiterete di confessare la risurrettione delli corpi. Il che ui si farà tanto più ageuole da confessare quanto che haurete confessato la risurrettione di Christo, & nell'anima uostra cominciando a sentire il profitto d'essa; finalmente, quando sentirete et gusterete quello che della dolcezza & amore di Christo qui in questa uita si sente & si gusta, tenendo quello tal gusto & sentimento per arra<sup>169</sup> di quello che hauete da gustare & sentire nell'altra uita, donde spererete d'andare a goder perpetuamente con Christo, non dubiterete di confessare la uita eterna & all'hora, quando tegnate dentro di uoi una tale isperienza, la fede uostra sarà uiua & uera, perché terrete dentro di uoi la isperienza d'essa.<sup>170</sup> Hora mirate bene & considerate, Signora, il frutto che traherete da conoscere Iddio per Christo; & considerando che tanto sarete christiana quanto terrete uiua nella uostra anima questa cognitione di Dio per Christo, son certo che di buona uoglia dimenticherete alquanto di uoi medesima, entrando in questa diuina cognitione nella quale douete entrare molte uolte il dí, se uolete camminare per questo camino christiano. Anzi uoglio, Signora, che lo facciate così perché uoglio che incominciate già a camminare, & che non ui scorra il tempo in desiderij;<sup>171</sup> & io tanto non ui saprei dire più del detto intorno di questa cognitione di Christo. Spero bene nella bontà di Dio che come incomincerete ad entrare in esso trouerete tante cose delle quali io qui non ho saputo far menzione, che quanto hora mi tenete per lungo in parlare tanto all'hora mi terrete per curto in dire.

*Remissione  
di peccati*

*Resurrettione  
de' corpi*

*La vita eterna*

G: Anzi, m'allegraua tanto d'udirui che il maggior dispiacere che m'hauete fatto è stato il passare tanto breuemente per cose tanto alte & tanto importanti. Più, ui dico che per non u'interrompere ho lasciato di dimandarui alcune cose

<sup>169</sup> 'caparra', fig. 'anticipazione'.

<sup>170</sup> Secondo l'equazione esperienza = vita, la fede è viva, quindi vera, solo se sperimentata.

<sup>171</sup> Nuovo biasimo dell'ozio e delle fantasticherie.

che mi s'offeriuano, che già mi sono uscite dalla memoria. Ma non importa, seguite auanti.

*Gratia di Dio.*

V: Non so che dirui più sopra ciò, se non che uoglio che ui serua il già detto più per andare al segno d'entrare nella cognitione di Dio & di Christo che per indouinare: che lo 'ndouinare ha d'essere per ispetiale dono & gratia di Dio,<sup>172</sup> la quale uoi sempre gli auete a dimandar affettuosissimamente, et quando così gliele dimanderete ui prometto che non la ui negherà.

G: Gran cosa è la forza che contiene la parola di Dio. Dicolo perché ui certifico che non è ragione nessuna, di quante u'odo, che nuouamente non m'accrescano la uolontà che tengo di caminare per questo cammino christiano.

V: Tutte coteste nuove voluntadi hauete Signora ad abbracciare & riconoscere dalla mano di Dio. Et sappiate che le parole mie non potrebbero bastare a cotesto, se costà dentro non ui stesse sollecitando lo Spirito Santo. Hora, perché in nessuna cosa possiamo le persone conoscere, né intendere intieramente l'amore che Iddio ci tiene, la sua misericordia, la sua pietà & la sua benignità se non in Christo, per questo dico, Signora, che la uia più certa e'l cammino più signorile per uenire a conoscer Iddio è conoscerlo per Christo. Et così dice il medesimo Christo, ch'egli è la uia, la uerità & la uita; & così il Padre eterno ci conduce a conoscer Christo, & Christo ci tira a conoscere il Padre eterno, & a Christo non possiamo uenire se non per Christo, et la uita eterna consiste in conoscer Iddio & in conoscer Christo. Perché così dice il medesimo Christo parlando col suo Padre eterno: «Questa è la uita eterna, che le persone ti conoscano te uero Iddio, & Iesù Christo quello che mandasti nel mondo».

G: Priego io Iddio che mi dia gratia che lo conosca in uerità, così com'egli uole essere conosciuto.

*Passo decimo.*

V: Tenete, Signora, buona confidenza in Dio che certo lo conoscerete, & conoscendolo procurerete di innamorarui di lui, seruendoui di questa cognitione per questo effetto; et questo sarà il DECIMO PASSO, col quale uoglio che essercitandoui nella cognitione di Dio & nella cognitione di Christo u'innamorate di Dio & u'innamorate di Christo. Voglio dire, che incominciate ad innamorarui di Dio & ad innamorarui di Christo. Del qual

---

<sup>172</sup> 'Indouinare' nel senso di 'prevedere', rimandando forse agli unici indovini autorizzati dai Testamenti: i profeti ispirati da Dio.



amore, perché già nel passato u'ho detto a bastanza, rimettendomi a quello, non uoglio tenerui in dirui particolarmente alcuna cosa della necessità che tenemo di lui, come delli merauigliosi effetti che fa nell'anima doue sta uiuo & feruente, et come secondo San Giouanni Iddio è charità, & quello che uiue in charità uiue in Dio, & Iddio uiue in lui, che è certo altra dignità & altra felicità che uiuere nel mondo & che 'l mondo uiua in noi. Dico adunque che mi uoglio passare per tutto questo & uenire a dirui & certificarui che tanto mediante la cognitione di uoi stessa perderete dell'amor proprio di uoi stessa, quanto mediante la cognitione di Dio guadagnerete dell'amor di Dio. Et questo è uscir di uoi & entrare in Dio.

*Uscir di sé &  
entrare in  
Dio*

G: Per questo dicono che tanto è quello che non intende come quello che non uede. Haueua io udito dire mille uolte cotesto uscire la persona di sé & entrare in Dio, ma non mai in tutto l'hauea fornito d'intendere fin hora.

V: Tanto più siate obligata ad amare Iddio, poi che u'ha conseruata tanto in questo mondo fin che siate uenuta a conoscere ciò che fin qui non haueuate conosciuto.

G: Hauete ragione. Piaccia a Dio che sappia giouarmene.

V: Tanto farà egli cotesto quanto uoi potrete forzare la uolontà uostra a confidarui intieramente in Dio. Et perché quanto più ferma sta la fede nelle nostre anime tanto sta più feruente la charità, & quanto feruente sta la charità tanto sta più ferma la fede, uoglio, Signora, che ordinariamente rinfreschiate nella uostra memoria quelle cose, che la Chiesa commanda che crediate.

G: Dunque per cotesto solo sarà bisogno di tutto'l dí.<sup>173</sup>

V: Io intendo solamente del Credo, quale uoglio che ogni dí rinfreschiate nella uostra memoria non con dirlo per costume con la bocca, ma con intenderlo semplicissimamente & considerarlo con l'animo; & questo sarà l'VNDECIMO PASSO. Et perché, come hauete ueduto per quello che auanti ui dissi, nella fede è credulità & confidentia nel credere le cose che sono per uenire, ui confermerete per la consideratione delle cose passate; uoglio dire, che così come la speranza dell'affetto che conoscete che ha fatto la predicatione dell'euangelio di Christo nelle persone ui fa certa che nel passato Iddio è stato ueridico, così anchora ui confermerete in credere che così sarà in quello che

*Il Credo*

*Passo  
undecimo*

---

<sup>173</sup> Ironica e polemica: la Chiesa prescrive troppe cose (sottinteso: inutili se non dannose).

*La fede & la  
Chiesa non  
mancheranno*

sta per adimpire, come è la resurrettione delli morti e 'l giudicio finale, la uita eterna, la condannatione delli mali & la saluatione delli buoni. Nella confidenza similmente ui confermerete & fortificherete, riducendo alla memoria uostra alcune promesse che ha fatto Iddio & halle adimpite, così come il mandare Christo per redentione della humana generatione, il che hauea promesso alli Patriarchi & alli Propheti, & così come la promessa della successione d'Abraham. Et uenendo al testameto nuouo, ui ricorderete che promesse a Christo che resusciterebbe, & resuscitò; promesse che manderebbe lo Spirito Santo, & mandòllo; promesse che non mancherebbe la fede nella Chiesa christiana, & non ha mancato; promesse che starebbe con gli christiani fin all'ultimo del mondo, & fin hora è stato, sta & starà; promesse che quando uenisse lo Spirito Santo ne gli Apostoli, insegnerebbe loro tutta la uerità, & così lo adempì. Hor trouando uoi, Signora, ch'egli ha adempito tutte queste promissioni, ageuole cosa ui sarà dare credito in tutte le cose che ui dirà. Et così quando sentirete che ui dice che non tegnate sollecitudine di prouederui delle cose di questo mondo se non che cerciate prima il Regno di Dio & la sua giustitia, & ch'egli prouederà di tutte queste cose, lo crederete & ui confiderete in lui. Et della medesima maniera quando sentirete dire che Christo promette di darci tutto quello che con fidanza della sua bontà & liberalità gli dimanderemo, terrete per certo che ui darà ciò che dimanderete, & se non lo ui darà crederete che sia per uostra incredulità, & di questa maniera ui confermerete & fortificherete nella fede in quanto è confidenza. Et perché così come entrando nella cognitione di Dio & di Christo u'innamorerete di Dio & di Christo, & porrete tutta la confidenza uostra nelle promesse di Dio per Christo, così anchora innamorata di Dio & di Christo, & confidandoui di Dio & di Christo, conuiene che per questi mezi traualichiate uno passo più auanti. Questo sarà a confermarui nella speranza della uita eterna, alla quale sperarete di uenire a godere perpetuamente di Dio & di Christo, & questo sarà il DUODECIMO PASSO di questo camino christiano. In questa consideratione procurerete di disporre l'animo uostro di tal maniera che tenga una uiua speranza di godere di Dio nella gloria, tanto ferma & certa<sup>174</sup> che d'essa non tenga dubbio ueruno. Et sapiate certo che tanto terrete di speranza quanto terrete di fede, & tanto terrete di fede quanto terrete di charità, & medesimamente tanto terrete di charità quanto di fede, & tanto di fede quanto di speranza, perché queste tre uertudi christiane uanno sempre tanto

*Passo  
duodecimo*

*Speranza*

*Tre virtù  
christiane*

---

<sup>174</sup> Riferito alla speranza dell'animo.

affratellate che l'una non sta giamai senza l'altra. Dico quando l'una sta perfettamente & uiue perfettamente nell'anima. Conténtanui questi dodici passi che u'ho mostrato?

G: Potete pensare se mi contentano. Il fatto sarebbe che io stessi fuori di questi fastidij & trauagli nelli quali sto, come uoi ben sapete, li quali mi tengono tanto alienata da me che se in altro tempo m'haueste ueduto, non mi conoscereste ho-ra.

V: Confidateui, Signora, in Christo, & poneteui ad arriuare per questo camino a lui, & crediateui, ch'egli ui aiuterà molto ampiamente a leuare tutti fastidij uostri & trauagli. Anzi con tanto buona compagnia non è cosa in questa uita che sia fastidiosa né trauagliosa, se non è uedere che le persone del mondo offendano Iddio, contradicano & disprezzino la sua legge & la sua dottrina.

G: Tutto questo credo io ampiamente, ma come si faria che io mi ricordassi di tutto quello, che sopra a questo hauete detto?

V: Se non ui ricorderete di tutto basterà assai che ui ricordiate di parte. Et uoglio sgannarui in questo, che io non ui do queste regole perché siate legata ad esse, perché la 'ntentione mia è che non ui seruiate di loro se non come d'uno ALPHABETO CHRISTIANO per mezo del quale possiate uenire alla perfettione Christiana.<sup>175</sup> Et di tutte le cose dette, mi contento che ui ricordiate che il primo passo è che conosciate che il camino per lo quale fin hora hauete caminato non ui potea condurre a Christo. Il secondo, che tegnate uolontà di camminare per questo, che senza mancare ui condurrà a Christo. Il terzo, che ui determinate d'incominciare a camminare per esso. Il quarto, che lasciate i costumi & conuersationi profane & che ui pônno separare da Dio, & che scacciate tutte le cose curiose. Il quinto, che ogni dí pigliate un poco di tempo per entrare nella cognitione del mondo. Il sesto, che mediante questa cognitione trauagliate di sprezzare & abhorrire il mondo. Il settimo, che pigliate ogni dí un poco di tempo per entrare nella cognitione di uoi medesima, L'ottauo, che mediante questa cognitione trauagliate di liberare il cuor uostro

*Epilogo de'  
passi*

---

<sup>175</sup> Valdés chiude qui la metafora avviata fin dall'inizio del testo, proponendo le proprie indicazioni dapprima come "grammatica" del cammino di fede (alla maniera del primo maestro di latino) e successivamente, acquisiti i concetti fondamentali, come "retorica e dialettica", strumentario razionale e morale che accompagna tutto il successivo percorso di perfezionamento.

*Il tempo e'l  
luogo*

*Pater nostri*

dall'amor proprio di uoi stessa. Il nono, che pigliate un altro poco di tempo per entrare nella cognitione di Dio, & che entriate per<sup>176</sup> la cognitione di Christo. Il decimo, che mediante questa cognitione u'innamorate di Dio per mezo di Christo, innamorandoui medesimamente di Christo. L'undecimo, che così per le historie del testamento uecchio come per quelle del testamento nuouo confermiate nell'anima uostra la fede, in quanto è credulità & in quanto è confidenza. Il duodecimo, che medesimamente confermiate & fortifichiate nell'anima uostra la speranza della uita eterna. Et perché uoglio che caminiate per questo camino come Signora, & non come serua, come libera, & non come schiaua, con amore, & non con timore, auuertite che non uoglio che pigliate superstitosamente questi pochi tempi ch'io dico per queste considerationi, assegnando loro più una hora che un'altra, o una parte della casa uostra più che un'altra, perché uoglio che gli pigliate con LIBERTÀ D'ANIMO all'hora che più ui aggraderà, & nella parte della casa uostra che più ui sodisferà, & quando bene non habbiate altro tempo, mi contenterò che pigliate quello quando state suegliata nel letto, & mi contenterò con quello quando andate passeggiando per casa dicendo Pater nostri;<sup>177</sup> non intendendo né considerando ciò che dite per tenere la 'ntentione occupata nelle cose del mondo & alle uolte in fare castella in aria, che tutti questi sono tempi perduti. Et già uedete che tutto quanto fin qui u'ho detto lo potrete fare senza che persona del mondo ui senta né intenda. Et così anchora uedete che tuttociò è di qualità che nessuno lo ui puote impedire né disturbare, se non solamente la malitia uostra, la uostra dimenticanza & la trascuragine di Dio.

**G:** Ben lo ueggio. È forte cosa hauere da fermare la persona la 'ntentione sua in tante cose.

**V:** Forte è al principio per la repugnantia che s'ha da parte del uecchio huomo, ma incontinenti si fa ageuole come questo ua morendo. Tanto più che non so perché hauete da tenere per forte la consideratione ordinaria di otto cose delle quali, ben che le quattro sono insipide, l'altre quattro sono tanto amorse &

---

<sup>176</sup> Sempre 'tramite, attraverso'.

<sup>177</sup> Indicazioni di spirito totalmente contrario a quello ignaziano degli esercizi spirituali (vd. *supra* 4.4). Legarsi agli orari e alla ripetizione delle circostanze formali è superstizioso e servile, disabitua alla gestione del tempo e delle priorità spirituali degna di un uomo libero.

tanto saporite che bastano assai per fare dolci & saporite tutte l'altre;<sup>178</sup> tanto più che queste considerationi non u'impediscono più che li tempi perduti.

G: Iddio mi dia la sua gratia, per ciò che io uo uedendo che è ben necessario.

V: Si darà mentre che ui conoscerete, in uerità, che tenete bisogno de essa, & con questa cognitione gliele dimanderete; & sappiate che anche questa cognitione ui uiene per gratia spetiale di Dio. Hora uoglio che riduciate alla memoria uostra quello che poco è ui dissi della diuisione che fa San Paulo de l'huomo partendolo in huomo uecchio & in nuouo; non so se ui ricordate bene di quello che intorno a questo ui dissi.

G: Ricordami ampiamente.

V: Poi che ui ricodate, senza tornarlo a ripetere dico, Signora, che per lo ESSERCITIO MENTALE del quale habbiamo ragionato delli dodeci passi hauete da incominciare il uostro camino christiano, & dico che l'hauete da continuare per un altro ESSERCITIO, il quale pure uoglio che sia MENTALE, acciò che usciate con la 'ntentione uostra ad acquistare Christo senza perdere il mondo. Questo è che state con continua cura & uigilantia di mortificare in uoi il uecchio huomo, & di uiuificare il nuouo. Et uoglio che sappiate che così come conoscendo uoi stessa ui disamorere di uoi, & conoscendo Iddio u'innamorerete di Dio, & così come quando leuate dell'amore proprio di uoi medesima tanto giugnete dell'amore di Dio, così, né più né meno, quanto mortificate dell'huomo uecchio tanto uiuificate dell'huomo nuouo.

*Mortificare  
il vecchio  
huomo*

G: Bisogna che uoi mi diciate come ho da fare cotesta mortificatione & uiuificatione.

V: Già ui dico che facendo la mortificatione fate parimente la uiuificatione, & la mortificatione farete per la negatione della uolontà, uoglio dire, negando & contrastando la uolontà uostra in tutte le cose, così nelle picciole come nelle grandi. Et sappiate certo che senza questa negatione della uolontà in modo nessuno possiamo andare a Christo. Perché, essendo la uolontà nostra naturalmente inclinata ad amarsi & a uolere tutto 'l contrario di quello che Christo uuole, pensate se sarà necessario uincerla & negarla per seguir Christo.

*Negare la  
volontà  
nostra.*

---

<sup>178</sup> I primi quattro passi del cammino cristiano riguardano la presa di coscienza e la determinazione, gli otto successivi l'esercizio mentale dell'essamina. I passi 5-8 portano alla conoscenza del mondo e dell'uomo, e per questo sono detti 'insipidi', mentre i passi 9-12 gustosi si addentrano nell'essenza di Dio, di Cristo e della salvezza.

Et imperò dice l'istesso Christo: «chi uouole uenire appresso di me, nieghi se stesso»; uouole dire «nieghi la sua uolontà & pigli sulle spalle la croce delli trauagli suoi & pene, & seguami». Questo medesimo teneua San Paulo: quando ci consilia che non facciamo tutto ciò che uogliamo, uouol dire che neghiamo le nostre uolontadi. Et che s'offenda Dio con tenere intiere le uolontadi nostre par bene per quello, che dice Esaia parlando del digiuno,<sup>179</sup> doue una delle cose che riprende, per le quali dice che il digiuno nostro non è buono, è perché nel dí che degiuniamo tenemo intiere le nostre uolontadi. Et questo è perché mentre che le uolontadi nostre stanno intiere, il uecchio huomo sta uiuo, & stando il uecchio huomo uiuo, la carne con gli suoi appetiti & affetti uiue & regna in noi. Et medesimamente l'amore proprio, col quale siamo fatti Idoli di superbia & d'arrogantia. Di maniera, Signora, che in ogni modo conuiene che u'essercitate in questa negatione della uostra propria uolontà.

G: Forte passo mi pare questo.

V: Forte sarebbe per un animo basso, plebeo & seruire, ma per uno animo alto, generoso & ualoroso come è quello che Iddio ha dato a uoi non è per niente forte, anzi, se bene lo considerate, è più forte cosa tenere tanto libera & sciolta la uolontà uostra ch'ella ui porti come con la lascia<sup>180</sup> a tutto quanto le uiene uoglia: perciocché questa è crudele & incomportabile seruitù.<sup>181</sup> Non ui pare ch'io habbia ragione?

G: Se così potess'io fare ciò che mi dite, come conosco che in tutto ciò tenete gran ragione, ui prometto che non sarebbe persona nel mondo che mi ponesse il piè innanzi in questo camino christiano, ma...

V: Non diciate, Signora, per uita uostra cotesto, ma ricuperate, ricuperate animo, & non disanimate, & pensate che 'l peso di tutto questo non l'hauete da portare uoi, ma Christo per uoi, però che l'amore la ui farà ageuole & leggiera.

G: Hor su, poi che s'ha da fare non bisogna spendere parole. Ditemi come ho da fare per negare la mia uolontà.

---

<sup>179</sup> Cfr. *Doctrina christiana*, pp. 143-144.

<sup>180</sup> 'come al guinzaglio'.

<sup>181</sup> Di conseguenza: dominare le proprie passioni è libertà.

V: Quanto al primo conuiene, Signora, che tegnate questo per certificato: che il nemico uostro domestico è la uostra uolontà, la quale sempre ui conuita a cose che ui scostino da Dio. Et perché molte uolte cuopre cotali cose con mano di uirtù & di santità, deliberateui, Signora, da hoggi auanti di non fare, dire, né pensare cosa ueruna di quante la uolontà ui offerisce, senza essaminarle prima molto bene, rappresentandole allo 'ntelletto perché egli lo uerifichi con la regola della legge di Dio.<sup>182</sup> Et perché tutte le cose o sono buone in sé, o sono male in sé, o sono indifferenti, state, Signora, sopra l'auiso, & quando la uolontà ui conuiterà a fare, dire o pensare alcuna cosa, essaminatela prima come dico, con la regola della legge di Dio; & se trouerete che quella tal cosa è mala in sé, leuàtela della fantasia uostra & commandate alla uolontà uostra che non la ui porti auanti; ad essemplio di Christo, che dicendogli il Demonio che l'adorasse, gli rispose con la legge di Dio: *Dominum deum tuum adorabis*, cioè «Adorerai il Signore Iddio tuo», come se dicesse: «non ti uoglio adorare, perché la legge di Dio commanda che non adori se non lui». Et se trouerete che è buona in sé, ponetela subito in opra senza perdere l'occasione. Et se ui s'offerisce & trouerete che è indifferente, pensate un poco in ciò, & trouando che da quella cosa ui puote uenir più male che bene, lasciatela stare, & trouando che ui puote uenire più bene che male, pigliatela: ma guardate bene che non u'inganniate. Perché molte uolte il Demonio si trasforma in Angelo di luce, et molte uolte ci muoue la carne & pensiamo che è lo spirito. Et se quella tale cosa sarà di qualità che in essa non possa essere né male né bene, più che<sup>183</sup> una sodisfattione della uostra uolontà, il lasciarla o pigliarla importa poco: è ben uero che sarà meglio lasciarla, perché quanto più contraddite alla uolontà uostra, tanto più la mortificate. Ma mirate, Signora, che dico ch'io uoglio che facciate questa essamina continuamente, & che non ui mouiate giamai a fare, dire, né pensare una cosa senza fare prima queste considerationi ch'io u'ho detto.

*La volontà  
nostra*

*Essamina*

G: Io mi sforzerò il meglio che potrò a ciò. Ma uorrei, per intendere meglio questo, che lo mi dichiaraste più ponendolo in pratica.

---

<sup>182</sup> L'esame di sé e delle cose del mondo non è utile solo per valutazioni a consuntivo ma anche propedeutico all'azione. In Juan de la Cruz, *Salita del Monte Carmelo* II, 9, fede e legge sono strumenti dell'intelletto esaminante.

<sup>183</sup> 'quanto piuttosto'.

V: La dichiarazione uera sarà che incominciate ad occuparvi in questo esercizio, & con lui imparerete più in una settimana che senza di lui imparereste in dieci anni.

G: Tuttavia gioverà molto che mi diciate alcune particolarità.

*Mortificare  
i cinque  
sensi.*

V: Dico signora, che perché la volontà nostra sempre si muove a uoler alcuna cosa per uno delli cinque sentimenti corporali, conuiene che teneate molta guardia in loro, non lasciandoli disordinare in cosa alcuna, di tale maniera che né per gli occhi, né per l'udito, né per lo gusto, né per l'odorato, né per lo tatto possa entrare alla volontà cosa alcuna che la possa alterare né perturbare. Questa guardia bisogna tenere fino a tanto che i sentimenti stiano tanto mortificati<sup>184</sup> alle cose del mondo che nessuna dilettaione trouino in loro, & anche all'ora non bisogna che ci trascuriamo, perché con la uostra trascuragine potrebbero ritornare a rauuare. Et sappiate, Signora, che tanto quanto mortificherete i uostri sentimenti esteriori, tanto uiuificherete gli interiori. Et sarà certo così che quanto manco ui diletterete in mirare le cose corporali, tanto più u'allegreterete in mirare con uiua fede et cordiale amore le cose spirituali,<sup>185</sup> & quanto manco u'allegreterete d'udire le cose profane & uane, tanto più u'occuparete in udire & ascoltare esteriormente la parola di Dio & interiormente le diuine ispirationi, & così udirete la uoce di Dio quando interiormente parlerà con l'anima uostra; & quanto manco ui diletterete con le uiuande esteriori, tanto più interiormente ui sueglierete & auuerete per gustare le cose interiori, che sono pasti dell'anima. Et quanto manco ui piacereanno & contenteranno gli odori corporali, tanto più & meglio la uostra anima odorerà le cose diuine & spirituali, & dirà a Christo, come buona sposa: *Currimus in odorem unguentorum tuorum*, cioè «Noi corriamo nell'odore de gli unguenti tuoi». Et quanto manco il uostro corpo si goderà di toccare cose che gli siano piaceuoli & diletteuoli, tanto più l'anima uostra s'affettionerà ad inchiodarsi i piedi suoi & le mani con Christo nella croce.<sup>186</sup> Pertanto conuiene,

---

<sup>184</sup> Qui sta per 'insensibili'.

<sup>185</sup> A seguire, una carrellata di esperienze sensoriali misticamente convertite nel parallelo spirituale.

<sup>186</sup> La sequenza dei sensi da mortificare è in ordine decrescente di "nobiltà", dalla vista la cui primazia era già dichiarata da Aristotele, attraverso l'udito e il gusto, fino a odorato e tatto, sensi inferiori descritti con insistita e, per una prosa cinquecentesca, quasi inelegante carnalità («vi piaceranno...gli odori corporali», «goderà di toccare cose ... piacevoli e dilettevoli»); rara



Signora, che continuamente stiate sopra l'auiso nella mortificatione di questi sentimenti esteriori, poi che conoscete che per quella uiuificate gli interiori. Insieme mortificherete in uoi a poco a poco il rispetto<sup>187</sup> del mondo, perché in tanto istimerete più Iddio in quanto terrete da manco il mondo. Mortificherete ogni affetto d'ira & ogni affetto di uendetta. Questo farete essercitandoui nella pazienza et nella sofferenza, nella humiltà & nel disprezzo del mondo. Et perché uoglio che queste uirtudi christiane uiuano sempre nella uostra anima, uoglio che di tanti in tanti ui esaminiate & pigliate conto dall'animo uostro, per sapere come sta ben fondato in quelle. Questo farete considerando uiuamente & in uerità come riceuereste con pazienza una auuersità che ui auuenisse, come soffrireste una ingiuria o grauezza che ui fusse fatta, come comportereste<sup>188</sup> che una persona bassa & plebea ui precedesse, come passereste per la confusione del mondo quando le persone d'esso ui disprezzassero & tenessero da poco.<sup>189</sup> Et insieme uoglio che u'essaminiate come state ferma nella fede, come state certa nella speranza, come siate ardente nella charità. Questo farete pigliandoui conto come ui confidate nelle promesse di Dio, nelle cose corporali. Perché di qui potrete giudicare quanto ui confidate nelle cose eterne, perché inuero quello che non si risolve di confidarsi in Dio, che lo prouederà delle cose che appartengono al corpo senza sua sollecitudine, non so io come si risolverà a confidarsi in Dio che gli darà le cose che appartengono all'anima, & come sperate di godere di Dio nella vita eterna. Et esaminando tutte le uostre opre, se uanno dirizzate ad utile uostro corporale o spirituale, o drittamente ad honore di Dio & al bene del uostro prossimo, conoscete che tanto state innanzi nella charità. Più: uoglio che fatta questa essamina, se non trouerete gli affetti uostri & gli sentimenti tanto mortificati che ueramente queste Virtudi uiuono & regnano in uoi, con cordiale affettione mettiatè gli occhi dell'anima<sup>190</sup> uostra in Christo crucifisso, & col cuore gli diciate queste o altre somiglianti parole: «Deh, Christo mio, fauoriscimi Signore con la tua gratia, di tale maniera che in Virtù tua, uincendo questi affetti miei & mortificando questi miei sentimenti, uiuifichi & pianti

*Mortificatione  
d'affetti*

*Oratione a  
Christo*

---

a trovarsi nell'*Alphabeto*; l'unico altro caso si individua nell'*exemplum* del medico che cura la rogna, cfr. *ultra*.

<sup>187</sup> 'la considerazione'.

<sup>188</sup> 'sopportereste'.

<sup>189</sup> Tornano gli inconvenienti e rischi tipici di chi ha una reputazione, un nome da difendere e che può, a sua volta, infliggere gli stessi disagi con il suo atteggiamento di disprezzo o alterigia.

<sup>190</sup> La vista dell'anima, il senso deputato a cogliere la luce divina.

nell'anima mia queste Virtudi christiane, di sorte che sempre tu, Signore mio, uiua in me, & io uiua in te».

G: Come m'hauete dato la uita con questo! Non hauete detto qui cosa migliore. Ma uorrei sapere da uoi come conoscerò io che ho fatta cotesta mortificatione, o uiuificatione.

V: Già u'ho detto che questa è una cosa che si incomincia nel battesimo & dura per tutta la uita dell'huomo, perché mentre uiue troua sempre che mortificare in sé. Perché questi affetti & appetiti, che in noi per lo peccato originale sono sfrenati, sempre rinuerdiscono & ritornano a gittare. Pertanto ui dico che non ui trascuriate giamai, credendo hauer fatto questa mortificatione, fin che conosciate che state tanto aliena da ira & da uendetta che per nessuna cosa che le persone del mondo ui facessero ui commouereste; & tanto aliena da uolere & desiderare cosa di quante tengono & possedono i prossimi uostri, che innanzi<sup>191</sup> ui contentereste che ui pigliassero del uostro che d'hauere non lecitamente del loro; & tanto casta & pura che in uoi non regni giamai pensiero dishonesto; & tanto aliena di parlare in pregiudicio delli uostri prossimi, che stiate sempre apparecchiata per iscusargli & difendergli. Quando habbiate tutte queste cose, pensate c'hauete mortificato l'huomo uecchio. Et quando conoscerete il cuore uostro tanto pieno d'amore di Dio che nessuna cosa ama fuor di Iddio, e se alcuna n'ama l'ama per Iddio, & quando sentirete che nella uostra bocca non è cosa più dolce né più saporita che il nome di Dio, & quando uedrete in uerità che la uita uostra è un continuo Sabato christiano, all'hora potrete pensare & credere che hauete perfettamente uiuificato l'huomo nuouo, & non prima.

G: Molta perfettione è cotesta nella quale mi uolete porre.

V: Quando bene io uolessi porui in questa perfettione, non u'harebbe da parere molto, perché poi che Iddio u'ha dato tanta perfettione nel corpo & nell'anima secondo il mondo, non sarebbe molto che uoi ui disponeste perché egli ui donasse anchora la perfettione dello spirito secondo Iddio. Quanto più che io non uoglio porui così in un un tratto in quella, ma mòstrolai & conuitoui ad essa, & priegoui che andiate caminando per quella a uostro

---

<sup>191</sup> 'piuttosto'.

bell'agio, di tal maniera che né la pressa<sup>192</sup> ui fastidisca, né la trascuragine ui faccia ritornare indietro.

G: Con questo mi date la uita, benché per dirui il uero mi preme molto l'hauere da lasciare alcune conuersationi con le quali a tempo piglio alcun poco di piacere & alcune cose curiose con le quali passo il mio tempo, perché tengo timore che s'io lascio queste cose cadrò in alcuno humore malinconico che mi farà uiuere in continua insipidezza.<sup>193</sup>

*Conversazioni*

V: Manco voglio essere tanto rigoroso che ui dimandi che le lasciate tutte così in un tratto; ben saria che le lasciaste, ma se u'è molto molesto le potrete lasciare a poco a poco, ma con tale conditione, che non ui restiate<sup>194</sup> con esse & crediate a me, Signora, che come andate pigliando gusto & sapore nelle cose di Dio, andrete tenendo per amare & insipide le cose nelle quali hora trouate piacere & diletatione.

G: In fine io ben ueggio che u'andate accomodando alla mia debilità per non disperarmi.

V: Parui ch'io faccia male?

G: Anzi mi pare che questo è il meglio che facciate.<sup>195</sup>

V: Per cotesto ui pare bene, perché ui uolete bene.<sup>196</sup> Ma lasciamo stare questo. Voglio, Signora, darui anchora più licentia, perché la difficoltà che ui si rappresenterà in questo camino non ui faccia ritornare a dietro. Questa è, che se non potrete così intieramente mortificare gli affetti uostri & gli appetiti di tal maniera che siate assolutamente Signora di loro, almanco li regolate & moderate, di sorte che eglino non siano signori di uoi. I Stoici si sognarono

*Gli affetti*

---

<sup>192</sup> 'premura, fretta' dal significato figurato di 'pressare'. Resta in uso in molti dialetti italiani, da nord a sud, e nello spagnolo 'prisa'.

<sup>193</sup> Altro indizio di quanto Giulia tenesse alle conversazioni amene e alle 'cose curiose' (astrologia e dintorni): esortata ad abbandonarle gradualmente, non dichiara il compito difficile per via della sua debolezza o inadeguatezza, ma perché la priva di un piacere e di un conforto.

<sup>194</sup> 'che non indugiate, che non vi tratteniate'.

<sup>195</sup> Intermezzo è leggero e sornione, e spiraglio sull'amicizia terrena fra due anime. Giulia ammette la sua fragilità, ed è contenta che Valdés le venga incontro e attenui la severità delle sue istruzioni.

<sup>196</sup> L'amor proprio della Gonzaga la spinge a proteggere le sue debolezze come cose care e necessarie.

con non so che precetti ridurre una persona a tale che in nessun modo potesse essere perturbata né molestata da gli loro affetti, ma a questo non poterono giamai arriuare. Il buono christiano non ha da cercare né procurare di mancare d'affetti perché mai non ui giugnerà, né è bene che ui giunga, ma dee cercare d'essere signore de gli affetti suoi, di tale maniera che le sue perturbationi & le sue molestie in nessun modo lo possono separare da Dio.<sup>197</sup> Questo dico considerando che l'Apostolo San Paulo sentendo queste perturbationi & queste molestie diceua: *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?* cioè, «Infelice io huomo, chi mi libererà del corpo di questa morte?» Questo diceua egli sentendosi molestato & perturbato da gli affetti suoi, & imperò desideraua essere libero dalla prigione del corpo, ben che era tanto signore & tanto superiore de gli affetti suoi che se ben lo sollicitauano, mai non lo precipitauano. Lo imperfetto christiano sente più queste perturbationi & queste molestie però che sta più lontano dalla mortificatione del uecchio huomo. Et così, anchora che non è signore de' suoi affetti, non lasciandosi signoreggiare da loro, cadendo & leuandosi, & altra uolta scapucciando & non cadendo, camina a Christo; & pur che tenga sempre la 'ntentione sua drizzata a Christo, ageuolmente gli perdona Iddio i suoi scapucci & le sue cadute. Quelli che non sentono queste molestie, né queste perturbationi, sono quelli che in tal modo s'hanno lasciato signoreggiare da li loro affetti che senza contradittione ueruna sfrenatamente corrono appresso ad essi.<sup>198</sup> Questi tali non uoglio io ponere nel numero di christiani, per non fare questa ingiuria al uangelo di Iesù Christo. Hora, perché la guerra contra gli affetti è malageuole, & molto più contra gli interiori contra li quali uoi hauete a combattere, uoglio, Signora, che totalmente mettiatè nella uostra memoria uno Christo crocifisso, il quale portiate sempre et in ogni luogo innanzi di uoi per testimonio di tutte le uostre opre, parole et pensieri, & per scuto<sup>199</sup> con cui ripararui contra gli assalti che ui daranno gli affetti uostri & gli appetiti, & son certo che in questo modo non farete, né direte, né penserete cosa che sia contra la legge di Dio, perché haurete uergogna d'essere ueduta da Christo che portate con uoi. Et benché al principio non lo possiate portare

*Uno  
Christo in  
memoria*

<sup>197</sup> Più importante e umanamente raggiungibile del non avere passioni e tentazioni, è essere in grado di dominarle e non lasciare che abbiano effetto.

<sup>198</sup> Non esiste essere umano che senta solo il divino, appunto per la sua corporalità e umanità, ineludibile in vita. Cfr. n. 45.

<sup>199</sup> 'scudo'.

così continuamente, col tempo son certo che lo potrete fare molto facilmente, anzi ui dico, che ui sarà molto piaceuole & saporita questa tale compagnia.

G: Io così lo credo, & così spero in Dio che me lo concederà.

V: Anchora uoglio, Signora, da uoi questo: che nessuna notte u'addormentiate senza esaminare prima in che opre, in che parole & in che pensieri hauete speso quel dì,<sup>200</sup> incominciando dalla mattina & continuando fine alla notte, & esaminando così le cose picciole come le grandi, perché chi si lascia uincere nelle cose picciole meglio si lascerà uincere nelle grandi. Et uoglio che per lo tempo male speso & male acquistato riprendiate uoi medesima con tutto 'l cuore, conoscendo in uerità di ciò essere stato cagione la uostra mala inclinatione, & proponendo di tenere l'altro giorno più cura & più uigilanza sopra di uoi; & uoglio che per lo ben speso diate gratie a Dio, conoscendo ueramente che ciò che è di buono in uoi è dono di Dio, & ciò che è di male è del uostro capitale. Et quando fusse possibile fare questa essamina con una PERSONA SPIRITUALE il frutto sarebbe senza dubbio molto maggiore, ma mi contento con che lo facciate da uoi sola. Et perché anchora alle buone opre molte uolte ci mouiamo non puramente per Christo, ma per alcuni disegni & contentamenti della nostra sensualità, di tale maniera che non ci porta a quelle l'amore di Dio ma l'amore proprio, uoglio, Signora, che anchora di quelle che ui parranno buone opere sospettiate, & che con questo sospetto le essaminate molto bene, perché, se fusse possibile, uorrei che a tutte quelle ui moueste pura & sinceramente per amore di Dio, et crediatemi, che è tanto interiore<sup>201</sup> questo ribaldo dell'amore proprio che in tutte le cose uuole la sua parte. Et imperò non uorrei che ui contentaste con tagliarlo, ma desidero che dalla radice lo suellate<sup>202</sup> del cuore uostro, sì che in nessun modo ritorni a crescere. Più, uoglio che sempre che parlerete con alcuna PERSONA SPIRITUALE le comuniciate & facciate parte di tutte le cose che ui passeranno per la fantasia, & di tutti i uostri pensieri, perché se la persona è tale, ui saprà dire sopra ciascuna cosa tali parole che uoi resterete molto sodisfatta & molto contenta. Et uoglio anchora che a tutte le persone spirituali che conuerseranno con uoi diate licenza che, senza dimandargliele uoi, ui dicano ciò che

*Essamina di notte*

*Amore proprio*

---

<sup>200</sup> Un vero e proprio esame di coscienza a posteriori.

<sup>201</sup> Radicato dentro di noi.

<sup>202</sup> 'estirpate'.

sentiranno & conosceranno di uoi nelle uostre parole & nelle uostre opere.<sup>203</sup> Anzi, uoglio che non solamente loro diate licenza per questo, ma che le preghiate & carichiate molto che così lo facciano. Et sappiate certo che di questo sentirete uno merauiglioso frutto spirituale. Vltimamente uoglio, Signora, che di tanti in tanti dí rinfreschiate nella uostra memoria la imagine & l'idea della perfettione christiana della maniera che qui l'habbiano dipinta, & che ponendo essa da una parte, & ponendo dall'altra quello che in questo camino christiano hauerete acquistato, consideriate bene quanto dappresso o quanto lontano ui trouate a quella imagine di perfettione;<sup>204</sup> & trouandoui di lontano, uoglio che con uno impeto amoroso & con una efficace confidenza ui riuoliate a Christo crocifisso & gli diciate col cuore: «Deh, Christo Iesù mio & Signor, soffia, soffia Signore mio nell'anima mia il uento dello Spirito Santo tanto efficacemente, che con merauiglioso impeto la porti senza firmarsi, fin che intieramente si troui tutta trasformata in questa perfettione christiana, che tengo inanzi a gli occhi miei». Questo è, Signora, il libro nel quale desidero che uoi continuamente leggate, perché in esso imparerete più in un giorno che in tutti quanti sono nel mondo potreste imparare in cento anni. Anzi, dico che tutto il buono che sta scritto, in tutto si gusta & intende in quanto l'animo di quello che legge sta disposto in questo modo, tanto che anchora la sacra scrittura è ueleno all'animo che non tiene questa humile dispositione la quale io desidero che uoi habbiate;<sup>205</sup> anzi, uoglio che totalmente l'habbiate, poi che m'hauete promesso che s'io ui pongo in uno camino secreto per lo quale andiate a Dio senza essere ueduta dal mondo caminerete per quello; et se quello ch'io u'ho mostrato non è di questa qualità, son contento che non m'adimpiate la parola uostra.

*Oratione*

*Letzione*

**G:** Anzi, mi pare tanto secreto che in lui non ritrouo altra difficoltà maggiore che il secreto, non perché non mi paia molto buono, né perch'io tenga altra uolontà di quella che teneua prima di camminare per esso, ma perché è tanto

---

<sup>203</sup> Entra una terza persona nell'esame di sé, un aiuto per verificare l'obiettività o la parzialità della nostra percezione, e la bontà delle nostre risoluzioni.

<sup>204</sup> Auto-monitoraggio dei risultati raggiunti.

<sup>205</sup> La sacra Scrittura è uno strumento di conoscenza imperfetto. *Considerazione LXIII*: «San Pietro nella seconda Epistola intende, che l'huomo che attende alla pietà, non hauendo altra luce in essa che quella della santa Scrittura, è simile all'huomo che sta in luogo oscuro, non hauendo altra luce in esso che quella di una candela. Et intende, che l'huomo che attende alla pietà, hauendo conseguito lo spirito di Dio, che'l guida, & lo incamina in essa, è simile all'huomo che sta in un luogo oue entrano li raggi del sole, che'l fanno chiaro et risplendente».

interiore che, come non gli trouo il uerso né lo ueggo con gli occhi del corpo, non so se indouinerò a caminare per esso.

V: Se non gli trouate il uerso è perché anchora non hauete incominciato a caminarui. Incominciate, & uedrete se gli trouerete il uerso. Et se non lo uedete con gli occhi del corpo, aprite gli OCCHI DELL'ANIMA & uedretelo. Et sappiate certo che da tenere chiusi questi procedono tutti i mali & peccati nelli quali le persone cadono in questa presente uita; & non pensate che non indouiniate a caminarui, perché lo indouinerete, confidandoui però in Christo & diffidandoui di uoi stessa, perché per quindi hauete da entrare, & per quindi hauete da continuare il camino uostro. Et perché tra l'altre cose che in lui ui s'offeriranno per impedirui & disturbarloui, l'honore e 'l rispetto del mondo senza comparatione alcuna impediscono di più che tutte l'altre, et così credo certo che porta molto più anime allo 'nferno che altro qualunque affetto humano, uoglio, Signora, che ui persuadiate che 'l dishonor uostro e 'l uostro honore depende da uoi sola, di tal maniera che solamente le uostre male opere ui ponno dishonorare, & solamente le uostre buone opere ui pônno honorare. Et in questo modo, non ponendo l'honore uostro in mano né in cortesia<sup>206</sup> delle persone del mondo, non haurete occasione né di sperare da loro l'honore né di temere da loro il dishonore, & con questo conuerserete & tratterete con loro con molta libertà et molto dominio interiore.<sup>207</sup> Questa è una cosa che dicendola pare molto facile, et ui prometto che è tanto difficile che beato quello che si pone a farla, & beatissimo colui che esce<sup>208</sup> con lei. Et perché, dopo questo rispetto del mondo, la cosa che più impedisce le persone che uogliono caminare per questo camino christiano è la falsa persuasione che ci habbiamo fatto credendo che nelle cose esteriori possiamo trouare sodisfattione & contentezza, uoglio, Signora, che contra questa falsa persuasione andiate armata con una certa, ferma & uera opinione. Questa è che certificiate il uostro animo che in nessuna cosa di quelle che uoi non potete acquistare da uoi medesima senza terza persona, né manco di quelle che le persone del mondo ui pônno dare o togliere, potrà giamai trouare intiera contentezza o felicità acquistandole, né scontentezza o infelicità perdendole. Et sarà così che come non spererete trouare sodisfattione né felicità in ricchezze, né in stati, né nell'altre cose che 'l mondo & le persone del

*Honor del mondo*

*Sodisfattione di cose esteriori*

*Ricchezze*

---

<sup>206</sup> 'in balia'.

<sup>207</sup> Il cristiano non deve farsi seruo con le persone del mondo per mendicare il loro rispetto.

<sup>208</sup> 'riesce'.

mondo danno & togliono, né per infelicità essere priuata di quello col quale ui trouate, non solamente non desidererete ciò che non hauete, ma possederete di tal modo ciò c'hauete che, quando ui fusse tolto, non pensereste hauere perduto niente.<sup>209</sup> Questa medesima consideratione potete stendere alli parenti, a gli amici, & anche alla uostra propria persona, perché stando in questo presupposito né desiderereste la sanità del corpo, né temereste la infermità, né desiderereste la uita, né temereste la morte, poi che né l'uno sta in mano uostra di conseruarlo, né l'altro potete fuggire. Non dico che ui facciate tanto insensibile che non sentiate questi affetti, ma dico che di tale modo gli mortifichiate che, anchora che l'animo uostro si risenta, non s'alteri, né si perturbi.

G: Questo mi pare anchora più malageuole che l'altro.

V: Hor sappiate, Signora, che questa consideratione & l'altra ho imparata da un Philosopho gentile, il quale per queste cose tanto difficili, come uedete, non cercaua se non non so che tranquillità d'animo.<sup>210</sup> Hora pensate uoi se hanno ad essere malageuoli ad un animo christiano che le piglia per caminare più sbrigato a Christo & per uscire di sé più tosto & più dalla radice per entrare in Christo. Et imperò ui supplico, Signora, che prima che ui mettiate ad essercitare in quelle non le habbiate per difficili.

G: Gran cosa è hauere la persona a spogliarsi di questi affetti naturali, li quali a pena si conoscono.

V: Io ui dirò, che è tanto grande, che sentendo Daud la difficoltà che è non solamente in dispogliarsi di loro, ma in intendergli & conoscerli, priega Iddio che 'l netti delle sue cose occulte & secrete che sono questi affetti, & aggiunge subito: «& fa che il tuo seruo non sia uinto dall'ambitione». Consideraua, il Santo Profeta, che tra gli affetti interiori & secreti l'ambitione, così come è più naturale all'huomo, così è più dannosa & più secreta.<sup>211</sup> Et perciò tanto spetialmente dimanda a Dio aita per uincerla.

*Ambitione*

---

<sup>209</sup> Una variazione sulla povertà in spirito (cfr. n. 100).

<sup>210</sup> Forse dal *De tranquillitate animi* di Seneca.

<sup>211</sup> Nel mondo di Giulia Gonzaga e di Valdés, e così in ogni mondo dove si faccia commercio del potere - rendite, uffici, alleanze, titoli, matrimoni di interesse, eredità contese - l'ambizione poteva passare da condizione di sopravvivenza a strumento di prevaricazione gratuita e squisita cupidigia, attraverso vari gradi; solo la presenza di ragioni e 'regolamenti'



G: Con ragione. Et però ui dico con uerità che la cosa che più timore mi dona quando penso in caminare per questo camino che m'insegnate è che, hauendo sempre udito dire che Iddio castiga con tentationi & persecutioni quelli che giungono a lui, & trouandomi io molto debile per soffrirle & resistere loro, penso che non potrò perseuerare.

V: Piacemi che m'abbiate detto questo, perché son certo che facendoui uoltare il foglio & leggere più auanti di cotesto c'hauete udito dire, perderete il timore c'hauete. Perché di cotesto tanto San Paulo u'assecura dicendo a gli paurosi come uoi che Iddio è giusto & fedele, & che non consentirà in modo alcuno che siamo tentati né castigati più di quello al quale le forze nostre potranno resistere; & anche in questo dice che ci aiuterà con la sua gratia, perché più ageuole & legghiermente a ciò resistiamo. Di maniera, Signora, che potete tenere per certo che nella presente uita non permette Iddio che uno suo sia più tentato, più castigato, né più perseguitato di quanto conosce che li basterà l'animo a fare resistenza. Et così a gli più forti promette forti tentationi, castighi & persecutioni, e co' debili si porta piaceuolmente. L'esempio di questo habbiamo in Iob, che dal demonio per permissione di Dio fu tentato & perseguitato quanto era bastante la patienta sua di sopportare. Ma mirate che sempre hebbe Iddio la mano al Demonio che non gli toccasse nella uita. Et così per questo come per quello che dice Daud, che le consolationi che Iddio interiormente mandaua all'anima sua erano secondo le afflittioni & angoscie nelle quali era tormentata, ui potete confermare in questa uerità: che Iddio gastiga & affligge i suoi tanto quanto uede che potranno comportare, & non più. Di maniera che per questo tanto non douete lasciar di pigliare questa christiana impresa, & pigliata perseuerare in quella fino all'usare gagliardamente con lei, poi che è così che, come dice San Paulo, non riceuono corona di gloria se non quelli che caminando per questo camino combattono contra gli auuersarij loro ualentemente.

*Iob*

G: La uita n'hauete dato con questo, per che ui prometto ch'io era fortemente tentata da questo timore.

V: Sempre, Signora, che ui uerranno somiglianti cose alla fantasia, pensate che sono per opra del Demonio & resistete loro sempre col scudo della fede; & se

---

superiori come quelli spirituali possono contenerla e limitarne i danni. Lo stesso principio, trasformato in ethos civile, percorrerà tutto il mondo riformato, dall'etica protestante weberiana al liberalismo di Locke.

con questo non puote disfare una tale imaginatione, comunicatela liberamente con alcuna PERSONA SPIRITUALE che ueggiate uoi che la saprà intendere, & intesa saprà soccorrerui in quella.

G: Di tali persone è hoggi tanta carestia come di mosche bianche.

*Leggere  
cose curiose*

V: Tanto più hauete uoi di che render gratie a Dio, poi che ui ha posto in istato che in cotesta carestia che dite haurete quello che ui sarà. Anchora uoglio un'altra cosa da uoi. Rimaneteui che per hora non u'occupiate in leggere né in uoler sapere cose curiose, anchora che siano sante,<sup>212</sup> di maniera che il uostro intelletto curiosamente si occupi in quelle. Perché per questo principio ui seruirà molto più la lettione di cose semplicissime che u'infiammino la uolontà; & crediate a me, che non ui dico questo senza molta cagione. Et perché in questo essercitio christiano son certo che CONOSCERETE PER ISPERIENZA<sup>213</sup> la uerità di quello che qui hauete udito da me, & altre molte ueritadi christianissime, & perché ho ueduto per isperienza che molte persone subito che le conoscono le uanno parlando & comunicando senza consideratione alcuna, donde nascono alcuni inconuenienti,<sup>214</sup> guardate Signora, che in tal caso ui sappiate gouernare sauamente, & procuriate di fare come le pecore buone, che mostrano al pastore l'erba che mangiano nella lana & nello latte che gli danno, & non come le triste, che gliele mostrano tornandola a gittare per la bocca.<sup>215</sup> Et faccioui sapere che la dottrina cotta & digesta nello animo fa il suo frutto, & che quella la qual subito esce per la bocca non pasce l'animo: & io desidero che uoi teniate la dottrina nell'anima & non in cima della lingua.

*Non  
praticare  
con persone*

---

<sup>212</sup> Non si tratta in questo caso della curiosità magica ma di quella intellettuale e teologica spiegata in *Considerazioni*, LV, pp. 189-191: è curioso colui che cerca nella scrittura delle nude informazioni, o le interpretazioni altrui, o una scienza (conoscenza) che non può sperimentare.

<sup>213</sup> L'esperienza perfeziona la conoscenza, e le due vanno progredendo in un circolo virtuoso.

<sup>214</sup> Gli inconvenienti che premevano a Valdés non erano gli stessi da cui la segretezza del cammino metteva al riparo Giulia; lo spagnolo non teme i giudizi 'mondani' ma i sospetti dei tribunali e il voltaggiaccia dei suoi protettori, secondo il copione che si era già recitato in Spagna.

<sup>215</sup> Il carattere agreste della similitudine gioca sul contrasto rispetto alle dottrine "curiose", troppo speculative o raffinate, che potrebbero distrarre Giulia dal cammino di purificazione; prepara altresì la successiva, ancorché topica, similitudine della rognia.

G: Bene sta, aiutimi Iddio a tutto, & uoi medesimamente aiutatemi a componere l'huomo esteriore, poi che tanto bene mi hauete mostrato come ho d'adornare lo 'nteriore.

V: Adornate uoi, Signora, primamente lo 'nteriore, & io ui prometto che non haurete necessità del mio consiglio né di quello di persona del mondo per componere l'esteriore. Et perché mi crediate questo uoglio mostrarloui per una similitudine, & s'ella sarà alquanto da schifare, dissimulatelo. Quando un buono medico uuol sanare un corpo rognoso non incomincia a curarlo radendogli la rognà di fuori, perché conosce che se bene per all'houra lieua, subito ritorna ad uscire l'altro dì nuoua. Né meno incomincia a curarlo con untione, perché conosce che quantunque la lieui nella parte di fuori, s'entra dentro del corpo & è cagione d'altra maggiore infermità. Ma se quel tale è buono medico isperimentato, la prima cosa che fa è considerare la cagione donde procede la cotal rognà, & intesa, fa che 'l paziente rognoso pigli per la bocca quelle medicine che conosce essere al proposito per sanare quella indispositione del corpo donde procede la rognà, perché conosce & sa che, sanata la indispositione interiore, senza difficoltà alcuna si cade la rognà esteriore. Della medesima maniera uno medico spirituale quando uuole sanare un corpo uitioso o licentioso non ha da incominciare leuando le superfluitadi esteriori, perché come resta dentro la radice del uitio subito tornano ad uscire l'altre, se non per quella medesima parte per altra forse più pericolosa. Né meno ha da incominciare con untioni di cerimonie superstiziose & opre esteriori le quali, anchora che lieuino i uitij esteriori, mettongli nello 'nteriore, & così la infermità è più pericolosa & più pernitirosa. Ma se è medico isperimentato, ueduti i uitij & considerate le superfluitadi esteriori, conosce la cagione donde procedono, & conosciuta, pone le medicine che gli pare essere necessarie per sanare la infermità interiore perché sa certo che, sanata, subito i uitij & superfluitadi cessano. Intedete ciò ch'io uoglio dire?

*Adornare  
l'huomo  
interiore*

*Comparatione*

*Cerimonie*

G: Ampiamente, & anchora che habbate parlato un poco di cose lorde, perché l'hauete detto bene uel sopporto. Et poiché non mi uolete dire niente di questo, almanco ditemi come mi gouernerò nelle cose deuote esteriori.

V: Pigliate questa deuotione interiore ch'io ui offerisco & ella ui gouernerà in ogni altra. Ma dichiaratemi di quali deuotioni esteriori intendete.

G: La messa, la predica, la lettione,<sup>216</sup> la oratione, il digiuno, la confessione, la communion & la limosina. Di ciascuna di queste cose uorrei che in ogni modo mi diceste così brieuemente il parere uostro intorno del modo c'ho da tenere in essercitarmi in quelle, & non u'iscusate, perché non u'ammetterò iscusa ueruna.

*La messa*

V: In fine uoi Signora uolete esser sempre obedita, & hauete ragione. Pertanto dico che douete udire la messa con molta attentione. Et perché in quella sono tre cose principali - la adoratione del santissimo sacramento, la dottrina della epistola & del Vangelo, & le orationi - potete trahere frutto da tutta tre. Da la adoratione traherete un nuouo & feruente desio d'incorporarui per fede & amore nella passione di Christo & d'uccidere il uostro uecchio huomo per Christo, & di risuscitare il uostro nuouo huomo con Christo. Dalla dottrina piglierete sempre alcuna cosa doue pensare quel giorno. In questo modo, se udite che 'l prete dice il Vangelo che incomincia «*In principio erat uerbum*», quando giunga a quello «*dedit eis potestatem filios Dei fieri, iis qui credunt in nomine eius*», che uuol dire «Iddio diede facultà & potestà perché fussero figliuoli di Dio tutti quelli che credono nel nome suo», ui potrete restare pensando nella somma bontà & misericordia di Dio, con la quale chiama una così uile creatura ad una tanto alta & eccellente diuinità come è l'essere figliuola di Dio, & questo solamente per credere in Christo. Medesimamente, se udite leggere quella epistola di San Paulo che incomincia *Hoc sentite in uobis, quod in Christo Iesu, qui cum in forma Dei esset &c.*, che uuol dire «Fate, fratelli, che gli animi uostri habbiano il medesimo dispregio del mondo & della sua propria istimatione che conoscete c'hebbe Christo Iesù, il quale essendo figliuolo di Dio s'humiliò a pigliare habito di seruo, col quale conuersò qua nel mondo», procurate di restarui pensando nella profonda humiltà di Christo, di tale maniera che questo pensiero confonda la uostra superbia & ui faccia tutta humile, desiderosa d'imitare la humiltà & la mansuetudine di Christo. In questo modo potrete raccogliere sempre dalla epistola o dal Vangelo alcuna consideratione con cui restarui.

G: Già lo 'ntendo. Seguite più innanzi.

---

<sup>216</sup> Cioè la lettura di brani dalla Bibbia, dal Vangelo o dai Padri.

V: Dalle orationi piglierete occasione d'alzare la uostra anima a Dio, pregandolo interiormente che accetti quello che il Sacerdote in nome di tutta la Chiesa gli dimanda.

G: Et parui ch'io debba udire messa ogni dì?

*Messa ogni  
dì*

V: Di quelli di festa, se è possibile, non ne lasciate nessuno, de gli altri lascerete solamente quelli che, occupata in alcuna opra di charità, non la potreste udire senza separarui da quella. Ad udire la predica andrete con l'animo humile & obediante come se andaste ad udire Christo. Et quando udirete dire dal predicatore alcuna cosa che ui paia buona, con una secreta oratione pregate Iddio che la imprima nella uostra memoria & ui dia la sua gratia & fauore con cui la possiate mettere in effetto.

*La predica*

G: Et se il predicatore è di quelli che s'usano per lo mondo, che non predicano Christo ma cose uane & curiose, o di Philosophia & di non so che Theologie, o di suoi sogni & fauole, uolete ch'io uada ad udirlo?

*Predicatore  
vano*

V: In questo tanto uoi farete come meglio ui parerà. Di me ui so dire che in tutto l'anno non tengo peggiori tempi che quelli che io perdo in udire alcuni predicatori di quelli che uoi sauamente hauete dipinti, & così gli odo poche uolte.

G: Cotesto è non uolerui essercitare nella uirtù della patientia.<sup>217</sup>

V: Sia che si uoglia, ché io uorrei nel pergolo<sup>218</sup> udir predicare Christo, se fusse possibile. È ben uero che tutta uolta, per tristo che sia il predicatore, è bene udirlo, se non altro perché ueduta la necessità che l'anime christiane tengono d'udire la dottrina di Christo, u'infiammate a dimandare ardentissimamente a Christo che mandi nella chiesa sua predicatori che predichino & insegnino pura & sinceramente la sua santissima dottrina. La lettione già u'ho detto che per hora uorrei che fusse di cose semplicissime, che u'infiammassero la uolontà & non u'occupassero lo 'ntelletto. Et quando leggerete in cose della sacra scrittura, hauete da pensare che parla Iddio con uoi, & perciò hauete d'andare a quella con animo humile & obediante, & pensare che leggete non per saper ragionare, ma per intendere come hauete da uiuere. Nella sacra scrittura hauete da cercare medicina contra le tentationi, ad essemplio di

*La lettione*

*Nella  
scrittura*

---

<sup>217</sup> Un appunto ironico all'indirizzo del maestro.

<sup>218</sup> 'pulpito'.

Christo, che essendo tentato dal Demonio nel deserto, a ciascuna delle sue tentationi gli rispose con un detto della sacra scrittura. Nella medesima hauete da cercare rimedio contra le auuersitadi, contra le persecutioni & trauagli del mondo, perché, come dice San Paulo, tutto quello che è scritto là è scritto per nostra dottrina.

G: Che libri sono quelli che uoi chiamate semplicissimi?

*Libri da leggere*

*La oratione*

V: Di quelli che io usai un tempo sono un libretto che chiamano De l'imitatione Christi, & l'altro di Cassiano, & quello di San Girolamo delle uite de gli Eremiti, & penso, che tutti questi siano in uolgare. Questo è quanto alla lettione. La oratione è una solleuatione d'animo a Dio con desiderio d'acquistare da lui ciò che gli dimanda. Il modo d'orare et quello che s'ha da dimandare nella oratione è come lo ci insegna Christo per San Mattheo, dicendo: «Quando uorrete fare oratione non farete come gli hipocriti, li quali usano di orare nelli circoli delle genti & nelli cantoni delle piazze per esser ueduti da gli huomini, & dicouì la uerità: che già que' tali riceuono il loro guiderdone. Tu dunque quando uorrai orare éntрати nella tua camera, et chiusa la tua porta fa' la tua oratione al tuo Padre, quello che sta in secreto, & tuo Padre quello che sta in secreto lo ti rimunererà in publico». Per queste parole c'insegna Christo che l'oratione nostra ha da essere secreta, sì per fuggire l'ambitione, come perché l'animo quieto nello exterior più ageuolmente s'acqueta nello interiore.<sup>219</sup> Et dice incontinenti Christo: «Et quando orerete non spendiate molte parole, come fanno i Gentili». Doue dimostra che uuele nella oratione poche parole, ma molta fede & molta affettione. Dapoi dice: «pertanto uoi orerete di questa maniera: *Pater noster, qui es in coelis & c.*» Doue c'insegna che nella oratione non habbiamo a dimandare cose curiose né superflue, ma solamente quelle che ci pareranno necessarie per la gloria di Dio, per la salute dell'anime delli nostri prossimi et nostre, et per sostentare le uite nostre. Il come habbiamo d'orare c'insegna in un altro luogo Christo, dicendo «Tutto quello che dimanderete con fidanza ui sarà dato». Di modo che, perché la oratione sia buona, ha da essere in secreto, con poche parole & con molto affetto, & con honesta & giusta dimanda, & con intiera fede & confidanza che Iddio ci darà quello che gli dimanderemo. Anchora c'insegna Christo in un altro luogo che siamo importuni et che perseueriamo nella oratione. Et perché la oratione uocale molte uolte accende & inalza l'animo

---

<sup>219</sup> Bandite dunque le manifestazioni di religiosità disordinate, invasate, eccessive.

all'oratione mentale non uorrei, Signora, che ui obligaste a certo numero di Salmi o di Pater nostri, accioché steste sempre libera, perché mandandoui Iddio nella oratione alcuna bona inspiratione, ui poteste dimorare in quella tanto quanto sentiste che l'anima uostra la gusta.<sup>220</sup>

G: Questo non lo 'ntendo se non lo mi dichiarate per alcuno essempro.

V: Voglio dire, che se dicendo *Pater noster* uenite a dire *adueniat regnum tuum*, et in quel luogo Iddio ui mostrerà la felicità che l'animo ha quando regna Iddio in quella, che ui fermiate in quella consideratione. Et della medesima maniera che, se dicendo *cor mundum crea in me Deus, & spiritum rectum innoua in uisceribus meis*, cioè «Crea in me Dio il cuor mondo & rinoua nelle uiscere mie lo spirito dritto», sentirete che 'l cuor uostro incomincia ad infiammarsi con desio di quella nettezza, & le uostre uiscere s'incominciano ad aprire ansiose che quello spirito Santo sia in esse rinouato, senza passar più auanti, con un pensiero di Christo crocifisso accresciate il fuoco del cuor uostro, & apriate più le porte delle uostre uiscere perché egli resti netto & elle uadano piene dello Spirito Santo. Questo farete così non ui hauendo obligata a certo numero di Salmi o di Pater nostri. Intendetelo hora?

G: Ampiamente.

V: Il digiuno, in quanto è astinenza, dipende dalla sacra scrittura & serue alla charità. Pertanto lascerò sempre in uostra discretione che facciate tanta astinenza quanta conoscerete esserui necessaria per distruggere il uecchio huomo & uiuificare il nuouo, & sarò sempre di parere c'habbiate a statuire l'astinenza più tosto nella quantità delle uiuande che nella qualità, & di questa maniera potrete, sempre che uorrete, digiunare senza che nessuno lo senta. Quanto alli digiuni della chiesa farete come fanno gli altri, che in questo non ui dò regola alcuna. Ben ui uoglio auisare di questo: che se i precetti, come dicono, obligano secondo la intentione di quello che gli diede, io penso che pochi sono quelli che adempiano il precetto del digiuno.

G: Perché?

---

<sup>220</sup> Anche l'esercizio mentale deve essere libero, condizione nella quale percepisce meglio i suggerimenti di Dio e ne trae frutto.

V: Perché pochi adempiono lo effetto che la Chiesa uolse che acquistassero col digiuno.

G: Donde sapete uoi cotesta intentione della chiesa?

*La  
confessione*

V: Per quello che canta nel *prefatio* tutta la Quaresima dicendo *Qui corporali ieiunio uitia comprimis, uirtutem largiris & premia*, cioè «Tu, Dio, il quale col digiuno corporale raffreni i uitij, inalzi la mente, doni la uirtù & i premij». Donde pare che la Chiesa uolse che per mezo del digiuno noi christiani mortificassimo gli appetiti sensuali che ci incitano alli uitij, & che inalzassimo l'anime nostre a Dio perché fossero guiderdonate con premij di uirtudi christiane. La confessione è una cosa tanto spirituale & interiore che potete, Signora, credere che se leggete tutto quanto è scritto di lei, & se udite parlar di lei da gli Angeli del cielo, non finirete di saperui bene confessare se prima Iddio non muoue il cuor uostro alla cognitione della uostra dapocagine & miseria accioché u'humiliate dinanzi al cospetto della sua diuina Maestà, & allumi il uostro intelletto & infiammi la uostra uolontà alla cognitione della sua infinita bontà & misericordia accioché cordialmente crediate in Christo & amiate Christo. Questa uerità uoglio, Signora, che la ui persuadiate, accioché quando Iddio toccherà il cuor uostro & mouerà la uostra uolontà, dandoui cognitione che per li peccati uostri hauete perduto la gratia sua, & generandoui horrore di quelli & desio di confessargli per ritornare a ricuperare la gratia sua,<sup>221</sup> essendo certa che questo non lo potete saper fare senza fauore & gratia di Dio, intrinsecamente ui raccomandiate a lui, supplicandolo che apra gli occhi dello 'ntelletto uostro accioché con uerità ui conosciate, & allumi gli occhi dell'anima uostra accioché intieramente ui confidiate in Christo, & ardentemente amiate Christo. Questo è il primo apparecchio<sup>222</sup> che douete fare per confessarui; & perché, come u'ho detto, alla confessione s'ha d'andare con profonda humilità & con ferma fede & ardente charità, conuiene, Signora, che alla humiltà andiate per la cognitione di uoi medesima, nella quale douete entrare profondamente della maniera che già u'ho detto, & che alla fede & charità andiate per la cognitione di Dio, nella quale u'esserciterete con le considerationi che poco fa hauete udito.

G: Ben uorrei che la mi tornaste a ripetere, se non fosse tardi.

---

<sup>221</sup> La *Doctrina christiana* insiste sulla percezione personale di essere in peccato mortale e della conseguente necessità, spesso irragionevole, di confessarsi (pp. 139-140).

<sup>222</sup> 'preparativo'



V: Basterà che uoi medesima da uoi sola le riduciate a uostra memoria. Fatto questo secondo apparecchio uoglio, Signora, che essaminate bene gli affetti uostri, & che cose u'incitano che siano di qualità che ui possano separare da Dio. Questa essamina farete ponendoui innanzi la legge di Dio intesa della maniera che qui habbiamo ragionato. Dopo questo uoglio, che ponendo da una parte quegli affetti disordinati che hauete conosciuto in uoi, & dall'altra parte la legge di Dio, riduciate alla memoria uostra gli essercitij che hauete tenuti, le cose nelle quali u'hauete occupato, i negocij che hauete trattati, le persone con le quali hauete conuersato & quelle delle quali hauete ragionato, i libri nelli quali hauete letto, i disegni<sup>223</sup> che hauete fatto & i pensieri nelli quali u'hauete diletato, & uoglio in tutte queste cose, pigliandole una per una, essaminate che è quello c'hauete fatto, detto o pensato, che sia o possa essere contra la legge di Dio, cominciando dal primo giorno & discorrendo fine al dì che ui uolete confessare. Et uoglio più che essaminate anchora quello che in tutto questo tempo hauete lasciato di fare, dire o pensare, che haueria potuto ridondare in honore di Dio et in utilità dell'anima uostra, & in guadagno spirituale o temporale delli prossimi uostri. Che così come in quello che pecchiamo per commettere mostriamo la nostra iniquità & discopriamo il nostro malo animo con Dio et con li prossimi nostri, così né più né meno in quello che pecchiamo per omissione appalesiamo la nostra poca fede & manco charità, e 'l poco rispetto et amore che tenemo a Dio et al prossimo, et come habbiam detto siamo obligati ad amare Iddio sopra tutte le cose, e 'l prossimo come noi medesimi. Fatti questi apparecchi, et sentendo l'anima uostra già humiliata per la cognitione della sua propria malitia & malignità, & molto ferma nella fede & molto infiammata nella charità, con grandissimo horrore de' uostri peccati, & sentendo la molestia de gli affetti uostri, ui porrete a' piede del confessore portando quell'istesso sdegno contra a uoi medesima, & sentendo quella istessa confusione che se fusse a dimandare perdono ad uno gran Prencipe, dal quale haueste riceuuto grandissimi beneficij & al quale malignamente haueste fatto terribili tradimenti.<sup>224</sup> Et così, con questa tale preparatione, abbattendo & gittando per terra la presontione & arrogantia humana, chiara & apertamente gli discoprireste tutte le cose nelle quali

*Omissione*

---

<sup>223</sup> 'progetti'.

<sup>224</sup> Una soluzione simile indica Loyola all'esercitante per intensificare la vergogna dei suoi peccati, nelle pratiche di riflessione mattutina: «Quomodo miles aliquis staret coram rege suo et coetu aulico erubescens, anxius et confusus, qui in regem ipsum acceptis ab eo prius beneficijs, donisque plurimis, ac magnis, grauiter deliquisse conuictus esse» (*Exercitia spiritualia*, cc. 37v-38r).

*Confessare  
gli affetti*

conoscerete hauere disobedito a Dio per malitia, per ignoranza, per trascuragine & per debolezza. Et se il confessore è persona che senta & che gusti le cose spirituali, uoglio che gli appalesiate & discopriate gli affetti che ui muouono, inclinano & portano alle offese & peccati, perché essendo egli tale, ui darà tal consiglio col quale gli possiate mortificare.

G: Mai non udii dire tal colpa in mia uita, che de gli affetti ho da confessarmi.

*Non  
superstitiosa*

V: Se non gli uorrete confessare al Sacerdote, confessategli a Dio, dicendo con Dauid, *Quoniam iniquitatem meam ego cognosco*, & più, *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis concepit me mater mea*, cioè, «Perché io conosco la mia iniquità», & più, «Ecco perché son concepito nelle iniquità, & nelli peccati m'ha concepito la madre mia». Et tanto Signora, quanto più di male ui si fa confessare che uiuono in uoi questi affetti, tanto più & meglio gli douete confessare, perché più abbassate la uostra naturale arrogantia, & così ui esserciterete più nella uirtù della humiltà. Et auuertite Signora che non uoglio che siate superstitiosa né scrupolosa nella confessione, perché al Sacerdote ui basta confessare quelle cose che uoi conoscete hauer fatto con animo disobediante a Dio, delle quali ui dolete tanto che, conoscendo che potete uiuere senza farle, tenete fermo proposito & deliberatione di non farle giamai; ma delli difetti senza li quali a pena si uiue in questa presente uita, che sono segni d'animo non mortificato, ui confesserete continuamente a Dio, supplicandolo che ui fauorisca con la gratia sua, acciò che fatta intieramente la mortificatione dal uostro huomo uecchio, cessino in uoi quelli difetti.

G: Cotesti difetti non gli ho io a confessare al Sacerdote?

*Autorità di  
Sacerdoti*

V: Non per obligatione, perché non sono peccati che appartengano alla confessione, anzi questi propriamente sono quelli delli quali poco auanti ui dissi, che Dauid prega essere annettato, chiamandogli difetti secreti. Fatta la uostra confessione di questa maniera & pigliata la uostra assolutione dal Sacerdote, uoglio, Signora, che rinfrescando nella uostra memoria l'auttorità che Christo diede alli Sacerdoti dicendo loro «tutto quello che ligherete sopra la terra, sarà legato nel cielo, et tutto quello, che scioglierete sopra la terra, sarà sciolto nel cielo», crediate fermamente che Iddio u'ha perdonato tutti i peccati uostri & u'ha ridotto nella sua gratia. Ma mirate, che non uoglio che pensiate che per cotesto ue gli ha perdonato, perché ue gli hauete confessati, perché questo sarebbe attribuire a uoi ciò che non è uostro. Perciò uoglio che pensiate

che Iddio ue gli ha perdonati perché credete in Christo, amate Christo & hauete collocato la speranza uostra in Christo, & che uoi gli hauete confessati perché Iddio uuole che li confessiate.<sup>225</sup>

G: Io intendo ben questo, ma uorrei saper da uoi, che opinione è la uostra intorno allo eleggere del confessore.

V: Perché tengo per certo che buona parte del frutto della confessione consiste nel buono confessore, al quale appartiene non solamente fare la assolutione, ma con grauità et seuerità riprendere i peccati et animare quello che si confessa alle Virtudi Christiane, & dargli rimedij conuenienti secondo la qualità della persona per uincere gli affetti & gli appetiti che lo inclinano a peccare, uoglio, Signora, che spendiate tutta la uostra prudenza & tutta la uostra autorità in eleggere uno confessore che sia molto al proposito; se lo potrete trouare tale che per dottrina sappia & intenda il uiuere christiano, & habbia acquistato & uerificato con la isperienza ciò che ha letto nelli libri, douete anteporlo a tutti gli altri, & pigliarlo. Con questo tale comunicherete i uostri difetti, perché come bene isperimentato ui saprà dare tali consigli con li quali, andando mortificando gli affetti, andiate lasciando i difetti.<sup>226</sup> Et perché una tal persona si ritroua poche uolte, quando habbate da fare elettione tra uno letterato senza sperienza di questo uiuere christiano et uno sperimentato senza littere, uoglio che pigliate più tosto uno sperimentato, perché così come ui saprà dar meglio conto del camino di qui in Hierusalem una persona che per hauerlo caminato sia pratica in quello che un'altra che lo sappia per cosmographia, se ben la sapesse più che Tolomeo, così ui saprà meglio introdurre et portare per lo camino christiano uno che u'è andato & ua, che un altro che l'ha letto & legge. Il quale perché, come dice San Paulo, non aggiunge alle cose che sono dello Spirito di Dio, non puote in modo ueruno portare un altro per doue egli non è andato giamai. Et perché conosco che per uoi ui sta meglio, uoglio che eleggiate più tosto uno confessore senza lettere, ma con sperienza delle cose spirituali, se tale lo potrete conoscere, che uno con sole lettere; et in questo tanto fidateui di me, perché non è maggiore cieco che quello il quale si persuade che uede. Et auuertite, Signora, che così come

*Quale ha  
da essere il  
confessore*

---

<sup>225</sup> Il potere della confessione come sacramento e rituale è esplicitamente negato, così come il merito del peccatore nel confessarsi: in linea con le dottrine riformate, confessarsi è solo un segno della grazia divina che opera attraverso il peccatore.

<sup>226</sup> Il ruolo del confessore è quello di consigliere spirituale e morale (di fidato custode dei segreti della classe dirigente, all'occorrenza).

uoglio che al confessore isperimentato nel camino christiano dimandiate il parer suo e 'l consiglio in tutte le cose uostre, & in tutte quelle gli diate molto credito, così anchora mi pare che dallo non isperimentato non pigliate più che l'assolutione. Questo dico, perché so per isperienza che quelli tali molte uolte, uolendo fare del sauio, ui dicono cose che non appartengono ad officio di uero christiano, con le quali ui fanno che contra la uolontà uostra gli tegnate da poco, & questo non è per niente al proposito in quello tanto alto sacramento. Penso che restiate sodisfatta in questo.

G: Sì, resto, seguite più auanti.

*La  
communione*

V: Della sacra communione donde noi christiani partecipiamo del pretiosissimo corpo & sangue di Iesù Christo nostro Signore non uorrei dirui poco, perché anche con dirui molto non credo sarà possibile ch'io resti sodisfatto. Ma considerando che manca già poco di qui alla notte, & che gran parte di ciò c'ho detto nella confessione serue per la communione, passerò brieuemente in questo. Et così dico, Signora, che alla communione u'ha da portare l'ardente desio d'unirui con Christo con fede, con speranza & con charità, le quali tre virtudi uoglio che auuiuate nell'anima uostra quando u'andate a comunicare, & uoglio che andiate fondata in humilità, la quale, come molte uolte u'ho detto, acquisterete per la cognitione di uoi medesima. <Et> uoglio che andiate piena di fede, di tale maniera che crediate fermamente che sotto quelle spetie sta il uero corpo & sangue di nostro Signore Iesù Christo. Il quale hauete a pensare che ci lasciò qui nel mondo acciò che sempre che quelle spetie si rappresentassero a gli occhi nostri corporali, rinfrescassero ne' cuori nostri la memoria della sua passione,<sup>227</sup> nella quale mediante lo suo pretiosissimo sangue stabilì un nuouo patto tra Dio & gli huomini, derogando & annullando il uecchio. Et il nuouo patto è che noi huomini crediamo essere giustificati per lo sangue di Iesù Christo, & che Christo, perdonandoci i peccati nostri, ci giustifichi. Voglio, più, che andiate piena di confidenza nella promessa di Christo, molto sicura che quella celestiale uiuanda u'ha da donare molta possanza & fortezza per caminare animosamente per lo camino christiano, & u'ha da assecurare & difendere da gli combattimenti & assalti de gli affetti uostri & de gli appetiti sensuali, & così

---

<sup>227</sup> Intendendo la comunione come segno (*spetie*) e commemorazione della Passione, Valdés esclude la transustanziazione e si espone alle interpretazioni radicali diffuse più tardi, ad esempio, da Juan de Villafranca, e allineate alle evoluzioni più estreme della Riforma.

aiutare alla mortificatione dell'huomo uecchio & alla uiuificatione del nuouo: perché hauete da tenere per certo che tutti questi effetti & molto più altri fa nell'animo la santissima comunione del pretiosissimo corpo & sangue di Iesù Christo nostro Signore. Et per ciò tengo io per cosa laudabile et gioueuole la frequentatione della comunione. Tuttauia, nelle persone che, hauendosi posto dinanzi a gli occhi la idea de la perfettione christiana, hanno incominciato a caminare uerso quella. Et così uoglio che uoi, Signora, incontinenti che cominciate a caminare per questo camino, incominciate anchora a frequentare la comunione, andando sempre a quella con l'apparecchio ch'io u'ho detto.<sup>228</sup> La uostra limosina sarà tanta quanta sarà la uostra charità, ma meglio direi che in tanto sarà buona la uostra limosina in quanto procederà da pura charità & uero amore di Dio.

*La limosina*

G: Et non mi darette alcuna regola ch'io tenga in compartire le mie limosine.

V: Non ui darò altra regola se non quella della charità. Amate uoi Dio & la saprete, come hauete da compartire le uostre limosine.

G: Dicolo perché il predicatore disse un dí che secondo l'ordine della charità erauamo più obligati alli nostri prossimi che a noi medesimi.

*Ordine della charità*

V: Quello che il predicatore disse è che la charità bene ordinata comincia da Dio, et che quiui la imparano le persone, come hanno d'amare sé & come hanno d'amare il prossimo. Et disse più che quello il quale sta in charità perfetta, molte uolte pospone lo 'nteresse suo particolare per lo bene del prossimo. Il che ueghiamo in molti luoghi in San Paulo, il quale dice che la charità non cerca gli interessi suoi; & quanto al compartire della limosina lo istesso San Paulo senza differenza alcuna dice *Facite bonum ad omnes*, & uolendo alquanto uenire al particolare dice «Ma maggiormente alli buoni christiani», tenendosi a quello che dice Christo, che a quello il quale riceue il Propheta solamente perché è Propheta dà Iddio dono di Prophetia, & che a quello che riceue il giusto solamente perché è giusto dà Iddio dono di giustitia. Pare a uoi che siano doni questi d'abbandonare?

G: Anzi, m'ho goduto tanto d'udir questo che mi muoio di uoglia di conoscere alcuna persona giusta per farle mille carezze & mille beni, per essere io anchora giusta.

---

<sup>228</sup> Il procedimento di esame e riflessione già descritto per la confessione.

V: Gentile contraddittione è cotesta. Non uedete uoi, che in questo caso ui mouereste per uostro interesse, & non come Christo uuole puramente per suo amore. In fine io ueggio, Signora, che ui contentereste di fare qualunque cosa che Iddio ui comandasse & uolesse da uoi pur che ui guardaste l'amore uostro per uoi medesima, & non mi merauiglio, perché nel mondo non è cosa più malageuole, che è fare la persona forza a se stessa, quanto più nelle cose che appartengono all'animo, doue non bastano forze esteriori né industrie humane. Ma in fine, uogliate o non uogliate, io ui prometto c'hauete da donare l'amor uostro a Dio.

G: Che dispetto!<sup>229</sup>

V: Per dispetto tenete uoi, Signora, che hauendoui Iddio creata perché l'amiate, & hauendoui egli per tante uie & maniere mostrato l'amor suo, ui domandi che l'amiate?

G: Lasciatemi stare con le uostre repliche, che se io così tosto lo potessi fare, io ui prometto che non sarei tarda. Ma bisogna uenire per tanti lambicchi a questo effetto che, per dirui la uerità, io non so come uoi intendete questo: poiché Iddio mi commandaua che io gli donassi tutto 'l mio amore, perché non mi fece egli di sorte che lo potessi fare sempre ch'io lo uoleua, così come gli potrei donare questa gonna?

V: La impossibilità, o per dir meglio la difficoltà, ci uiene dal peccato originale.

G: Non posso ottenere da me di uoler bene a quello Adam, quando mi ricordo de i mali & difficultadi nelle quali per quello suo peccato ci pose.

V: Voltate il foglio Signora, & ogni uolta che pensando in cotesti mali & difficultadi uorrete male ad Adam, uogliate bene a Christo, che per sua obedientia u'habilità che poteste uscire delli mali & delle difficultadi nelle quali la disobediencia d'Adamo ui pose.

*Peccato  
originale  
Adam*

*Adam  
Christo*

---

<sup>229</sup> Abituata a decidere e comandare, Giulia non gradisce che la sua donazione d'amore a Dio sia obbligatoria, «vogliate o non vogliate», né accetta di sottomettere la propria libertà di scelta a un percorso già scritto. La 'predestinazione' però, qui e in tutto il dialogo, prevede una unica direzione positiva.

G: Voi dite bene, ma come isperimento il male della disobediencia d'Adam & non il bene della obediencia di Christo, non posso così bene uolgermi ad amare Christo come mi uado a uoler male ad Adam.

V: Anchora trouerete un'altra cosa più bastante, se ben la considerate: che ad Adam potete uoler male facendo la uolontà uostra, & a Christo non potete uoler bene senza contradire alla uolontà uostra, & che ad Adam potete uoler male amando uoi medesima, & a Christo non potete uoler bene se non lasciate l'amore proprio con lo quale amate uoi stessa. Di maniera che se uolete non uoler male ad Adam & uoler bene a Christo, poneteui ad isperimentare il bene di Christo come isperimentate il male d'Adam, & poneteui a contradire alla uolontà uostra, & a lasciare l'amore uostro proprio, & isperimentere te tantosto più efficacemente il bene della obediencia di Christo che hora isperimentate il male della disobediencia d'Adam.

G: Che pertinacia tenete con questo amore proprio & con questa uolontà! Hor ui prometto che non m'amo tanto quanto uoi pensate.

V: Io non penso che u'amiate più di quanto discoprite & appalesate per le parole uostre, & pare a me che se non amaste uoi stessa, non uorreste male ad Adam.

G: Hora su, che non uoglio uoler male. M'andate pigliando alle parole<sup>230</sup>, di maniera che mi fate uscir a dire quello che non pensai giamai che uscisse dalla bocca mia. Et poi che per lo passato<sup>231</sup> ho tratto buon frutto con le ragioni uostre, non uoglio che mi resti niente, et così ui uoglio dire una cosa che più mi tiene confusa & in cui trouo più malageuolezza. Quando uoglio deliberarmi d'entrare in quello camino christiano, ueggiamo che uscita mi daretè & come la mi rassetterete nell'animo. Il predicatore dice che solamente accetta Iddio quelle buone opere che noi puramente facciamo mossi dallo amore di Dio, senza che a quella ci muoua né timore d'inferno, né desio o amore di gloria, & questo credo io certo che sia così, poi che egli il dice. Hora, per dire la uerità & parlare con uoi liberamente, uolendo io essaminar bene l'animo mio, ritruouo che non mi mouerei ad operare cosa nessuna se non fusse per timore di quello inferno, & alle uolte per amore della gloria, ma nessuna per puro amore di Dio, perché io so di me che se non ui fusse inferno né paradiso, mi

*Come si serve  
a Dio per  
amore*

*Inferno &  
paradiso*

---

<sup>230</sup> 'alla lettera'.

<sup>231</sup> La stampa 1546 napoletaneggia: «Et puoi che per lo passate».

passerei bene in questo mondo, uiuendo in questa uita morale & lodabile ne gli occhi del mondo come son uiuuta fin qui, senza curarmi di cercare più auanti. Hora, essendo questo così come io in uerità lo conosco in me, & essendo uerità ciò che il predicator dice, io trouo per lo conto mio che tutto quello ch'io farò di questa maniera sarà perduto, poiché in effetto conosco che non mi muouo a ciò per amor di Dio, ma per amore di me. Io non so come mi saperete rassettare questo.

V: Così potessi io scacciare dall'animo uostro tutto l'amore uostro proprio come saprò rassettare cotesto.

G: Alla pruoua.

*Comparatione*

V: Voi hauete, Signora, uno schiauo comperato per li denari uostri, & benché è uitioso, ribaldo & male inclinato gli uolete bene, & perché ei non ponga in effetto le sue ribalderie & uitij, gli minacciate continuamente con la galea<sup>232</sup> & con altri forti castighi. Se questo tale schiauo ha ingegno, per non andare in galea & per non essere castigato, & anche intendendo che uoi gli fate quelle minaccie per bene suo, non solamente trauaglia di raffrenare i uitij suoi & di uincere le sue male inclinationi, ma incomincia a uolerui bene. Conoscendo uoi questo, cominciate a trattarlo bene. Egli, sentendo & gustando il buono trattamento & la affettione che gli portate, comincia anche a seruirui con diligenza, acciò che gli facciate honore, & gli diate bene ciò che gli bisogna. Lo fate così, & quanto più uoi in questo gli mostrate l'amore che gli portate, tanto più cresce in lui l'amore & uolontà che tiene di seruirui. In modo che già non si astiene dalli uitij & ribalderie per timore della galea, né è diligente al seruitio uostro per lo buono trattamento che gli fate, ma per la bona uolontà & affettione che conosce che gli tenete; & se ben non ui fusse galea, & se ben non lo poteste trattar bene, non lascerebbe di seruirui, perché si truoua obligato per lo passato & perché conosce in uoi che meritate essere seruita & obbedita. Allhora uoi, ueggendo la bontà dello schiauo, dandogli carta di libertà lo fate libero, & già egli u'obedisce per amore, & non per timore, & ui serue come libero, & non come schiauo, & per gratia, & non per interesse. Di questo medesimo modo si porta Iddio con noi, perché conosce la mala inclinatione, la malignità & la iniquità di cui siamo heredi per lo peccato de' nostri primi

---

<sup>232</sup> La 'galea' o 'galera' era una nave snella usata per azioni di assalto e combattimento, mossa dai remi degli schiavi, o dei delinquenti e presunti tali condannati ai lavori forzati (i *galeotti*). Di qui si è passati ad usarlo come sinonimo di 'prigione'.



parenti, uolendoci bene per hauerci creati & redenti col pretiosissimo sangue del suo figliuolo Iesù Christo nostro Signore, & acciò che non mettiamo in essecutione i nostri dishordinati appetiti ci pone dinanzi lo 'nferno. Et di qui nascono le continue minaccie delle quali sta piena la sacra scrittura. Quelli di noi che aprimo gli occhi & crediamo che u'è inferno, & sappiamo certo che Iddio farà ciò che dice in castigare i nostri uitij con le pene dello'nferno, trauagliamo di scostarci dalli uitij per non incorrere nella pena, & medesimamente perché in alcuno modo conosciamo che Iddio ci ama. Et in tale caso, quantunque non ci mouiamo per puro amore, tuttauia Iddio, ueduta la nostra obediencia, ci apre più gli occhi, accioché conosciamo il bene del paradiso. Conosciamolo, & desiderandolo cominciamo ad applicarci a fare la uolontà di Dio, acciò che ci doni la sua gloria. All' hora, accettando Iddio la nostra buona uolontà, ci apre più gli occhi, acciò che conosciamo da una parte la nostra malitia & dall'altra la sua infinita bontà. Con questa cognitione incominciamo ad innamorarci di Dio, & ad obedirlo & seruirlo, non già per paura dello 'nferno né per amore della gloria, ma solamente perché habbiamo conosciuto che egli è degno d'essere amato, & che infinitamente ci ama. All' hora Iddio ci dà carta di libertà, & noi non usciamo dal suo seruitio per hauer hauuto la libertà, anzi gli siamo molto più soggetti & più obediendi, ma non come schiaui, se non come liberi, non come mercenarij, se non come figliuoli, & in questo consiste la LIBERTÀ CHRISTIANA. Hauui sodisfatto questo?

G: Sì molto, molto, & solamente mi resta uno dubbio: che è la cagione che quantunque molte persone seruono con timore, come schiaui & per interesse, come mercenarij, mai non uengono a seruire come figliuoli con la libertà che uoi dite.

*Libertà  
Christiana*

V: È che quando seruono come schiaui & quando seruono come mercenarij, si tengono & giudicano essere perfetti, & non cercando altra perfettione rèstansi sempre in quella seruitù, come dice San Paulo, che non tenendo notitia della giustitia con la quale Iddio giustifica quelli che in lui credono, & uolendo giustificarsi per l'opre loro, non giungono mai a parte della giustitia di Dio. Pertanto bisogna, Signora, che riduciate alla uostra memoria quello che io u'ho detto, che conuiene tenere sempre innanzi la Idea della perfettione christiana della maniera che io la ui ho dipinta, & meglio, se meglio potete, così per pensare che non hauete a cessare in questo camino christiano fin che ui trouiate molto appresso di quella, come perché sempre che paragonerete la

uostra perfettione con quella ui tegnate per imperfetta, & non presumiate di uoi, anzi teniate sempre cagione legittima per humiliarui, poi che così come gli angiolì mali perderono la gloria per superbia, così uuole Iddio che noi la guadagniamo per humiltà.

G: Pure resto io sodisfatta di questo, & con due parole che mi dicitate della libertà christiana ui lascerò andar con Dio.

*La libertà  
christiana*

V: Sappiate, Signora, che la LIBERTÀ CHRISTIANA è una cosa che per molto che si ragioni, & per bene che si pratichi, non si puote giamai intendere se non per isperienza, di maniera che tanto saperete di lei quanto isperimenterete nell'anima uostra, & niente più. Pertanto, Signora, se la uolete imparare metteteui ad isperimentarla, & non haurete necessità che io la ui dica. Ma tuttauia ui uoglio dir questo, che secondo pare per quello che dice San Paulo, «essendo io libero di tutte le cose, mi feci seruo di tutti, per guadagnarli tutti per Christo», la libertà del christiano è nella coscienza, però che il uero et perfetto christiano è libero dalla tirrania della legge, dal peccato & dalla morte, & è Signore assoluto de gli affetti suoi et de gli appetiti. Et dall'altra parte è seruo di tutti quanto a l'huomo esteriore, percioché è soggetto a seruire a le necessitadi del corpo suo & a tenere soggetta la carne sua, et a seruire alli prossimi suoi secondo la sua possibilità o con le facultà sue, se ne tiene, o con buona dottrina, se u'aggiunge, & con essemplio di buona & santa uita.<sup>233</sup> Di maniera che una istessa persona christiana quanto allo spirito è libera, senza riconoscere altro superiore che Iddio, & quanto al corpo è soggetta a tutte quante le persone che sono nel mondo per Christo. Già, Signora, hauete inteso<sup>234</sup> donde nasce la confusione d'animo nella quale fin qui siate uiuuta & insiememente il rimedio che potete pigliare per quella. Hauete inteso donde ui uiene la contradittione che dapoi che udite il Predicatore sentite dentro di uoi, & la maniera come ui potrete liberare da quella. V'ho dipinto la Idea della perfettione christiana. V'ho mostrato dodici passi, per li quali incoemincerete a caminare a Christo senza essere ueduta dal mondo. Houui sodisfatto ad alcuni dubij che ui sono occorsi. Vltimamente hauete inteso in che consiste la

*Epilogo*

---

<sup>233</sup> Sembra il ritratto dell'Arcivescovo della *Doctrina christiana* (pp. 183-184), modello valdesiano di uomo spirituale, che non conduce vita contemplativa ma sa impiegare le proprie risorse, materiali e non, per giovare cristianamente a se stesso e al prossimo.

<sup>234</sup> Valdés conclude il dialogo con un ultimo riepilogo dei temi trattati e costruisce una sorta di finale aperto: quella notte stessa Giulia prenderà ad esercitarsi come previsto, e la mattina dopo i due si confronteranno di nuovo, da 'persone spirituali'. È da credere che la scrupolosa contessa non avrebbe mancato di appuntarsi molte obiezioni e domande.

libertà christiana. Resta hora che uoi incominciate subito subito da questa notte a far pruoua di uoi in quelli passi che io u'ho insegnato. Percioché uoglio che dimattina mi diciate quello che di loro ui pare, & mirate, che sempre preghiate Iddio che ui guidi & inuij con la gratia sua, senza consentire giamai che ui scostiate da lui. Però che questo è il camino per arriuare alla perfettione christiana & per godere la libertà christiana, alla quale quando sarete giunta, potrete con uerità dire col Propheta Dauid, *Dominus regit me, et nihil mihi deerit. In loco pascue ibi mecollocauit*, cioè, «Il Signore è la mia guida, non mi mancherà cosa alcuna. Ei m'ha posto in buona pastura».



*Briue somma di quello, che contiene tutto il Dialogo.*

- C**ome s'ha da intendere, che l'huomo è creato alla imagine di Dio. fo. 6
- In che consiste la felicità dell'huomo. fo. 7
- Che cose si considerano nel peccato originale. fo. 9
- Che è quello, che noi christiani guadagnamo nel battesimo. fo. 9
- Duo effetti, che fa la predicatione del Vangelo negli animi de' christiani. fo. 10
- Che cosa è legge. fo. 12
- Che cosa è il frutto del Vangelo. fo. 12
- Donde nasce la difficoltà, che le persone ritrouano nel camino di Dio. fo. 14
- Cinque modi, o conditioni di persone. fo. 14
- In che consiste la perfettione christiana. fo. 18
- La natura dell'amore proprio. fo. 18. 13. 35.
- 37. 54.
- La natura dell'amore di Dio. fo. 19
- Vna briue dichiarazione de' dieci commandamenti. fo. 20
- Vno auiso christiano, & necessario sopra l'osservatione de' commandamenti. fo. 24
- Vna regola Christiana, & euangelica, che comprende tutti i commandamenti. fo. 24
- Vna dottrina di San Giouanni, che consola quelli,

t

che anchora non sono giunti alla perfettione.	f.25
Tre modi, nelli quali le persone peccano per malitia, per ignoranza, & per fragilità.	fo.26
I frutti della charità secondo San Paulo.	fo.27
Che cosa è fede.	fo.27
La differenza, che è tra la fede, & la speranza con una comparatione.	fo.29
Diuisione dell'huomo secondo San Paulo.	fo.32
Dodici passi per caminare alla perfettione chri- stiana.	fo.33
Come habbiamo a conoscere il mondo.	fo.34
Come habbiamo a conoscere noi medesimi.	f.35
Che la persona s'ha d'abhorrire se stessa.	f.36
Che per amare Iddio è di bisogno conoscere Iddio, et che per tre uie lo conosciamo.	fo.37
Vna per lume naturale.	fo.37
L'altra per lo testamento uecchio.	fo.38
L'altra per Christo.	fo.38
Come habbiamo a conoscere Christo.	fo.38
Vna brieue, & pia dichiarazione del Credo.	fo.41
Come habbiamo ad amare Iddio, e'l prossimo.	fo.44
Come ci habbiamo a confidare nella fede.	fo.45
Come ci habbiamo da certificare nella speranza.	46
Che l'esercitio del christiano hà d'essere la morti- ficatione dell'huomo uecchio, & la uiuificatione del nuouo.	fo.48

- In che modo habbiamo a negare le uolontadi nostre.* fo. 48
- In che maniera habbiamo a mortificare i nostri cinque sentimenti corporali.* fo. 50
- Che siano da mortificare gli affetti interiori.* fo. 51
- Che ci esaminiamo ogni notte di quello, che hauremo fatto il di.* fo. 54
- Che communiciamo le cose nostre con alcuna persona spirituale.* fo. 54
- Vna consideratione contra l'honore del mondo.* f. 55
- Vn'altra consideratione contra la sodisfattione delle cose esteriori.* fo. 56
- Consolatione contra le tentationi & tribulationi.*  
uedi a fol. 57
- Che si guardi del praticare con le persone del mondo.* fo. 58
- Che prima s'ha d'adornare l'huomo interiore, che lo esteriore per una comparatione.* fo. 58
- Il frutto, che habbiamo da trahere della Messa.*  
uedi a fo. 59
- Come, & con quale animo habbiamo ad udire la predicatione.* fo. 60
- Come habbiamo d'andare a leggere la sacra scrittura.* fo. 61
- Che libri ha da leggere uno principiante.* fo. 61
- Il modo dello orare;* fol. 61

Come ha da digiunare una persona christiana. f. 62  
 Della confessione. fo. 63  
 Quale habbia ad essere il confessore. fo. 65  
 Come ci habbiamo ad apparecchiare per la commu-  
 nione, & chi la puo frequentare. fo. 66  
 Quale ha da essere la nostra limosina. fo. 67  
 Che ordine tiene la charità christiana. fo. 67  
 Che incominciando a seruire a Dio per timore, &  
 per interesse, si uiene a seruire per amore. Que-  
 sto si dichiara con una comparatione. fo. 69  
 In che consiste la liberta christiana. fo. 71

**A**

# DEL MEDESIMO AUTORE

## IN CHE MANIERA IL CHRIS-

*Stiano ha da studiare nel suo proprio libro,  
& che frutto ha da trahere dello stu-  
dio, & come la santa scrittura  
gli serue per interprete,  
o commentario.*

### *Proposta*

**H**AVENDOUÌ molte uolte udito dire, che lo proprio studio del christiano debbe essere nel suo proprio libro, tenendolo sempre aperto, & leggendo sempre in quello, ho desiderato sapere qual è il mio libro, & come ho da studiare in lui, & che utilità traherò della lettione applicandomi allo studio christiano. Et poi che uoi con le uostre parole hauete in me suegliato questo desio, giusta cosa sarà che medesimamente in ciò mi sodisfacciate.

### *Risposta*

**M**ENTRE che l'huomo studia nelli libri altrui, conosce gli animi di quelli che composero quelli libri, ma non conosce se stesso. Hora, perché appartiene al christiano conoscere se medesimo, conoscer l'essere che tiene come figlio di Dio, per la rigeneratione christiana, soglio io dire che lo proprio studio del christiano debbe essere nel suo proprio libro. Perché leggendo in quello conosce se medesimo, & quanto più & meglio si conosce, tanto più ageuolmente si disamora di sé & del mondo, & s'inamora di Dio & di Christo. Et questo debbe essere la 'ntentione uostra in questa lettione del uostro libro. Et per tanto hauete d'aduertire, che leggendo nel uostro libro, non hauete da pensare che Iddio ui considera tale quale uoi ui immaginate di uoi medesimo. Ma hauete da stare certo, che egli ui considera in quanto state incorporato in Christo, considerando in uoi ciò che considera in Christo. Inteso questo, che importa molto, sappiate che io costume di chiamare l'animo mio il libro mio, peroché in quello si contengono le mie opinioni, così le false come le uere, &

*L'animo  
Il libro*



in quello si ritruoua la mia confidenza & la mia diffidenza, la mia fede & la mia incredulità, la mia speranza & la mia trascuragine, la mia charità & la mia inimicitia. In quello anchora trouerò la mia humilità & la mia presuntione, la mia mansuetudine & la mia pazienza, la mia modestia & la mia superbia, la mia semplicità & la mia curiosità, la mia resolutione col mondo, e 'l mio rispetto al mondo, la resolutione con me medesimo e 'l mio amore proprio. Et in conclusione in quello si truoua quanto tengo di buono per lo fauore di Dio & di Christo, & quanto ho acquistato di male per la prauità mia naturale. Questo è il mio libro, & questo è ciò ch'io leggo in quello ogn' hora & ogni tempo, & non è occupatione ueruna che m'impedisca questa lettione. Alle uolte mi pongo ad esaminare le opinioni che tengo nel negocio christiano & in cui le fondo, come le intendo & come le sento. Altre uolte mi pongo ad esaminare che quantità tengo di confidenza nelle promesse di Dio, con che uolontà pongo in essecutione ciò ch'io conosco esser la uolontà di Dio. Altre uolte mi pongo a considerare quanto mi ritruouo fermo & costante nella fede di Christo, tenendomi per perdonato da Dio, & per riconciliato con Dio in Christo & per Christo. Considero se la fede christiana ha effetto in me, facendomi mutare del mio naturale, & se il uiuere christiano m'ha fatto mutare di conditione & di costumi, perché questa è la rigeneratione & la rinouatione christiana. Altre uolte uò pensando, se uiue sempre in me il desio della uenuta di Christo al giudicio, come uiue in quelli che desiderandola l'aspettano. Ouero imagino quanto si ritruoua uiuo in me questo desio & questo pensamento. Altre uolte entro in uno molto stretto conto con me stesso, esaminando quanto io amo Iddio & Christo, se lo amo più che me, & quanto amo i prossimi miei, & se gli amo tanto quanto me. Et indi uò esaminando tutte le cose mie, & la intentione con la quale mi mouo a farle, & mi sforzo per non lasciarmi ingannare in alcuna di loro. Se ueggio, che puramente uanno indirizzate alla gloria di Dio & di Christo, & all'utile spirituale & eterno delli prossimi miei, conosco che uado innanzi con la charità. Ma se ueggio che ua congiunta la mia propria gloria e' l mio proprio interesse, conosco ch'io mi sto senza ueruna charità, & incontinenti ricorro a Christo, & pongo nel mio pensamento che Iddio considera in me quello che in Christo. Altre uolte, dando una uista per tutte le cose mie, uò esaminando che quantità tengo d'humiltà, & che quantità d'arroganza & di superbia, che quantità di semplicità & che quantità di curiosità, che quantità di resolutione col mondo & che quantità di rispetto al mondo, che quantità di resolutione con me medesimo & che quantità d'amore proprio & sensuale. Et se per fare questa essamina non mi bastano le cose che mi s'offeriscono praticando & conuersando tra gli huomini, uò pensando quando mi s'offerisce la tale o a la tale cosa, che accadè a tale & a tale pesona, come starei certo nella confidenza, fermo nella fede,

*Rigeneratione*

sollecito nella speranza, feruente nella charità, come sarei humile, mansueto, come starei risoluto col mondo, non istimando gli honori suoi né gli suoi dishonori, & risoluto con me stesso, non istimando gli interessi miei né le mie incommodità, i miei piaceri esteriori & le mie auuersità. Di questa maniera io studio nel mio libro, e 'l frutto ch'io traho di questa lettione è ch'io uengo molto bene in cognitione di ciò ch'io sono & uaglio per me, & quanto uaglio per Dio & per Christo, & così uengo in maggiore cognitione del beneficio di Christo, & imparo del tutto a diffidarmi di me, tenendo di me molto pessima opinione, & a confidarmi totalmente di Dio & di Christo, tenendo altissimi concetti di Dio & di Christo, & ad accettare di nuouo la giustitia di Christo, nel quale mi conosco giusto, sempre che in me mi conosco ingiusto. Et così mi auiene, che quanto più continuamente leggo in questo mio libro, tanto più cresce in me l'essere che tengo per beneficio di Dio & di Christo, & manca quello che tengo come figlio d'Adamo. Donde risulta, che trouando io sempre cose nuoue da leggere in questo mio libro, & ueggendo ciò ch'io auanzo studiando in lui, mi ricreo tanto di leggere in lui, che non m'auanza tempo di leggere nelli libri de gli altri. Et così gli ho serrati tutti, lasciando solamente aperto il libro della santa scrittura, del quale mi seruo come d'interprete, o commentario, per intendere meglio il mio libro, passando ageuolissimamente per tutte le cose che non mi seruono a questo effetto. Quando uoglio esaminare le mie opinioni nella cosa christiana, se sono false, o uere, le uò paragonando con quelle che si legge che teneuano i Santi, li quali scrissero la santa scrittura; considerando la confidenza che Daudid teneua in Dio, & staua tutto rimesso a Dio, conosco la mia confidenza & la mia diffidenza, e incomincio di nuouo a confidare. Leggendo la fede christiana di quelli christiani della primitiua Chiesa, li quali si conosceuano giusti & santi in Christo & per Christo, conosco la mia fede & la mia incredulità, & dimando a Dio che accresca la mia fede. Leggendo le parabole che diceua Christo, eshortando noi continuamente che stessimo sopra l'auiso, aspettando la uenuta sua al giudicio come in tempo de gli Apostoli questo dí era aspettato, con grandissimo desiderio, conosco la mia speranza & la mia trascuragine, & da qui innanzi uiuo più sopra di me. Leggendo gli effetti della charità che scriue San Paulo alli Corinthij, & quella charità che era tra i primi christiani, conosco la mia charità, & la mia nemistà, & hauendo uergogna di me stesso supplico a Dio che mi alieni da me, & m'unisca a sé. Considerando la humiltà & la mansuetudine che con effetto dimostrò Christo per tutto 'l tempo della sua uita, & principalmente nella sua passione, conosco la mia humiltà & la mia mansuetudine, la mia presontione & la mia impatienza, & grandemente pongo affettione alla mansuetudine & alla humiltà, considerando la modestia & la semplicità con la quale si uiuea tra' christiani al principio della publicatione del

Vangelo. Et in quanto uiueuano in commune & non teneuano altro pensiero se non di sapere Christo crocifisso, conosco la mia modestia & semplicità, la mia insolentia & curiosità, & uengo in horrore di tutta la curiosità, abbracciando la semplicità. Leggendo quanto stauano gli Apostoli risolti col mondo quando, essendo presi & battuti perché perdicauano Christo, andauano allegri & contenti per uedere che haueuano patito per Christo, & considerando come mi contenterei io quando fussi trouato di quella maniera, conosco la mia resolutione col mondo, e'l mio rispetto al mondo, & uìemmi desiderio di risoluermi meglio da qui innanzi col mondo. Leggendo quanto risoluto staua San Paulo con se medesimo quando diceua, che sapeua contentarsi con quello in cui staua, & tenea male & bene, poco & molto, & considerando se io posso dire il medesimo di me, conosco la mia resolutione con me stesso, e 'l mio amor proprio, & incomincio a uolermi male per non priuarmi di questa sodisfattione & perfettione. Et finalmente paragonando gli affetti miei & gli appetiti miei con quelli ch'io leggo nella santa scrittura, conosco bene quanto uiui & morti stanno, & desidero non dare loro un giorno di uita. Et di questa maniera la santa scrittura mi serue come d'interprete, o commentario, per studiare meglio nel mio libro, & meglio intenderlo. Et così intendo se il uiuere mio christiano & la mia mortificatione christiana risponde bene o male, molto o poco, alla mia fede christiana & professione christiana, & guadagno due cose: la una, che non mi istimo per la opinione che gli huomini tengono di me, mala & buona, se non per quella che io medesimo tengo di me stesso, riseruandomi sempre la opinione che Iddio tiene di me conoscendomi membro di Christo. L'altra, che a poco a poco uò formando l'animo mio, riducendolo con la imitatione di Christo & de' suoi Santi a quello che io conosco in lui & in loro, ansio e desideroso di comprendere & di conseguire quella perfettione nella quale, incorporato in Christo & fatto membro di Christo, son compreso; aspirando, non per propria gloria, né per proprio interesse, ma per gloria di Dio & di Christo, & della gratia del Vangelo di Christo, che mi conosca Iddio così giusto, pio & santo in me medesimo, come mi conosce giusto, pio & santo in Christo. Voi m'hauete dimandato ch'io ui dica quale è il mio libro, & come sia da studiare in lui, & che frutto hauete da trahere di lui. Io u'ho risposto che il mio libro è l'animo mio, & che in questo studio quando essamino che cosa tengo in lui, & la utilità ch'io traho da lui è conoscere me stesso, conoscere Iddio & Christo, & così diffidarmi di me & confidarmi in Dio & in Christo. Et u'ho detto in che maniera mi seruo della santa scrittura, come in modo di commentario, per potere meglio intendere il mio libro. Resta che pigliando per uoi quello che io ho detto di me, incontinenti u'applichiate a questo utilissimo studio, lasciando da parte tutti gli altri. Et se al principio ui parerà difficile & insipido, non per questo lo lasciate,

*Gli Apostoli  
col mondo*

*San Paulo  
con sé*

*Istima di sé*

*Imitatione di  
Christo*

*L'animo  
Il libro*

*Gli studi*

perché ui certifico che in questo studio accade ciò che suole accadere ne gli altri che si studiano, che nel principio sono malageuoli & insipidi, ma li mezzi sono facili & tengono alcuno sapore, & li fini sono dolcissimi & saporosissimi. Certificandoui, che tanto più u'accaderà in questo studio che ne gli altri accade, quanto conseguirete più utilità in questo, se lo sperimenterete. Il quale senza comparatione alcuna è molto maggiore che tutto quello che si trahe di tutti gli altri studij. Anzi, tutti gli altri senza questo son cagione di morte, perché la prudenza umana si fa forte & robusta contra lo spirito. Et così gli altri studij fanno l'huomo superbo, & questo solo gitta & manda per terra la prudenza humana & humilia l'huomo, dandogli cognitione di se medesimo, di quello che è suo, & cognitione di Dio & di Christo, & di quello che è per fauore di Dio & incorporato in Christo, & così gli ua facendo ricuperare quella dignità che perdè il primo huomo, facendolo simile a Christo, & conseguentemente somigliante a Dio. Al quale ui raccomanderete sempre, supplicandolo, che ui mandi il suo Spirito Santo per maestro di questo studio, & dimandategli il medesimo per me, & per tutti quelli che desiderano & aspettano gloria & honore, & immortalità & uita eterna con Iesù Christo nostro Signore. Et ui uoglio auuisare di questo, che se leggendo nel uostro libro ui fermerete per ispatio d'uno quarto d'hora nella consideratione dell'essere che tenete come figlio d'Adamo, considerando la uostra diffidenza, incredulità & trascuragine in aspettare Christo, la nemistà con Dio, la uostra ambitione, l'ira, l'arroganza & la curiosità, il uostro rispetto del mondo & l'amor proprio, che ui fermiate tre hore di tempo, pongo per caso, nella consideratione dell'essere che tenete per Christo come figliuolo di Dio, considerando in uoi quello che considerate in Christo, & così considererete la uostra confidenza, fede, speranza, charità uostra, humiltà, mansuetudine, modestia & semplicità, la uostra resolutione col mondo & con uoi medesimo, attribuendo alla incorporatione in Christo tutto quello che conoscerete in uoi di questi doni di Dio, & di queste Virtù christiane. Questo conuiene che facciate così, perché hauete da sapere che, benché ui paia che la consideratione dell'essere che tenete come figlio d'Adamo ui humilij, & ui sarà più utile che considerari nell'essere che tenete come figlio di Dio incorporato in Christo, pure questo è il contrario. Perché così è, che la consideratione del uostro proprio essere, con humiliarui, ui fa diffidare & stare rimesso, & per conseguente senza pensiero; ma la consideratione dell'essere che tenete per la incorporatione in Christo, con humiliarui molto più, ui fa crescere nella confidenza, & stare molto sopra di uoi, & così solleccito & con pensiero. Et per quello ui dico, che passando leggermente per la consideratione del uostro proprio essere, ui fermiate molto nella consideratione dell'essere che tenete per Christo, seruendoui della consideratione del uostro proprio essere per istimare più l'essere che tenete

*Figlio  
d'Adam  
Figlio di Dio*

per Christo, & per conoscere che tanto è quello che hauete lasciato del uostro proprio essere, & che tanto hauete recuperato dell'essere che tenete per Christo; poiché la uostra intentione è mutare di tale maniera di costumi, che possiate parere dinanzi al giudicio di Dio con molta costanza & fermezza, in Virtù dell'essere che tenete per Christo. Et così l'essere che tenete di uoi non u'è cagione di uergogna né di confusione, Perché per questo ui è dato & comunicato lo Spirito Santo mandato per lo medesimo Iesù Christo nostro Signore.



# Bibliografia

## Di Juan de Valdés

*Alphabeto christiano, che insegna la uera uia d'acquistare il lume dello Spirito santo*, Con priuilegio della Illustriss. Signoria di Vinegia che per X anni futuri non si possa stampar questa opera sotto'l suo Dominio, 1545 [Stampato in Vinegia, Per Nicolò Bascarini, Ad instantia di M. Marco Antonio Magno].

*Alphabeto christiano. Che insegna la uera uia d'acquistare il lume dello Spirito santo*. Stampata con Gratia & Priuilegio l'Anno 1546.

*Latte spirituale, col quale si debbono nutrire & alleuare i figliuoli de Christiani in gloria di Dio*, Dalla stampa di Giacomo Parco, in Basilea, 1549.

*Latte spirituale, col quale si debbono nutrire & alleuare i figliuoli de Christiani in gloria di Dio*, Dalla stampa di Francesco Moscheno, in Pauia, 1550.

*Le cento & dieci diuine Considerationi del S. Giouanni Valdesso: nelle quali si ragiona delle cose più utili, più necessarie, & più perfette, della Christiana professione*, In Basilea, 1550.

*Cent et dix consyderations diuines de Ian de Val d'Esso*, Traduites primierement, d'Espaignol en langue Italienne, & de nouueau mises en François, par C.K.P., à Paris, Par Mathurin Preuost, 1565.

*La epistola de San Pablo a los Romanos, i la Ia los Corintios*, ambas traduzidas i comentada por Juan de Valdés, (s.l.), Año de 1856.

*Le cento e dieci diuine considerazioni di Giovanni Valdesso*, Halle in Sassonia, 1860.

*Diálogo de la lengua*, Madrid, Imprenta de J. Martin Alegría, Año de 1860.

*Alfabeto christiano by Juan de Valdés*. A faithful reprint of the Italian of 1546: with two modern translation, in Spanish and English, London, 1861.

*Hundertundzehn Göttliche Betrachtungen*. Aus dem Italienischen (übersetzt von Hedwig Boehmer, Frau des Ausgebers Eduard Boehmer), Halle a. S., Georg Schwabe, 1870.

*El Salterio, traduzido del Hebreo en Romance Castellano por Juan de Valdés*, Bonn, Imprenta de Carlos Georgi, 1880.

*Diálogo de doctrina christiana*. Reproduction en fac-simile de l'exemplaire de la Bibliothèque nationale de Lisbonne (édition d'Alcala de Henares, 1529) avec une introduction et des notes par Marcel Bataillon, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1925.

*Commentary upon the Gospel of St. Matthew*. Now for the First Time Translated from the Spanish, and Never Before Published in English, London, Trübner & Co., 1882.

*Cartas inéditas de Juan de Valdés al Cardenal Gonzaga*, introducción e notas por José F. Montesinos, Madrid, S. Aguirre Impresor, 1931.

*Alfabeto cristiano. Dialogo con Giulia Gonzaga*, Introduzione, note e appendici di B. Croce, Bari, Laterza, 1938 [edizione condotta sulla stampa veneziana del 1546].

*Diálogo de la lengua*, Edizione critica a cura di Cristina Barbolani de García, Messina-Firenze, Casa editrice G. D'Anna, 1967.

*Lo Evangelio di San Matteo*, a cura e con introduzione storica di Carlo Ossola, testo critico di Anna Maria Cavallarín, Roma, Bulzoni, 1985.

*Alfabeto cristiano*, a cura di Adriano Prosperi, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1988 [edizione condotta sul ms. Borgiano Lat. 194 della Biblioteca Vaticana].

*Il dialogo della dottrina cristiana (1529)*. In appendice: *Qual maniera si dovrebbe tenere a informare infino della fanciullezza i figliuoli de' cristiani delle cose della religione*, a cura di Teodoro Fanlo y Cortés, Torino, Claudiana, 1991.

*Alfabeto cristiano. Domande e risposte. Della predestinazione. Catechismo*, a cura di Massimo Firpo, Torino, Einaudi, 1994 [Edizione dell'*Alfabeto* condotta sulla *princeps* veneziana del 1545 comparata con il ms. Borgiano Lat. 194 della Biblioteca Vaticana].

## Su Juan de Valdés

CABALLERO, F., *Alonso y Juan de Valdés*, Madrid, Hoficina Tipografica del Hospicio, 1875.

ID., *Alonso y Juan de Valdés. Edición facsímil del original publicado en 1875*, Ayuntamiento de Cuenca, Istituto Juan de Valdés, 1995.

CIONE, E., *Juan de Valdés. La sua vita e il suo pensiero religioso, con una completa bibliografia delle opere del Valdés e degli scritti intorno a lui*, Napoli, Fausto Fiorentino Editore, 1963<sup>2</sup>.

CREWS, D. A., «De armas y letras: el *cursus honorum* de Juan de Valdés» in *Acta de los XIII Congreso del Asociación Internacional de Hispanistas*, t. IV, 1998.

ID., *Twilight of the Renaissance. The Life of Juan de Valdés*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2008.

CROCE, B., «Una data importante nella vita di Juan de Valdés». in *Archivio Storico per le Province Napoletane*, Anno XXVIII (1903), fasc. I.

DONALD, D./ LAZARO, E., *Alfonso de Valdés y su Época*, Cuenca, Excellentissima Deputación Provincial, 1983.

FIRPO, M., *Tra alumbrados e spirituali. Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Olschki, Firenze, 1990.

ID., *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2016.

GILLY, C., «Juan de Valdés: Übersetzer und Bearbeiter von Luthers Schriften in seinem "Diálogo de Doctrina christiana"» in *Archiv für Reformationsgeschichte*, LXXIV (1983).

HAMILTON, A., «Juan de Valdés and the Alumbrados. A recent study on Juan de Valdés», in *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* / «*Dutch Review of Church History*, vol. 73, N. 1 (1993), London-Leiden, Brill, 1993.

IACOVELLA, M., «Dall'Alfabeto cristiano al Beneficio di Cristo. Ricerche su Juan de Valdés e il valdesianesimo [1536-1544]» in *Rivista Storica Italiana*, vol. 128, N. 1, 2016, pp. 177-215.



JIMENEZ MONTERERÍN, M., «La Familia Valdés de Cuenca: Nuevos Documentos» in *Los Valdés: Pensamiento y Literatura*, Cuenca, Instituto Juan de Valdés - Series Actas Académicas, 1997.

LONGHURST, J. E., *Erasmus and the Spanish Inquisition: The Case of Juan de Valdés*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1950.

MARTÍNEZ LAÍNEZ, F./ Sánchez, J. M., *Tercios de España: una infantería legendaria*, Madrid, Editorial EDAF, 2017.

MENENDEZ PELAYO, M., *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid, Librería Católica de San José 1881.

MESEGUER FERNÁNDEZ, J., «Nuevos datos sobre los hermanos Valdés», in *Hispania*, Anno 1957, n. 68.

RICART, D., «Roland H. Bainton: Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo en los siglos XVI y XVII », in «Renaissance News», vol. 13, n. 2, Summer 1960.

ID., «El concepto de la honra de Juan de Valdés», in *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 4 (1964).

NIETO, J. C., *Juan de Valdés and the Origins of the Spanish and Italian Reformation*, Genève, Droz, 1970.

WIFFEN, B. B., *Life and Writings of Juán de Valdés otherwise Valdesso, Spanish Reformer in the Sixteenth Century*, London, Bernard Quaritch, 1865.

## Altre fonti primarie a stampa

AGOSTINO, *De Magistro*, in *Opere*, vol. III/2, Roma, Città Nuova Editrice, 1992<sup>2</sup>.

ID., *De spiritu et littera*, in *Opere*, vol. XVII/1, Roma, Città Nuova Editrice, 1981.

ALIGHIERI, D., *Il Convivio*, in *Tutte le opere*, a cura di Luigi Blasucci, Firenze, Sansoni, 1981<sup>3</sup>, pp. 109-199.

BENEDETTO DA MANTOVA, *Trattato Utilissimo del Beneficio di Giesu Christo Crocifisso verso i christiani*, Venetiis apud Bernardinum de Bindonis, 1543.

ID., *Il Beneficio di Cristo. Con le versioni del secolo XVI, documenti e testimonianze*, a cura di S. Caponetto, Firenze, Sansoni, 1972.

BORROW, G., *The Bible in Spain, or The Journeys, Adventures, and Imprisonments of an Englishman, in an Attempt to circulate the Scriptures in the Peninsula*, London, John Murray, 1843.

CASTIGLIONE, B., *Lettere del Conte Baldessar Castiglione ora per la prima volta date in luce e con Annotazioni storiche illustrate dall'Abate Pierantonio Serassi*, vol. I, In Padova, 1779.

*Catalogo di diuerse opere, compositioni, et libri; li quali come heretici, sospetti, impij, & scandalosi si dichiarano dannati, & prohibiti in questa inclita citta di Vinegia, & in tutto l'illustrissimo dominio Vinitiano, sì da mare, come da terra [...] in Vinegia, Alla bottega d'Erasmus di Vincenzo Valgrisi, 1549.*

*Concordato celebrado entre Su Santidad y S. M. Católica, firmado en Madrid el 16 de marzo de 1851 y ratificado por S. M. en 1° de abril y por su Santidad en 23 del mismo*, Ministerio de Estado.

*Cronaca del soggiorno di Carlo V in Italia (dal 26 luglio 1529 al 25 aprile 1530). Documento di storia italiana estratto da un codice della Regia Biblioteca Universitaria di Pavia*, Milano, Hoepli, 1892.

DELLA CROCE, G., *Obras espirituales que encaminan a un alma a la perfecta union con Dios. Por el venerable P. F. Iuan de la Cruz, primer Descalzo de la Reforma de N. Señora del Carmen*, Impreso en Alcalá por la viuda de Andres Sanches, 1618.

ID., *Salita del Monte Carmelo*, traduzione di Luisito Bianchi, notizia storica e letteraria di Luigi Gaetani, Milano, EDB, 2011.

ENZINAS (de), F., *Mémoires de Francisco de Enzinas: texte latin inédit avec la traduction française du XVIe siècle en regard 1543-1545 publiés avec notice et annotations par Charles-Alcée Campan*, vol. II, Bruxelles, Société de l'histoire de Belgique, 1863.

ERASMO, *Colloquia*, a cura di Cecilia Asso e Adriano Prospero, Torino, Einaudi, 2002.

ID., *I Colloqui*, a cura di Gian Piero Brega, Milano, Feltrinelli, 1967.

GIOVIO, P., *Dialogo delle imprese militari et amoroze di Monsignor Giovio Vescovo di Nocera; Con un Ragionamento di Messer Lodovico Domenichi, nel medesimo soggetto*. Lione, Guglielmo Roviglio, 1559.

GUICCIARDINI, F., *La Historia d'Italia di M. Francesco Guicciardini gentil'huomo fiorentino, dove si descrivono tutte le cose seguite dal 1494 per fino al 1532*, Venezia, Gabriele Giolito de' Ferrari, 1568.

ID., *La legazione di Spagna, ossia Carteggio tenuto dal Guicciardini ambasciatore della Repubblica fiorentina a Ferdinando il Cattolico, 1512-1513*, Firenze, M. Cellini & Comp. alla Galileiana, 1864.

ID., *Ricordi*, a cura di Sergio Marconi, Milano, Feltrinelli, 1983.

HUARTE DE SAN JUAN, J., *Essame degl'Ingegni*, Roma, Anicia, 2010.

*La Sacra Bibbia tradotta in lingua Italiana, e commentata da Giovanni Diodati, di nation lucchese*, Stampata in Geneva per Pietro Chovët, 1541.

*Lettere volgari di diversi nobilissimi huomini & eccellentissimi ingegni scritte in diverse materie*, Libro Primo, In Vinegia, [Eredi di Aldo Manuzio], 1542.

LOYOLA (DE), I., *Exercitia spiritualia*, Romae apud Antonium Bladum, 1548.

ID., *Il racconto del pellegrino. Autobiografia di S. Ignazio di Loyola*, Milano, Adelphi, 1966.

MARTIN RIZO, J. P., *Historia de la muy noble y leal Ciudad de Cuenca*, Madrid, por los herederos de la viuda de Pedro de Madrigal, 1629

MOLZA, F. M., *Stanze sopra il Ritratto della Signora Giulia Gonzaga in Delle poesie volgari e latine*, Bergamo, Pietro Lancellotti, 1747.

*Monumenta Historica Societatis Jesu, Monumenta Ignatiana, Fontes Narrativi*, II, Institutum Historicum Societatis Jesu, 1951.

OCHINO, B., *I "Dialogi sette" e altri scritti del tempo della fuga*, Torino, Claudiana, 1985.

OSUNA (DE), F., *Tercera parte del libro llamado abecedario espiritual*, Toledo, Remón de Petras, 1527.

PORRINO, G., *Stanze sopra il Ritratto della Signora Donna Iulia Gonzaga Colonna in Rime*, In Venetia per Michele Tramezzino, 1551.

PULGAR (DEL), H., *Crónica de los Señores Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel de Castilla y de Aragón*, Valencia, En la imprenta de Benito Monfort, 1780.

RIBADENEIRA, P., *Vita del P. Ignatio Loiola fondatore della religione della Compagnia di Giesu. Descritta dal R. P. Pietro Ribadenera prima in lingua latina, e dopo da lui ridutta nella castigliana, & ampliata in molte cose. E nuouamente tradutta dalla spagnuola nell'italiana da Giouanni Giolito de' Ferrari*, In Venetia, appresso i Gioliti, 1586.

SEPÚLVEDA, J. J., *Joannis Genesii Sepulvedae Cordubensis Opera*, vol. III, Matriti, Tipographia Regia de la Gazeta, 1780.

[VALDÉS (DE), A.], *Due Dialoghi. L'uno di Mercurio, et Caronte: nel quale, oltre molte cose belle, gratiose, et di bona dottrina, si racconta quel, che accadè nella guerra dopo l'anno MDXXI. L'altro di Lattantio, et di uno archidiacono: nel quale puntalmente si trattano le cose auenute in Roma nell'anno MDXXVII. Di Spagnuolo in Italiano con molta accuratezza et tradotti, et reuisti. In Vinegia, con gratia et priuilegio, per anni dieci [s.d. ma 1545-46].*

VALDÉS (DE), A., *Dos diálogos escritos por Juan de Valdés, ahora cuidadosamente reimpresos*, (s.l.), Año de 1850 [imputa erroneamente a Juan il *Diálogo de Mercurio y Carón* e il *Diálogo de las cosas acaezidas en Roma*].

## Altra letteratura secondaria

AA. VV., *Hidalgos et hidalguía dans l'Espagne des 16.-18. Siècles: theories, pratiques et representations*, Edition du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1989.

AA. VV., *Historical Dictionary of the Friends (Quakers)*, The Scarecrows Press, Lanham-Toronto-Plymouth (UK), 2011.

AA. VV., *Errico Amante e il figlio Bruto in rapporto al Risorgimento italiano e romeno*. Atti del Convegno Nazionale di studi, Fondi, 30 marzo 2012, Formia, Graficart, 2012.

ADDANTE, L., *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

AFFÒ, I., *Memorie di tre celebri principesse della famiglia Gonzaga*, Parma, Carmignani, 1787.

ALPHONSO S.I., H. (ed.), *La conversazione spirituale. Progetto Apostolico nel "Modo di procedere Ignaziano". Atti del solenne atto accademico (Roma, 9 marzo 2006)*, Roma, Università Gregoriana, 2006.

ALVAREZ EZQUERRA, A., «El Colegio Trilingüe de la Universidad de Alcalá de Henares», in M. C. Álvarez Morán/ R. M. Iglesias Montiel (eds.), *Actas del Congreso Internacional en Contemporaneidad de los Clásicos en el umbral del Tercer Milenio*, Murcia, Universidad de Murcia, 1999, pp. 512-523.

AMANTE, B., *Giulia Gonzaga contessa di Fondi e il movimento religioso femminile nel secolo XVI*, Bologna, Zanichelli, 1896.

ARD BOONE, R., *Mercurino Gattinara and the Creation of the Spanish Empire*, London, Pickering & Chatton, 2014.

ASÍN PALACIOS, M., *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, Estanislao Maestre, 1919.

BAINTON, R. H., *Bernardino Ochino, esule e riformatore senese del Cinquecento (1487-1563)*, Firenze, Sansoni, 1940.

ID., *Donne della Riforma in Germania, in Italia e in Francia*, Torino, Claudiana, 1992.

ID., *Vita e morte di Michele Serveto*, Fazi, Roma, 2012.

BARBAZZA, M. C., «Femmes et spiritualité. Médiations culturelles et spirituelles à travers le rôle des beatas en Espagne à l'époque moderne», in *Chaiers d'études religieux. Recherches interdisciplinaires*, nr. 3/2008, <https://cerri.revues.org/276>.

BATAILLON, M., *Erasmus y España: estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1950.

BEINART, H., *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Riopiedras, Madrid 2010.

BELENGUER, E., *Ferdinando e Isabella, i Re Cattolici*, Roma, Salerno Editrice, 2001.

BENASSAR, B., «Los Hidalgos en la España de los siglos XVI y XVII: una categoría social clave», in *Vivir el siglo de oro. Poder, cultura y historia en la época moderna*, Universidad de Salamanca, 2003, pp. 49-61.

BERGENROTH (ED.), A., *Calendar of letters, despatches, and state papers, relating to the negotiations between England and Spain, preserved in the Archives at Simancas and elsewhere*, London, Longmans, Green, Reader & Dyer, 1862-66.

BRIDGERS, L., *The American Religious Experience*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2006.

BOEHMER, E., *Bibliotheca Wiffeniana. Spanish Reformers of two centuries from 1520*, Strassburg-London, Trübner, 1874-1904.

ID., *Franzisca Hernandez und Frai Franzisco Ortiz: Anfänge reformatorischer Bewegungen in Spanien unter Kaiser Karl V. Aus Original-Acten des Inquisitionstribunals zu Toledo*, Leipzig, Haessel, 1875.

BRAIDA, L., *Libri di lettere. Le raccolte epistolari del Cinquecento tra inquietudini religiose e 'buon volgare'*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

BRANDI, K., *Carlo 5*, Torino, Einaudi, 1961.

CABALLERO, F., *Vida del Ill.mo Melchor Cano*, Madrid, 1871.

CADENAS Y VICENT (DE), V., *El discurso de Carlos V en Roma en 1536*, Madrid, Hidalguía, 1982.

CANTALAPIEDRA ELOSTARBE, F., *Semiótica teatral del Siglo de Oro*, Edition Reichenberger, Kassel, 1995.

CANTIMORI, D., *Eretici italiani del Cinquecento: ricerche storiche*, Torino, Einaudi, 2002.

CANTÙ, C., *Gli eretici d'Italia: discorsi storici*, Torino, UTET, 1865-1866.

CARDINI, F., *La lunga storia dell'Inquisizione. Luci e ombre della "leggenda nera"*, Roma, Città Nuova, 2005.

CARGNONI, C., *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, Perugia, Edizioni Frate Indovino, 1988-1993.

CARO BAROJA, J., *Los Judíos en la España moderna y contemporánea*, vol. I, Madrid, Istmo, 2000.

- CARR, R., *Storia della Spagna: 1803-1939*, Firenze, La Nuova Italia, 1978.
- CASTRO, A., *La Spagna nella sua realtà storica*, Firenze, Sansoni, 1960.
- CAUCHIES, J. M., *Philip le Beau: le dernier Duc de Bourgogne*, Tournhout, Brepols, 2003.
- CIALONI, D. «Il ciclo del Pontormo nel coro di San Lorenzo a Firenze (1546-1556): un'ipotesi interpretativa», in *Storia dell'Arte*, n. 93/94, 1998, pp. 235-258.
- CHABOD, F., *Carlo V e il suo impero*, Torino, Einaudi, 1985.
- CHASTEL, A., *Il sacco di Roma. 1527*, Einaudi, Torino, 1983.
- COLAPIETRA, R., *I Sanseverino di Salerno: mito e realtà del barone ribelle*, Salerno, Laveglia, 1985.
- CORTI, R., «Pontormo a San Lorenzo: un episodio figurativo dello "spiritualismo" italiano», in *Ricerche di Storia dell'Arte*, n. 6 (1977), pp. 5-64.
- COSTANTINI, E., *Il cardinal di Ravenna al governo di Ancona e il suo processo sotto Paolo III*, Pesaro, Federici, 1891.
- CROCE, B., *Ricerche ispano-italiane I. Appunti sulla letteratura spagnuola in Italia alla fine del sec. XV e nella prima metà del sec. XVI*, Napoli, Stabilimento tipografico della Regia Università, 1898.
- ID., *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, 5° edizione riveduta, Bari, Laterza, 1922.
- DALMASES, C. de, *Il padre maestro Ignazio. La vita e l'opera di Sant'Ignazio di Loyola*, Jaca Book, Milano 1994.
- DE FREDE, C., «L'inquisitore Giulio Antonio Santoro e gli eretici meridionali» in *Archivio Storico per le Province Napoletane*, vol CXXI, anno 2003, pp. 129-148.
- DELANO, L. K., *Charles de Lannoy Victor of Pavia*, Norwell, Christopher Publishing House, 1984.
- DE ROSIS, L., *Cenno storico della città di Rossano e delle sue nobili famiglie*, Napoli, 1838.
- DE ROSSI, A., «La misteriosa Schiava turca del Parmigianino. Giulia Gonzaga Colonna» in *Aurea Parma*, XCI, fasc. II, 2007, pp. 159-176.

*Diccionario de autoridades de la lengua Castellana*, Madrid, Real Acadèmia Española, 1726-1729.

ELLIOT, J. H., *La Spagna imperiale 1469-1716*, Bologna, Il Mulino, 1982.

FIRPO, M., *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Torino, Einaudi, 1997.

ID., *La presa di potere dell'Inquisizione romana*, Bari-Roma, Laterza, 2014.

FIRPO, M./ MARCATTO, D., *I Processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567)*, Citt del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 1998-2000.

FIRPO, M./ MARCATTO, D., *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2011-2015.

FOA, A., *Ebrei in Europa: Dalla Peste Nera all'Emancipazione, XIV-XIX secolo*, Roma-Bari, Laterza, 1992.

FOLEY, A. E., «El alumbradismo y su posibles orines», in *Actas del VIII Congreso de la Asociaci Internacional de Hispanistas*, Centro Virtual Cervantes, 1983, pp. 527-532.

FONTANA, B., *Renata di Francia, duchessa di Ferrara, sui documenti dell'archivio estense, del mediceo, del Gonzaga e dell'archivio segreto Vaticano (1510-1536)*, Roma, Forzani & C., 1889.

FRAGNITO, G., *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianit*, Firenze, Olschki, 1988.

EAD., *La Bibbia al rogo: la censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura, 1471-1605*, Bologna, Il Mulino, 2003.

FRAJESE, V., *Nascita dell'Indice: la censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2008.

GALASSO, G., «Trends and Problems in Neapolitan History in the Age of Charles V» in A. Calabria/J. Marino (eds.), *Good Government in Spanish Naples*, New York, Peter Lang, 1990, pp. 13-78.

GALASSO, G., *Il mezzogiorno spagnolo 1494-1622*, Torino, UTET, 2005.

GALASSO, G., *Carlo V e Spagna imperiale. Studi e ricerche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.



GARCÍA-ARENAL, M./ PEREDA, F., «A propósito de los alumbrados: Confesionalidad y disidencia religiosa en el mundo ibérico», in *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures*, Nr. 41.1, Fall 2012, pp. 109-148.

GARIN, E., *L'educazione umanistica in Italia*, Bari, Laterza, 1953<sup>2</sup>.

GINZBURG, C., *Il Nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del Cinquecento*, Einaudi, Torino, 1970.

GINZBURG, C./ PROSPERI, A., *Giochi di Pazienza. Un seminario sul Beneficio di Cristo*, Torino, Einaudi, 1976.

GONZÁLEZ NAVARRO, R., «El impresor navarro Miguel de Eguía, en Alcalá de Henares», in *Príncipe de Viana*, 42, nr 162 (1981).

GONZÁLES-VARAS IBAÑEZ, I., *Dietro il muro del collegio di Spagna*, Bologna, CLUEB, 1998.

GRENDLER, P., *L'inquisizione romana e l'editoria a Venezia: 1540-1605*, Roma, Il Veltro, 1983.

HAMILTON, A., «The Alumbrados: dejamiento and its practitioners», in H. Kallendorf (ed.), *A New Companion to Hispanic Mysticism*, Brill, Leiden-Boston, 2010, pp. 103-124.

HEADLEY, J. M., *The Emperor and his Chancellor. A study of the Imperial Chancellery under Gattinara*, Cambridge-London-New York, Cambridge University Press, 1983.

HIGMAN, F. M., *Censorship and the Sorbonne. A Bibliographical Study of Books in French Censured by Faculty of Theology of the University of Paris, 1520-1551*, Droz, Genève, 1979.

HILLEBRAND, K., «Un énigme de l'histoire. La Captivité de Jeanne la folle d'après des documents nouveaux», in *Revue des Deux Mondes*, t. 81, 1869, pp. 663-690.

HUTTON, L. J., «The Spanish Heretic: Cipriano de Valera», in *Church History*, vol. 27, Nr. 1 (March 1958), pp. 23-31.

INGRAM, K., «Historiography, historicity and the Conversos» in Ingram (ed.), K., *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, vol. I, Brill, Leiden-Boston, 2009, pp. 335-356.

JIMENEZ MONTESERÍN, M., *Introducción a la Inquisición Española*, Madrid, Editora Nacional, 1980.

KAGAN, R. L., *Lawyers and Litigants in Early Modern Castile 1500-1700*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1981.

KAMEN, H., *L'Inquisizione spagnola*, Milano, Feltrinelli, 1973.

KAPLAN, G. B., «The Inception of Limpieza de sangre (Purity of Blood) and its Impact in Medieval and Golden Age Spain», in Aronson-Friedman, A./ Kaplan, G. B., (eds.), *Marginal Voices. Studies in Converso Literature of Medieval and Golden Age Spain*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 19-41.

KENISTON, H., *Francisco de los Cobos: Secretary of the Emperor Charles V*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1960.

KLEIN, H. S., *Il commercio atlantico degli schiavi*, Roma, Carrocci, 2014.

LANUSSE-CAZALÉ, H., «Joseph Nogaret et l'évangélisation de l'Espagne: pratiques épistolaires et réseaux clandestins (1840-1860)», in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 159 (Janvier-Février-Mars 2013), pp. 181-197.

LARSEN, K. S., «Cervantes, Don Quijote and the Hebrew Scriptures: the Case of the Jacob and Joseph Stories», in Aronson-Friedman, A. e Kaplan, G. B., (eds.), *Marginal Voices. Studies in Converso Literature of Medieval and Golden Age Spain*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 207-232.

LONGFELLOW, H. W., *Michelangelo: un poema drammatico*, traduzione di Maria C. Pastore Passaro, Roma, Bulzoni, 1886.

LOPEZ, P., *Il movimento valdesiano a Napoli. Mario Galeota e le sue vicende col Sant'Uffizio*, Napoli, Fiorentino, 1976.

LORTZ, J., *La riforma in Germania*, vol. II, Milano, Jaca Book, 1971.

LUITTIKHUIZEN, F., *Underground Protestantism in Sixteenth Century Spain. A Much Ignored Side of Spanish History*, Göttingen-Bristol, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.

LUZIO, A., *L'Archivio Gonzaga di Mantova: la corrispondenza familiare, amministrativa e diplomatica dei Gonzaga*, Verona, Mondadori, 1922.

MADARIAGA (DE), S., *Carlo V*, Istituto Geografico de Agostini, Novara, 1973.

MALENA, A., *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.

MANZONI, C., *Umanesimo ed Eresia: Michele Serveto*, Guida Editori, Napoli, 1974.

MARIETTI, M. et al. (eds.), *Présence et influence de l'Espagne dans la culture italienne de la Renaissance*, Parigi, Université de la Sorbonne Nouvelle, 1978.

MARQUEZ, A., *Literatura y Inquisición en España*, Taurus, Madrid, 1980.

MARQUEZ, A., *Los Alumbrados (1525-1559): Orígenes y filosofía*. Segunda edición, corregida y aumentada, Taurus, Madrid, 1980.

MARYKS, R. A., *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, Writings, Spirituality, Influence*, Boston-Leyden, Brill, 2014.

ID., *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews: Jesuit of Jews Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus*, Leiden-Boston, Brill, 2010.

MATTEI, F., *Persona*, Roma, Anicia, 2015.

MAYER, T. F., *Reginald Pole, Prince & Prophet*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

MONGINI, G., *Maschere dell'identità. Alle origini della Compagnia di Gesù*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016.

NAVARRETE, I., *Orphans of Petrarch. Poetry and Theory in the Spanish Renaissance*, Los Angeles-Berkley-London, University of California Press, 1994.

NICOLINI, B., *Il pensiero di Bernardino Ochino*, Bologna, Pàtron, 1939.

NIETO, J. C., *St. John of the Cross*, Genève, Droz, 1979.

ID., *El Renacimiento y la otra España. Visión cultural socioespiritual*, Genève, Librairie Droz, 1997.

ID., *In memoriam Luís Usoz y Ríó 1805-1865. «Constantino Ponce de la Fuente: "De la iglesia y sacramentos". Constantino Ponce de la Fuente: Reformador conquense»* in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, T. 66, Nr. 1 (2004), pp. 39-68.

NIETZSCHE, F., *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Milano, Adelphi, 1980.

O'NEILL C. S.I./ Domínguez J. M. S.I., *Diccionario histórico de la Compañía de Jesu*, vol. II, Roma-Madrid, Institutum Historicum S.I.-Universidad Pontificia Comillas, 2001.

*Oxford Dictionary of National Biography*, London, Smith, Elder, & Co., 1885-1901.

PALMIERI, L., *Cosenza e le sue famiglie attraverso testi e atti manoscritti*, Cosenza, Pellegrini, 1999.

PASTORE, S., *Il vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.

ID., *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e inquisizione (1449-1559)*, Firenze, Olschki, 2004.

PATTISON, S. R., *The Brothers Wiffen. Memoirs and Miscellanies*, London, Hodder and Stoughton, 1880.

PEPE, G., *Il sillabo e la politica dei cattolici*, a cura di Giosuè Musca, Bari, Edizioni Dedalo, 1995.

PERÈZ, J., *La révolution des "Comunidades" de Castille, 1520-21*, Bordeaux, Institut d'études ibériques et ibéro-américaines de l'université de Bordeaux, 1970.

PEYRONEL RAMBALDI, S., *Dai Paesi Bassi all'Italia: il Sommario della Sacra scrittura, un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Olschki, Firenze 1997.

ID., *Una gentildonna irrequieta: Giulia Gonzaga fra reti familiari e relazioni eterodosse*, Roma, Viella, 2012.

POUNTAIN, C., *A History of the Spanish Language through texts*, London-New York, Routledge, 2000

PROSPERI, A., *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

RAMOS ORTEGA (ed.), F., *Doce consideraciones sobre el mundo hispano-italiano en tiempos de Alfonso y Juan de Valdés. Actas del Coloquio Interdisciplinar, Bolonia, abril de 1976*, Roma, Instituto Español de Lengua y Literatura de Roma, 1979.

RICART, D., «Spanish Religious Writings Read by Early Friends», in *Quaker History*, vol. 66, no. 2 (Autumn 1977), pp. 98-105.

RICHARD, H. «La bibliothèque de Nicolas et d'Antoine de Granvelle», in AA. VV., *Les Granvelle et l'Italie au 16. Siècle: le mécénat d'une famille*, Besançon, Cêtre, 1996, pp. 17-24.

ROTH, N., *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995.

ROTONDÒ, A., «Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemitica», in *Rivista storica italiana*, LXXIX, 1967, pp. 991-1030.

ROTONDÒ, A., *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2008.

RUANO, E. B., *Los orígenes del problema converso*, Madrid, Real Acadèmia de la Historia, 2001.

RUSSELL, C., *Giulia Gonzaga and the religious controversies of sixteenth-century Italy*, Turnhout, Brepols, 2006.

SÁNCHEZ BENITO, J. M., *La tierras de Cuenca y Heute en el siglo XIV: historia económica*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 1994.

SANTONJA, P., «Las doctrinas de los alumbrados españoles y sus posibles fuentes medievales», in *DICENDA, Cuadernos de Filología Hispánica*, 2000, pp. 353-392.

SASSU, G., *Il ferro e l'oro. Carlo V a Bologna*, Bologna, Editrice Compositori, 2007.

SEIDEL MENCHI, S., *Erasmus in Italia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.

SOLANA PUJALTE, J., «Juan Ginés Sepúlveda: un umanista spagnolo difensore di Alberto Pio contro Erasmo», in *Alberto Pio da Carpi contro Erasmo da Rotterdam nell'età della Riforma*, a cura di M. A. Marogna, Pisa, ETS, 2005, pp. 11-26.

SPINOZA (DE), B., *Kurzer Traktat über Gott, den Menschen und dessen Glück*, Hamburg, Meiner, 2014.

FURSTENBERG-LEVI, S., *The Accademia Pontaniana. A model of a Humanist Network*, Leiden-Boston, Brill, 2016.

SILVA, A. F., *La Fortuna y el Poder. Estudio sobre la bases económicas de la aristocracia castellana*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1996.

ID., *Entre la Derrota y la Esperanza. Don Diego López Pacheco, Marqués de Villena*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2005.

SIMONCELLI, P., *Il caso Reginald Pole: eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1977.

ID., *Evangelismo italiano del Cinquecento: questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma, Istituto Storico Italiano per l'Età moderna e contemporanea, 1979.

SYKES, J., *Storia dei quaccheri*, Firenze, Sansoni, 1966.

TAMALIO, R., *Ferrante Gonzaga alla corte spagnola di Carlo V*, Mantova, Arcari, 1991.

TOLNAY (DE), C., «Les fresques de Pontormo dans le choeur de San Lorenzo à Florence», in *La critica d'arte*, IX (1950), pp. 38-52.

UNAMUNO (DE), M., *Vita di Don Chisciotte e di Sancho Panza*, Milano, Mondadori, 2005.

VASOLI, C., *Civitas mundi. Studi sulla cultura del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996.

VILAR, J. B., «L'axe Bayonne-Saint-Sébastien-Bilbao dans l'introduction clandestine en Espagne de publications protestantes par Ferdinand Brunet (1840-1854)», in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 142, Actes du Colloque: *Le Protestantisme dans les Pays de l'Adour (1785-1905)*, Octobre-Novembre-Décembre 1996, pp. 883-897.

VILAR, P., *Histoire de l'Espagne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947.

VILLEY, M., *La formazione del diritto moderno*, Jaca Book, Milano, 1986.

VOLPICELLA, S., «Di Filonico Alicarnasseo scrittore della vita di Vittoria Colonna e di quelle di altri illustri persone» in *Museo di Scienze e Letteratura*, Anno I, vol. III, Napoli, 1844, pp. 42-51.

YOVEL, Y., *The other within: The Marranos. Split identity and emerging modernity*, Oxford, Princeton University Press, 2009

## Sitografia

<https://cerri.revues.org>

<http://dle.rae.es/?w=diccionario>

<http://web.frl.es/DA.html>

<http://www.catalogus-professorum-halensis.de>

<http://www.enciclopediaavarra.com/>

<http://www.treccani.it/enciclopedia/>

<https://www.deutsche-biographie.de/>